This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.

Erſter Band,
welcher die Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte umfaßt.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1825.

Durch? 1827

Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche.

Von

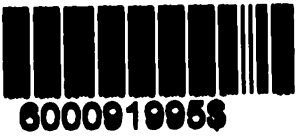
Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.

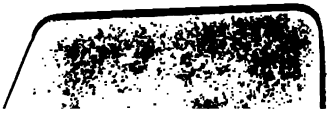
Erſten Bandes erſte Abtheilung,
welche die Einleitung und die beiden erſten Abſchnitte enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1825.

110. c. 307.



110. c. 307



Oeffentliches Skrutinium

über

Schiller.

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.

Erſter Band,
welcher die Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte umfaßt.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1825.

Purch.d 1827

Allgemeine Geſchichte

der

hriſtlichen Religion

und

K i r ch e.

3

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.

Erſten Bandes erſte Abtheilung,
welche die Einleitung und die beiden erſten Abſchnitte enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1825.

110. c. 307.

Die Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche in den drei erſten Jahrhunderten.

Erſte Abtheilung.

ΤΑ ΤΩΝ ΦΙΛΩΝ ΚΟΙΝΑ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑΝ ΙΣΟΤΗΤΑ.

Seinem

lieben Herzensfreunde

Wilhelm Böhmer,

mit ihm

allen gleichgesinnten jungen Theologen,

widmet

dieses beginnende Werk, als Denkmal der Geistes- und Herzensgemeinschaft im Herrn, im Leben und Studium, bei dessen Abschiede mit den herzlichsten Segenswünschen für dessen künftige Lebensbahn und Wirksamkeit, wenn es Gottes Wille ist, in baldiger Wiedervereinigung,

A. Neander.

PECTUS EST, QUOD THEOLOGUM FACIT.

Berlin, den 20. Oktober 1825.

Vorrede.

Die Geſchichte der Kirche Chriſti darzuſtellen als einen ſprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Chriſtenthums, als eine Schule chriſtlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen, — dies war von früh an ein Hauptziel meines Lebens und meiner Studien. Doch fühlte ich ſtets zugleich das Gewicht einer ſolchen Arbeit und die großen Schwierigkeiten derſelben, wenn ſie den Forderungen der Wiſſenſchaft und jener großen praktiſchen Bedürfniſſe entſprechen ſoll. Beides hängt hier genau zuſammen: nur, was ſich vor dem Richterſtuhl einer ächten, unbefangenen, nicht durch die Brille einer philoſophiſchen oder dogmatiſchen Schule ſehenden Wiſſenſchaft als wahr bewährt, kann zur Erbauung, Belehrung und Warnung tüchtig ſeyn, und wo eine

Wiſſenſchaft, die ſich auf göttliche Dinge und deren Offenbarung und Entwickelung in der Menſchheit bezieht, nicht durch Mißhandlung menſchlicher Verkehrtheit, zu einer bedeutungsloſen Carrikatur, oder zum todten Skelette geworden iſt, muß ſie nothwendig zu dieſen praktiſchen Ergebniſſen hinführen. Wiſſenſchaft und Leben ſind hier einander zu durchdringen beſtimmt, wenn nicht das Leben mannichfachen Gegenſätzen des Irrthums, und die Wiſſenſchaft dem Tode und der Leerheit preis gegeben werden ſoll.

Obgleich ich den innern Beruf zu einer ſolchen Unternehmung wohl fühlte, ſo wurde ich doch durch das Bewußtſeyn des Gewichtes derſelben und ihrer Verantwortlichkeit — beſonders in der gegenwärtigen Zeit, welche der historia, vitae magistra, ſo ſehr bedarf, um unter mannichfachen Stürmen einen ſichern Compaß zu finden — von der Ausführung einer mir ſeit langer Zeit vorſchwebenden Lieblingsidee immerfort zurückgehalten. Nach manchen Vorbereitungen durch einzelne kirchenhiſtoriſche Arbeiten wurde ich durch mehrere innere und äußere Anregungen veranlaßt, zur Ausführung eines Werkes zu ſchreiten, das, zu lange aufgeſchoben, ganz unterbleiben konnte.

Die nächſte, äußerliche Veranlaſſung dazu war, daß mein vielgeehrter Herr Verleger zur Veranſtaltung einer neuen Auflage meines Buches über den Kaiſer Julian, und zugleich zu einer ausführlicheren Bearbeitung deſſen, was hier nur Fragment ge-

blieben war, mich aufforderte. Da ich aber an dies Werk gehen wollte, erkannte ich, daß dies Buch, nach meiner jetzigen Betrachtungsweiſe, etwas ganz anderes werden müſſe, und daß, wenn etwas daraus werden ſollte, es zu einem weit umfaſſenderen Ganzen müſſe ausgearbeitet werden. So entſtand in mir der Gedanke, die Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte, als Anfangspunkt einer allgemeinen Geſchichte der chriſtlichen Kirche, zuerſt herauszugeben, und die Ermunterung meines Herrn Verlegers beſtärkte mich in dieſem Plane.

So beginne ich denn hier mit der Ausführung deſſelben, und übergebe der öffentlichen Mittheilung die erſte Abtheilung einer Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte, die zweite Abtheilung ſoll, ſo Gott will, bis zur nächſten Oſtermeſſe nachfolgen. Die Geſchichte der apoſtoliſchen Kirche, als Ein Ganzes, iſt mir etwas zu Wichtiges, als daß ich mich entſchließen konnte, ſie gleich dieſem geſchichtlichen Werke mit einzuverleiben. Ich ſetze ſie daher hier überall nur voraus, und behalte mir die Mittheilung derſelben als eines beſonderen Werks noch vor.

Der, von welchem Alles, was gut und wahr iſt, herkommt, begleite den Anfang dieſes Werks mit ſeinem Segen, und verleihe mir die Kraft und den rechten Sinn zur Fortſetzung deſſelben!

Schließlich ſage ich meinen herzlichſten Dank allen Freunden, welche den Druck dieſes Werks mit ihrer gütigen Theilnahme begleitet haben, und insbe-

ſondere meinem theuern jungen Freunde, einem unſerer hoffnungsvollen jungen Theologen, Herrn Stud. Theol. Singer aus Schleſien. Seiner treuen, liebevollen, und von mancher nicht kleinen Mühe begleiteten Sorgfalt bei der Correktur verdankt die Erſcheinung dieſes Werkes viel. Die auf den Inhalt ſich beziehenden Verzeichniſſe, welche zur Bequemlichkeit der Leſer hoffentlich viel beitragen werden, ſind auch der Arbeit dieſes meines lieben Freundes zu verdanken.

Berlin, den 16ten Oktober 1825.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Die Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche in den drei erſten Jahrhunderten.

Erſte Abtheilung.

Einleitung.

Allgemeiner Zuſtand der römiſch-griechiſchen und der jüdiſchen Welt in religiöſer Hinſicht, zur Zeit der erſten Erſcheinung und der weiteren Verbreitung des Chriſtenthums. Seite 1—90.

Seite

Das Chriſtenthum in ſtets gleichem Verhältniſſe zur menſchlichen Natur, ein Sauerteig, beſtimmt, die ganze Maſſe zu durchdringen, als ſolcher beſonders hervortretend in der Zeit ſeiner erſten Erſcheinung. 1 — 4

Religiöſer Zuſtand der römiſch-griechiſchen Heidenwelt. S. 4—47.

Naturvergötterung im Heidenthum; die Religion nicht als Religion der Menſchheit, ſondern nur als Volks- und Staatsreligion. . . . . 4 — 7

Eſoteriſche und exoteriſche Religion. Fraus pia. Polybius, Strabo, Plutarch, Seneca. . . 7 — 13

Unglauben, Spötterei, Skepticismus, Deismus, Pantheismus, deſſen Repräſentant: Plinius der ältere. 13 — 19

Sehnſucht nach Glauben, Hinweiſung auf das Chriſtenthum; Verirrung in Fanatismus. . . . . 19 — 23

Uebergang vom Unglauben zum Aberglauben, geſchildert von Plutarch. . . . . 23 — 28

Seite

Kalte, ſtoiſche Reſignation erzeugt Hochmuth. Bedürfniß nach einem ewigen Leben wegraiſonnirt. . 28 — 31

Platoniſche Philoſophie. Vergeiſtigung des Polytheismus — bereitet, wie öfter, die Erſcheinung des Chriſtenthums vor. . . . . 31 — 38

Doch die Volksreligion nicht verbeſſert, daher Aberglauben und Schwärmerei; Alexander von Abonoteichos und Apollonius von Tyana. . . . . 38 — 42

Der ſuchende und findende Clemens. . . . . 42 — 45

Das Evangelium allein beſiegt Unglauben, Aberglauben und Schwärmerei. . . . . 45 — 47

Religiöſer Zuſtand der Juden. S. 47—90.

Das Judenthum objektiv göttlich, doch nur für eine beſtimmte Stufe menſchlicher Entwickelung gegeben. 47 — 49

Feſthalten des Buchſtabens ohne Eindringen in den Geiſt der alten Religion, daher fleiſchlicher Hochmuth und fleiſchlicher Freiheitsſinn. Judas Galiläus. Vermiſchung der weltlichen und geiſtlichen Dinge: Quelle von wildem Fanatismus. . . . 49 — 52

Todte Orthodoxie, Scheinaufklärung, Myſticismus, = Phariſäer, Sadducäer, Eſſäer. 52 — 60

Eigenthümliche, alexandriniſch-jüdiſche Geiſtesrichtung. S. 60—87.

Helleniſirende, jüdiſche Spötter bei Philo. Er ſelbſt nennt das jüdiſche Volk Prieſter und Propheten der ganzen Menſchheit. . . . . 60 — 64

Apologetiſches Streben verführt zu falſcher Hermeneutik. Philo's contemplative Geiſtesrichtung in der Religion. . . . . 64 — 68

Idealismus verachtet grammatiſche Auslegung der Bibel, und erzeugt ſo exegetiſche und dogmatiſche Willkür. . . . . 68 — 71

Ihm entgegen ſteht kraſſer Anthropopathismus. . 71 — 73

Philo's Unterſcheidung zwiſchen vermenſchlichender und entmenſchlichender Betrachtungsweiſe Gottes, und daher auch zwiſchen eſoteriſcher und exoteriſcher Religion. . . . . 73 — 76

Dieſelbe contemplative Richtung erzeugt theoſophiſch-

Seite

asketiſche Vereine. Therapeuten nicht von Eſſäern abſtammend. . . . . 76 — 80

Ergebniß. S. 80—87.

Fleiſchlicher, und als ſolcher dem Chriſtenthume ſtets feindlicher Judenſinn einerſeits, und Empfänglichkeit für das Evangelium andrerſeits; dieſe mehr im Phariſäismus und Eſſäismus, als im Sadducäismus. 80 — 84

Die alexandriniſchen Juden haben ihre Gnoſis, doch fehlt ihnen Armuth des Geiſtes. . . . 84 — 87

Ausbreitung des Judenthums unter Griechen und Römern.

Juden unter Heiden machen Proſelyten der Gerechtigkeit und des Thores, letztere für das Evangelium leicht empfänglich. . . . . 87 — 90

Erſter Abſchnitt.

Das Verhältniß der chriſtlichen Kirche zur unchriſtlichen Welt. S. 91—276.

1. Ausbreitung des Chriſtenthums. S. 91—122.

A) Ueber die Ausbreitung des Chriſtenthums im Allgemeinen. Hinderniſſe, welche derſelben entgegenſtanden. Urſachen und Mittel, wodurch dieſelbe befördert wurde. S. 91—109.

Seite

Das Chriſtenthum, ſich anſchließend an alles rein Menſchliche, iſt allem Ungöttlichen ein Schwerdt des Geiſtes, daher mannigfacher Kampf mit der herrſchenden Sitte und Staatsreligion; das Evangelium, eine Religion für die Armen im Geiſte, nicht für die Vornehmen. . . . . 91 — 94

Goëten gegen das Chriſtenthum; Wunder bahnen der innern Kraft des göttlichen Wortes den Weg. 94 — 100

Gnadenwürkungen unter Chriſten, erzählt von Juſtin M., Irenäus und Origenes. . . . . 100 — 103

Innere Gotteskraft des Evangeliums, durchſtrahlend in dem Wandel der Chriſten: das kräftigſte Bekehrungsmittel. . . . . *103 — 107*

Seite

Frauen, Jünglinge und Sklaven lassen ein Licht des Geistes leuchten; das Christenthum konnte sich zu allen Denkweisen herablassen: ein Sauerteig, der die ganze Natur und Denkweise der Menschen umbildet. . . . . 107 — 109

B) Verbreitung des Christenthums im Einzelnen. S. 109—122.

In Asien. Das Christenthum zuerst in Städten. Erzählung von Abgarus in Edessa unwahrscheinlich; sichere Spuren des Christenthums daselbst erst unter Abgar Bar Manu, i. J. 170. 109 — 112

Das Evangelium verbreitet in Arabien durch Paulus, vielleicht auch durch Bartholomäus, und im 2ten und 3ten Jahrhundert durch Pantänus und Origenes. . . . . 112 — 114

Nach einer Sage auch in Ostindien, durch Thomas. 114 — 116

In Afrika Eine alte Ueberlieferung nennt den Markus als Gründer der Kirche zu Alexandria. von da gelangt das Evangelium nach Cyrene, vielleicht auch nach Aethiopien, später nach Carthago und dem ganzen proconsularischen Afrika. . . 116 — 118

In Europa. Rom, Lyon und Vienne (177) Hauptsitze für die Verbreitung des Evangeliums in Gallien; Saturnin. Von da nach Germanien; in Spanien, vielleicht schon durch Paulus; in Brittanien, von Kleinasien her. . . . . 118 — 122

2. Bekämpfung des Christenthums. S. 122—273.

Einleitung.

Von den Ursachen derselben. S. 122—134.

Begriff der römischen Toleranz zu beschränken; Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte erst durch das Christenthum. Vorherrschend politischer Gesichtspunkt, vom Standpunkt der Staatsreligion, argwöhnt unter dem Christenthum, als einer religio nova, illicita, ohne einen alten, äußern Cultus, politische Machinationen. . 122 — 127

Von der andern Seite die Christen angeklagt, nicht genug Antheil zu nehmen an Staatsangelegenhei-

Seite

ten, den Kaiſern nicht zu opfern, den Kriegsdienſt oft zu verweigern, daher hostes Caesarum, populi Romani, infructuosi in negotio. . . . 127 — 132

Chriſten auch Opfer der Volkswuth, angeregt durch blindes Vorurtheil, — non pluit Deus, due ad Christianos, — aber auch durch Prieſter, Gosten ꝛc. 132 — 134

A) Bekämpfung durch Gewalt.
Verſchiedene Lage der chriſtlichen Kirche unter den einzelnen Kaiſern. S. 134—248.

Tertullians Erzählung von einem Antrage des Tiberius bei dem Senate, in Betreff Chriſti und der Chriſten, kann nicht wahr ſeyn. . . . 134 — 135

Chriſten oft mit Juden verwechſelt, daher unter Claudius, im Jahre 53, mit dieſen auch jene aus Rom verbannt, nach Sueton: impulsore Chresto etc. . . . . 135 — 136

Grauſame Chriſtenverfolgung unt. Nero i. J. 64, deren vorgebliche Veranlaſſung: Feuersbrunſt in Rom. 136 — 138

Unter dem Domitian, v. J. 81 an, die Beſchuldigung des Uebertrittes zum Chriſtenthum neben dem crimen majestatis. . . . . 138 — 139

Der gerechtigkeitsliebende Nerva verbietet, i. J. 96, Anklagen der Knechte gegen ihre Herren. . . . 139 — 140

Trajans Geſetz gegen ἑταιρείας auch auf die Chriſten bezogen; der Statthalter Plinius der Jüngere in ſeinem Berichte vom J. 110, bei all ſeiner redlichen Unterſuchung, doch immer engherzig-politiſch, daher verſchlimmerte Lage der Chriſten. 140 — 147

Hadrian verbietet tumultuariſche Angriffe, billigt jedoch geſetzliches Verfahren gegen Chriſten, als ſolche; das Chriſtenthum alſo noch immer religio illicita. Unter dieſer Regierung verfolgt Barkochba die Chriſten in Paläſtina. . . . . 147 — 151

Verſchlimmerte Lage ſeit d. J. 138. Kaiſer Antoninus Pius iſt milde gegen die Chriſten, doch kann das Reſcript πρὸς τὸ Κοινὸν τῆς Ἀσίας nicht von ihm herrühren. . . . . 151 — 152

Verfolgung der Chriſten unter M. Aurel, der in ſeinem redlichen Streben nach tieferer Selbſter-

Seite

Frauen, Jünglinge und Sklaven lassen ein Licht des Geistes leuchten; das Christenthum konnte sich zu allen Denkweisen herablassen: ein Sauerteig, der die ganze Natur und Denkweise der Menschen umbildet. . . . . 107 — 109

B) Verbreitung des Christenthums im Einzelnen. S. 109—122.

In Asien. Das Christenthum zuerst in Städten. Erzählung von Abgarus in Edessa unwahrscheinlich; sichere Spuren des Christenthums daselbst erst unter Abgar Bar Manu, i. J. 170. 109 — 112

Das Evangelium verbreitet in Arabien durch Paulus, vielleicht auch durch Bartholomäus, und im 2ten und 3ten Jahrhundert durch Pantänus und Origenes. . . . . 112 — 114

Nach einer Sage auch in Ostindien, durch Thomas. 114 — 116

In Afrika Eine alte Ueberlieferung nennt den Markus als Gründer der Kirche zu Alexandria. von da gelangt das Evangelium nach Cyrene, vielleicht auch nach Aethiopien, später nach Carthago und dem ganzen proconsularischen Afrika. . . 116 — 118

In Europa. Rom, Lyon und Vienne (177) Hauptsitze für die Verbreitung des Evangeliums in Gallien; Saturnin. Von da nach Germanien; in Spanien, vielleicht schon durch Paulus; in Brittanien, von Kleinasien her. . . . . 118 — 122

2. Bekämpfung des Christenthums. S. 122—273.

Einleitung.

Von den Ursachen derselben. S. 122—134.

Begriff der römischen Toleranz zu beschränken; Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte erst durch das Christenthum. Vorherrschend politischer Gesichtspunkt, vom Standpunkt der Staatsreligion, argwöhnt unter dem Christenthum, als einer religio nova, illicita, ohne einen alten, äußern Cultus, politische Machinationen. . 122 — 127

Von der andern Seite die Christen angeklagt, nicht genug Antheil zu nehmen an Staatsangelegenhei-

ten,

Seite

ten, den Kaiſern nicht zu opfern, den Kriegsdienſt oft zu verweigern, daher hostes Caesarum, populi Romani, infructuosi in negotio. . . . 127 — 132

Chriſten auch Opfer der Volkswuth, angeregt durch blindes Vorurtheil, — non pluit Deus, due ad Christianos, — aber auch durch Prieſter, Goeten ꝛc. 132 — 134

A) Bekämpfung durch Gewalt.
Verſchiedene Lage der chriſtlichen Kirche unter den einzelnen Kaiſern. S. 134—248.

Tertullians Erzählung von einem Antrage des Tiberius bei dem Senate, in Betreff Chriſti und der Chriſten, kann nicht wahr ſeyn. . . . 134 — 135

Chriſten oft mit Juden verwechſelt, daher unter Claudius, im Jahre 53, mit dieſen auch jene aus Rom verbannt, nach Sueton: impulsore Chresto etc. . . . . 135 — 136

Grauſame Chriſtenverfolgung unt. Nero i. J. 64, deren vorgebliche Veranlaſſung: Feuersbrunſt in Rom. 136 — 138

Unter dem Domitian, v. J. 81 an, die Beſchuldigung des Uebertrittes zum Chriſtenthum neben dem crimen majestatis. . . . . 138 — 139

Der gerechtigkeitsliebende Nerva verbietet, i. J. 96, Anklagen der Knechte gegen ihre Herren. . . . 139 — 140

Trajans Geſetz gegen *hetaeriae* auch auf die Chriſten bezogen; der Statthalter Plinius der Jüngere in ſeinem Berichte vom J. 110, bei all ſeiner redlichen Unterſuchung, doch immer engherzig-politiſch, daher verſchlimmerte Lage der Chriſten. 140 — 147

Hadrian verbietet tumultuariſche Angriffe, billigt jedoch geſetzliches Verfahren gegen Chriſten, als ſolche; das Chriſtenthum alſo noch immer religio illicita. Unter dieſer Regierung verfolgt Barkochba die Chriſten in Paläſtina. . . . . 147 — 151

Verſchlimmerte Lage ſeit d. J. 138. Kaiſer Antoninus Pius iſt milde gegen die Chriſten, doch kann das Reſcript πρὸς τὸ Κοινὸν τῆς Ἀσίας nicht von ihm herrühren. . . . . 151 — 152

Verfolgung der Chriſten unter M. Aurel, der in ſeinem redlichen Streben nach tieferer Selbſter-

Seite

kenntniß durch seinen stoischen Fatalismus, wie durch einen gewissen Begriffsfanatismus immer gehemmt werden mußte. Christlicher Glaubensmuth. . . . . 152 — 160

a) Verfolgung zu Smyrna im J. 167. Polycarp preiset den Herrn in seinem Märtyrertode auf dem Scheiterhaufen, hierauf die Volkswuth etwas abgekühlt. . . . . 160 — 168

b) zu Lyon i. J. 177; Bischof Pothinus stirbt den Märtyrertod im Kerker; die göttliche Kraft des Glaubens würksam auch in zarten, schwachen Gefäßen, in Pontikus und Blandina. Demuth bewährt die Glaubenshelden zu Lyon als Jünger Christi; sie wollen nicht Märtyrer, sondern nur schwache Bekenner genannt seyn. . . . . 168 — 173

Symphorian, von seiner frommen Mutter ermuthiget, stirbt zu Autün den Märtyrertod. . . 173 — 175

Begebenheit mit der legio fulminea, im J. 174, keine Dichtung; Kritik derselben. . . . . 175 — 179

Der schlechte Commodus, seit d. 180, durch Marcia günstig für die Christen gestimmt. Die Volkswuth hat ausgetobt, Verfolgungen lassen nach. 179 — 182

Mit der Ermordung des Commodus, im J. 192, erwacht der Volksfanatismus von neuem. Verfolgungen unter Septimius Severus und Caracalla. . . . . 182 — 185

Einzelne, charakteristische Züge christlicher Glaubenskraft, hervorleuchtend in Speratus und den standhaften Frauen Perpetua und Felicitas. . . 185 — 189

Ruhe der Christen unter Heliogabal u. Severus (219—235), Julia Mammäa u. Origenes. Das Christenthum jedoch noch immer religio illicita. . . . . 189 — 191

Verschlimmerte Lage unter Maximinus Thrax bis zum J. 244. Volkswuth. . . . . 191 — 192

Ruhe unter dem milden Philippus Arabs, seit d. J. 244, dieser kein Christ. Des Origenes Ansicht von den Verfolgungen und Aussicht in die Zukunft. . . . . 192 — 197

Seite

Diese bald bewährt. Die Verfolgung des Decius, im J. 250, ein Läuterungsfeuer für die durch langen Frieden zum Theil erschlaffte Kirche. Libellatici, acta facientes; aber auch herrliche Züge christlichen Glaubensmuthes; Numidicus in Carthago. . . . . 197 — 204

Cyprian von Carthago und einige andere Bischöfe ziehen sich Anfangs, nicht aus Feigheit, von ihren Gemeinden zurück, sorgen aber auch in der Entfernung für dieselben; die Verfolgung wird stufenweise heftiger bis zum J. 251. . . . . 204 — 208

Nach kurzer Ruhe facht unter Kaiser Gallus, im Jahre 252, eine Pest von neuem die Volkswuth an; die Bischöfe Cornelius und Lucius zu Rom bekennen den Herrn im Märtyrertode. . . . . 208 — 210

Neue Verfolgung unter Valerianus vom J. 257 an. Die Bischöfe Sixtus von Rom und Cyprianus von Carthago besiegeln ihre Hirtentreue durch den Märtyrertod; des letztern letzte Worte: Gott sey gedankt! . . . . . 210 — 216

Galliens Edikt erkennt im Jahre 259 die christliche Kirche als eine gesetzmäßig bestehende Corporation, das Christenthum also als religio licita, an; im Orient und Aegypten erst im J. 261 ausgeübt, hierdurch sein Nachfolger, der abergläubische Aurelian, von Verfolgungen zurückgehalten, die letzte Besorgniß hebt dessen Ermordung im J. 275. . 216 — 221

Ruhe und Wachsthum der Kirche während 40 Jahre. Diocletian, vom J. 284 an allein, und seit 286 mit Maximilianus regierend, zeigt sich zuerst den Christen günstig. Dessen Edikt gegen die Manichäer im J. 296. . . . . 221 — 225

Galerius, blindem Aberglauben ergeben, sucht Beschuldigungen gegen die Christen; im Jahre 298 wirkt er einen Befehl aus, daß alle Soldaten opfern sollen. Viele Christen geben ihre Militairwürden auf. Der Centurio Marcellus verweigert, wegen der militia Christi, die militia imperatorum und wird zum Tode verurtheilt. . . 225 — 229

Seite

Galerius überredet endlich i. J. 303 den Diocletian zu einem allgemeinen Verfolgungsedikt gegen die Christen; die prächtige Kirche zu Nicomedien in Bithynien geplündert; beabsichtigte Vernichtung aller Bibeln scheitert an der höhern, schützenden Macht Gottes. Menschliche Beamte verfahren in der Vollziehung des Edikts mild. . . . . 229 — 236

Unter den Christen jetzt traditores, schwärmerischer Glaubenseifer — und Einfalt mit Klugheit verbunden, mit Unrecht später als Feigheit ausgelegt. 236 — 237

Einzelne Züge christlichen Heldenmuthes; die junge Victoria und der Knabe Hilarianus. . . . 238 — 239

Ein Brand in Nicomedien, dessen Veranlassung ungewiß bleibt, steigert die Grausamkeit gegen die Christen, es kommt hinzu politischer Argwohn. Wuth besonders gegen die Geistlichen im J. 304. Edikt, daß alle Christen opfern sollen. Das Heidenthum wähnt schon triumphiren zu können, doch bald schwindet dieser Triumph. . . . . 239 — 243

Constantius Chlorus den Christen günstig, besonders wirksam seit d. J. 305, da Diocletian und Herculius die Regierung niederlegen. . . 243 — 245

Maximinus hingegen fanatisch und grausam; vom J. 308 an wiederum Zeit der Ruhe; doch bald erscheint ein neues, strenges Edikt zur Aufrechthaltung des heidnischen Aberglaubens in seinem ganzen Umfange. 39 Bekenner in den Bergwerken von Palästina werden enthauptet; dieß das letzte Blut, das in dieser Verfolgung floß. Galerius, durch eine schwere Krankheit zum Bewußtseyn gebracht, erläßt im J. 311 das merkwürdige Edikt, wodurch dieser letzte, blutige Kampf der christlichen Kirche im römischen Reiche beendet wurde. . . . . 245 — 248

B) Bekämpfung des Christenthums durch Schriften der Heiden. S. 248—273.

Dem Aberglauben, wie dem leichtfertigen Unglauben war die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit stets ein Stein des Anstoßes. . . 248 — 251

Seite

Die selbstgerechten Stoiker sehen in dem Christenthum nur die Religion des Pöbels; der platonische, religiöse Idealismus bringt tiefere Seelen dem Evangelio näher, erweckt aber auch einen um so heftigern Widerstand gegen dasselbe in solchen Menschen, denen es an Selbstverleugnung fehlt, auf ihre philosophische Vornehmheit in der Religion Verzicht zu thun. . . . . 251 — 253

Der oberflächlich platonisirende Celsus, wahrscheinlich zur Zeit der Verfolgung unter M. Aurel, greift das Christenthum an in seinem sarkastisch abgefaßten, meist sich selbst widersprechenden Buche λογος αληθης. Wie verkennt er so ganz das Evangelium, und besonders die christliche Demuth! Das Christenthum allein vermag jene beiden Gegensätze zwischen Selbsterniedrigung und Erhebung in Gott auszugleichen. . . . . 253 — 266

Tiefer als dieser ist ein anderer Gegner des Christenthums, der Phönizier Porphyrius, im Anfange des dritten Jahrhunderts; dessen „System der Theologie, abgeleitet aus alten (vorgeblichen) Orakelsprüchen.“ „Περι της εκ λογιων φιλοσοφιας.“ Doch auch er widerspricht sich selbst, bald will er in der Religion Philosoph seyn, bald ist er wieder blindem, abergläubischem Bilderdienste ergeben. Orakelsprüche über Christum und von Christo. . . . . 266 — 271

Hierokles, Statthalter von Bithynien, der letzte schriftliche Bekämpfer des Christenthums dieser Zeit, in seinem Buche: „Worte der Wahrheitsliebe an die Christen.“ „Λογοι φιλαληθεις προς τους χριστιανους.“ Wenn nur auch er wahr gesprochen, wenn nur auch er sich nicht erfrecht hätte, die unverschämtesten Lügen von Christo und den Aposteln auszusagen, ohne zu beweisen. In dem Leben des Apollonius von Tyana, durch den Rhetor Philostrat, läßt sich unbefangen keine polemische Beziehung gegen das Christenthum nachweisen. . . . . 271 — 273

Seite

Schlußbemerkungen über das apologetiſche Verfahren der Chriſten im Allgemeinen.

Dem heidniſchen Worte des Angriffes tritt, von der Zeit Hadrians an, entgegen das chriſtliche Wort der Vertheidigung, (Apologieen) theils in allgemeinen, ausführlichen Lehrentwickelungen, theils in beſonderen Vertheidigungsreden vor consules, praesides etc.; wirkte im Ganzen wenig. Das Chriſtenthum, ſtreitend mit der disciplina Romana, erſchien der römiſchen Staatsordnung ſtets als ein gefährliches Fieber der Schwärmerei. . . . . 273 — 276

Zweiter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Kirchenverfaſſung, der Kirchenzucht und der Kirchenſpaltungen. S. 276—407.

I. Die Geſchichte der Kirchenverfaſſung. S. 276—346.

1) Die Geſchichte der Gemeindeverfaſſung im Allgemeinen. S. 276—314.

Zwei Momente zu unterſcheiden: 1) Bildungsepoche im apoſtoliſchen Zeitalter, und 2) Fortentwickelung bis an's Ende dieſer Periode. S. 276.

A) Die erſte Grundlage der chriſtlichen Gemeindeverfaſſung in dem apoſtoliſchen Zeitalter. S. 276—292.

Seite

Das Evangelium, alle Menſchen zu derſelben Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtus führend, ſchließt eine beſondere Prieſterkaſte von ſelbſt aus. Ein Hoherprieſter, Ein Mittler für Alle; mancherlei Gaben, aber Ein Geiſt. . . . . 276 — 279

Erhebendes Bild der urchriſtlichen Gemeindeverfaſſung in den Briefen Pauli an die Corinther. . 279 — 281

Aeußere Form iſt nothwendig, nur nicht eine beſtimmte, am wenigſten eine monarchiſche; das monarchiſche Princip der Kirchenver-

Seite

fassung widerstreitend dem Geiste des Christenthums, der nur den einigen Monarchen Christus anerkennt; auf das Gefühl gegenseitiger Hülfsbedürftigkeit weiset das Evangelium überall hin. . . . . 281 — 283

Naturgemäße Anschließung an die jüdische, mehr aristokratische Gemeindeverfassung; זְקֵנִים = πρεσβυτεροι = Aelteste = פְּרֻנְסִין = ἡγουμενοι = πρωτοστατης των ἀδελφων = ἐπισκοποι = Vorsteher = Bischöfe. . . . . 283 — 285

Χαρισμα διδασκαλιας und κυβερνησεις = Lehr- und Kirchen-Verwaltungstalent, nicht in Allen zugleich. . . . . 285 — 289

Diakonen und Diakonissinnen, letztere im Orient für die Verbreitung des Evangeliums in dem Innersten der Familien besonders segensreich. 289 — 290

Wahl zu Kirchenämtern geschieht durch die Presbyteren mit Zuziehung der Gemeinde. . . . . 290 — 292

B) Die Veränderungen in der christlichen Kirchenverfassung nach dem apostolischen Zeitalter. S. 292—314.

Die Hauptveränderungen betreffen drei Punkte: 1) Entwickelung der monarchisch-bischöflichen Kirchenregierung; 2) Bildung einer unevangelischen Priesterkaste; 3) Vermehrung der Kirchenämter.

a) Der im Presbyteren-Collegium den Vorsitz führende Presbyter erhält ausschließlich den Namen ἐπισκοπος, bleibt aber immer noch primus inter pares. . . . . 292 — 293

Unter den Verfolgungen entwickelt und behauptet sich allmählich das Episkopalsystem. Cyprian handelt in dieser Beziehung schon im Geiste der Richtung einer ganzen Zeit. Das Episkopalsystem hatte manche Vortheile, aber auch große Nachtheile, denn . . . . 293 — 297

b) es beförderte die Bildung einer Priesterkaste in der christlichen Kirche. Ursache: Selbstsucht — Quelle alles Pabstthums — und Verwechselung der jüdi-

Seite

schen und christlichen Oekonomie. Schon Tertullian nennt den Bischof summus sacerdos. 297 — 299

Die Benennungen ordo, plebs, κληρος, κληρικοι lassen an und für sich keine unevangelische Beziehung zu. Opposition des evangelischen Bewußtseyns, ... 299 — 303

Geistliche treiben Anfangs ein Gewerbe, allmählich werden sie weltlichen Geschäften entzogen, doch hierdurch nicht auch weltlichem Sinne, ... 303 — 307

Wahlen zu Kirchenämtern, wie die Verwaltung aller kirchlichen Angelegenheiten unter Mitwürkung der Gemeinden; seniores plebis, keine Geistlichen, aber doch personae ecclesiasticae, Ueberbleibsel eines freiern Geistes der apostolischen Gemeindeverfassung, die Muster für alle Zeiten ist. . . . . 307 — 312

c) Vermehrung der Kirchenämter: Subdiakonen, lectores (ἀναγνωστοι) ἀκολουθοι (acolythi), exorcistae, ὑπηρεται, πυλωροι, ostiarii. 312 — 314

2) Die Verbindungsformen der einzelnen Gemeinden unter einander. S. 314—325.

Kirchliches Subordinationssystem geht nicht aus rein evangelischem Geiste hervor, dieser weiset vielmehr hin auf ein schwesterliches Gleichheitssystem. Die χωρεπισκοποι (Landbischöfe) des 4ten Jahrhunderts im Orient müssen aus den ältesten Zeiten herrühren, Anfangs unabhängig, später dem Stadtbischof untergeordnet; auch in Städten bilden sich Filialgemeinden. Metropolen. . . . . 314 — 316

Ecclesiae, sedes apostolicae, matrices ecclesiae: Antiochia, Alexandria, Ephesus, Corinth, insbesondere aber Rom. . . . . 316 — 319

Verbindung durch kirchlichen Briefwechsel: literae formatae, γραμματα τετυπωμενα, wegen mancher Ursachen oft nöthig. . . . . 319 — 321

Provinzialsynoden zuerst in Griechenland,

Seite

nach dem Muster der Amphiktyonenversammlungen, nach und nach allgemein, heilsam, wenn sie wirklich im Geiste christlicher Demuth angestellt wurden; nachtheilig, sobald sich hierarchischer Eigenwille einmischte, und dieser, ohne Zuziehung der Gemeinde selbst, der Kirche für alle Zeiten Gesetze vorzuschreiben, sich anmaßte. 321 — 325

3) Die Verbindung der ganzen Kirche zu einem in allen seinen Theilen genau zusammenhängenden Ganzen; die äußerliche Einheit der katholischen Kirche und deren Repräsentation. S. 325—346.

Beseligende Einheit der Kirche, eine Offenbarung der Einheit des Reiches Gottes. Doch die Verwechselung der sichtbaren mit der unsichtbaren Kirche, der Form mit dem Wesen, verleitet bald zu einer Ueberschätzung der äußern Einheit der Kirche; diese am schärfsten ausgesprochen von Cyprian in seinem Buche „von der Einheit der Kirche," „de unitate ecclesiae," in welchem er viel Wahres sagt, doch mit Falschem vermischt. 325 — 333

An den Irrthum einer nothwendigen, sichtbaren Einheit der Kirche schließt sich alsbald der Wahn von der nothwendigen, sichtbaren Repräsentation dieser Einheit; diese findet man in dem vermeintlichen apostolischen Primat des Petrus, was aber einer gesunden Bibelauslegung, der unbefangenen Geschichte des christlichen Alterthums, wie überhaupt dem ganzen Geiste der neutestamentlichen Oekonomie durchaus widerstrebt; dieser weiß nichts von einer cathedra Petri. . . . 333 — 338

Der Wahn wird bald noch ärger, der vorgebliche Primat des Apostels Petrus wird nun für alle Zeiten übertragen auf die ecclesia Romana und deren Bischöfe. Römische Herrschsucht tritt auf in geistlichem Gewande. . . . 338 — 340

Römische Bischöfe nennen sich episcopos episcoporum; Victor i. J. 190. Stephanus nimmt

Seite

schon Appellationen aus Spanien an. Widerstand von Seiten des Irenäus: Dissonantia jejunii non solvit consonantiam fidei; Cyprian und Firmilian. . . . . 340 — 346

II. Kirchenzucht. Ausschließung von der Gemeinde der sichtbaren Kirche und Wiederaufnahme in dieselbe. S. 346 — 359.

Die sichtbare Kirche ist nicht bloß Offenbarerin des Gottesreiches, sondern auch Erzieherin für das Gottesreich, daher in der erscheinenden Kirche stets ächte und unächte Glieder vermischt. Dem menschlichen Gerichte war hier keine Sichtung verstattet, wohl aber, durch Paulus selbst, eine heilsame Kirchenzucht; excommunicatio, poenitentia, absolutio: Ausstoßung, Buße, Wiederaufnahme. . . . . 346 — 352

Unterscheidung der Kirchenlehrer zwischen der Absolution durch den Priester und der Sündenvergebung durch Gott selbst. . . . . 352 — 353

Wie bald verwechselt doch auch hier der Wahn das Aeußere mit dem Inwendigen! Wie bald verleitet der arge Mißverstand der Gewalt zu binden und zu lösen zu einem faulen opus operatum! Der Herr verleiht die Schlüsselgewalt jedem ächten Verkündiger des Evangeliums. 353 — 358

Unterscheidung (nach 1. Joh.) zwischen peccata venialia, und mortalia oder ad mortem, verzeihliche, und Todsünden. Streit zwischen einer strengern und mildern Parthei. . . . . 358 — 359

III. Die Geschichte der Kirchenspaltungen oder Schismata. S. 359—407.

Unterscheidung zwischen Kirchenspaltungen und den eigentlichen Häresieen; diese haben ihren Grund in Lehrverschiedenheit, jene aber in Verschiedenheiten, die sich auf das Aeußerliche der Kirche beziehen. . . . . 359 — 360

Seite

a. **Kirchenspaltung des Felicissimus, ausgehend von der Kirche des proconsularischen Afrika. S. 360—387.**

Cyprians Wahl zum Bischof erweckt den Widerstand einer Parthei, an deren Spitze fünf Presbyterern stehen. . . . . 360 — 361

Cyprian ist, bei all seiner Hirtentreue, doch nicht genug auf seiner Hut gegen die Eingebungen geistlichen Hochmuthes. Er vergißt über dem von Gott eingesetzten Bischof den der Sünde ausgesetzten, schwachen Menschen. . . . . 361 — 364

Novatus, wahrscheinlich Einer der fünf antiecyprianischen Presbyteren, ordinirt eigenmächtig den Felicissimus zum Diakonus. Dieser wird nun Partheigänger. . . . . 364 — 367

Cyprians Entfernung von seiner Gemeinde, und sein strengeres Verfahren gegen die lapsos, (Gefallenen) während der Decianischen Verfolgung, giebt seinen Gegnern Veranlassung, noch heftiger gegen ihn zu machiniren. . . . . 367 — 371

Die lapsi, unterstützt von den Bekennern, (confessores) die ihnen Kirchengemeinschaftsscheine (libellos pacis) ausstellen. Cyprians gerechter Eifer gegen die übertriebene Verehrung vor den Märtyrern: Das Evangelium macht die Märtyrer, nicht die Märtyrer das Evangelium. . . . . 371 — 376

Doch ist Cyprian nicht fest und consequent genug, er respektirt endlich die libellos pacis der confessores. . . . . 376 — 377

Wie nachtheilig wirkt doch immer ein Accordiren mit dem herrschenden Vorurtheil! Die römische Kirche erklärt sich für die mildere Parthei, hinweisend auf den Einen Sündenvergeber. . . . 377 — 379

Cyprian scheint endlich zu siegen, doch wird seine Hoffnung getäuscht durch die Ausübung seiner bischöflichen Gewalt bei einer Kirchenvisitation. Felicissimus sammelt alle lapsos um seine Kirche (vielleicht in monte), und ertheilt ihnen

Seite

ohne Weiteres die Communion; sehr nachtheilig für Zucht und Ordnung. . . . . 379 — 384

Die nordafrikanische Synode, im J. 251, unterdrückt endlich die Spaltung, indem sie, in Beziehung auf die lapsos, einen heilsamen Mittelweg einschlägt; die aufrührerische Parthei erwählt zwar den Fortunatus zum Bischof von Carthago, sucht in Rom Hülfe, aber alle ihre Machinationen scheitern an der Eintracht zwischen Cornelius und Cyprian. . . . . 384 — 387

b. Novatianische Spaltung, hervorgehend aus der römischen Kirche. S. 387—407.

Auch diese Spaltung hat, wie die des Felicissimus, ihren Grund in den verschiedenen Ansichten über das Bußwesen, nur daß jene von der laxeren, diese von der strengeren Parthei ausgeht. Es kommt noch hinzu der Streitpunkt über den Begriff der wahren Kirche. . . . . 387 — 388

Novatians persönlicher Charakter, und dessen Einfluß auf seine Theilnahme an den Streitigkeiten. Der ernste, asketische, gelehrte Novatian, kein Stoiker, wird, nachdem er nach vielen Seelenkämpfen bloß den baptismus clinicorum, — die Krankentaufe durch Besprengung, — empfangen, von Fabianus zum Presbyter ordinirt. Er nimmt die Parthei der Strengeren im Bußwesen; dieß erregt den Widerstreit des Cornelius, zuerst handelt es sich nur um Grundsätze. Novatian nur von reinen Absichten geleitet. . 388 — 394

Novatus, in Carthago den milderen Grundsätzen ergeben, schlägt sich hier zur Parthei der Strengeren, an deren Spitze Novatian, als Bischof, gestellt wird. . . . . 394 — 396

Cornelius, von Novatian als libellaticus (Scheinempfänger) angeklagt; der milde Dionysius. . . . . 396 — 398

Zwei Streitpunkte: Bußwesen und Begriff der wahren Kirche.

a) Novatians Grundsätze über das Bußwesen von seinen Gegnern zwar entstellt, dessen sitt-

Seite

lichen Grundirrthum jedoch Cyprian kräftig widerlegt. . . . . 398 — 403

Doch konnte auch dieser Novatians Grundsätze nicht schlagend genug widerlegen, wegen eigener Unklarheit in der Lehre von dem einigen, objektiven Grund des Vertrauens für alle Sünder in der Aneignung des Verdienstes Christi. . . . . 403 — 404

b) Novation über den Begriff der Kirche: die Kirche hört auf, eine wahre zu seyn, wenn sie Solche, die durch grobe Sünden den Taufbund verletzt, in ihrer Mitte duldet, oder sie wieder aufnimmt; die Novatianer nennen sich daher ausschließlich „οἱ καθαροι“ „die Reinen;“ in praktischer Hinsicht schön und kräftig widerlegt durch Cyprian: der Herr allein hat die Wurfschaufel in seiner Hand. 404 — 405

Doch wegen ihrer dogmatischen Unklarheit, hinsichtlich der Begriffe von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, können die Gegner des Novatianismus den Grundirrthum desselben, der in der Verwechselung eben jener Begriffe seine tiefere Wurzel hatte, nicht kräftig und schlagend genug bekämpfen. Das katholische Kirchensystem geht endlich auch aus diesem Kampfe siegreich hervor. . . . . 405 — 408

Citate der berückſichtigten Stellen alter Dichter zur Bequemlichkeit mancher Leſer überſetzt.

1) S. 31. Naturam frustra expellas furca etc. Hor. Epist. I, 10, 24.

Wie verächtlich ihr
ſie von euch ſtoßt, die ſtärkere Natur
kommt immer unverſehens zurück.

Wieland.

2) S. 34. Sophocl. Antig. 456. 57. Die Stelle dem Sinne nach proſaiſch übertragen.

Die ungeſchriebenen, unwandelbaren Geſetze der Götter, nicht erſt von geſtern und heute ſind ſie, ſondern ewig leben ſie; Niemand kann ſagen, von welchem Zeitpunkt ſie begonnen.

3) S. 242. Ilias. 2, 204. οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη.

Niemals frommt Vielherrſchaft im Volk.

Voß.

Die Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche in den drei erſten Jahrhunderten.

Einleitung.

Allgemeiner Zuſtand der römiſch-griechiſchen und der jüdiſchen Welt in religiöſer Hinſicht, zur Zeit der erſten Erſcheinung und der weiteren Verbreitung des Chriſtenthums.

Im Ganzen verhält ſich die menſchliche Natur, wie ſie ihrem Weſen nach dieſelbe bleibt, ſtets auf gleiche Weiſe zum Chriſtenthum, ihre Grundrichtungen im Böſen wie im Guten bleiben weſentlich dieſelben, wenn ſie gleich nach der Verſchiedenheit der Zeiten unter verſchiedenen Formen ſich würkſam zeigen. Zwar giebt es ſolche Zeitpunkte im Leben der ganzen noch nicht wiedergeborenen Menſchheit, wie im Leben des einzelnen noch nicht wiedergeborenen Menſchen, in welchen das Gottverwandte, andre, in welchen das Ungöttliche der menſchlichen Natur mehr im Groſſen hervortritt; doch kann der tiefer eingehende Beobachter, der ſich nicht durch den in die Augen fallenden Schein täuſchen läßt, Beides in jedem Zeitalter bemerken, die menſchliche Natur wird nimmer ihr Weſen verläugnen. In dem verderbteſten Zeitalter fehlt doch nicht ganz der Gegenſatz des Guten gegen das vorherrſchende Böſe, wie auch in dem durch die herrlichſten Erſcheinungen ausge-

zeichneten Zeitalter der Gegensatz des Bösen gegen das Gute nicht fehlt, theils an demjenigen selbst, was dem oberflächlichen Blick als reine Offenbarung des Guten erscheint, theils in demjenigen, was sich diesem von Außen her entgegenstellt. Für jedes Zeitalter bewährt sich das Christenthum als das einzige Heilmittel, wodurch das Grundübel der menschlichen Natur, welches stets dasselbe bleibt, wenn gleich es bald in offenen bald in verborgenen Ausbrüchen sich äußert, geheilt, die menschliche Natur von ihrem innersten Grunde aus umgebildet, veredelt und verklärt werden kann. In jedem Zeitalter verhält sich daher das Christenthum auf gleiche Weise zu der Verderbniß der menschlichen Natur, welche nur hier ihre gründliche Heilung finden kann. Ueberall bewährt sich der Ausspruch Christi an der menschlichen Natur als wahr, daß Er gekommen, nicht um der Gerechten, sondern um der Sünder, nicht um der Gesunden, sondern um der Kranken willen. So auch, wenn gleich des Hemmenden, welches der anziehenden Kraft, die das Christenthum über die menschliche Natur ausübt, entgegensteht, mehr oder weniger seyn kann; so fehlt es doch nirgend ganz, daß das Christenthum, wenn nur die Verkündiger desselben nicht zu viel von ihrem Eigenen hinzu thun, nicht diese anziehende Kraft des Göttlichen über das Gottverwandte an der menschlichen Natur offenbaren sollte. Es bewährt sich überall, daß zu dem Sohn Gottes Diejenigen kommen, welche der Vater zu ihm zieht, die Schaafe, welche die Stimme ihres sie rufenden Hirten erkennen und ihm folgen. Ferner erscheinen zwar in verschiedenen Zeiten die Hindernisse, welche dieser Einwirkung des Christenthums

auf die menschliche Natur entgegenstehn, als verschieden; aber es zeigen sich doch dabei immer zum Grunde liegend dieselben dem Christenthum entgegenstehenden Richtungen in der menschlichen Natur, welche dasselbe besiegen muß, um in derselben Wurzel fassen zu können. Und wiederum zeigt es sich überall, wie eine jede menschliche Richtung in dem, auf die Entwickelung der ganzen menschlichen Natur berechneten Christenthum ihren Platz finden kann, wie die entgegengesetzten, streitenden Kräfte und Richtungen der menschlichen Natur nur durch das Christenthum mit einander versöhnt werden können. Es bewährt sich hier überall, wie das Christenthum der die ganze Masse der menschlichen Natur zu durchdringen bestimmte Sauerteig ist.

Was nun in der ganzen Kirchengeschichte sich bemerken läßt, tritt besonders in solchen Epochen auffallend hervor, in welchen das Christenthum auf eine besondere Weise mehr im Großen in's Leben der Menschheit eingreift, und dies zeigt sich besonders in dem Zeitraum, in dem das Christenthum zuerst als das Umbildungs- und Heilmittel der menschlichen Natur in dem Leben der Menschheit sich offenbarte; denn die unsichtbare Hand, welche alle Fäden in dem Entwickelungsgange der Menschheit leitet, hatte nach dem durch unendliche Weisheit berechneten Plane, alle Fäden des Entwickelungsgangs in dem Theile der Menschheit, in welchem zuerst das Christenthum Wurzel fassen, und von dem einst die Bildung der übrigen Menschheit ausgehen sollte, so geleitet, daß sie gerade jetzt durch die Gewalt des Christenthums zusammengefaßt und in Ein Gewebe zusammengeflochten werden sollten. Die Betrachtung dieses ersten Zeitalters läßt uns

erkennen, wie dasselbe besonders eines gründlichen Heilmittels für die Uebel der menschlichen Natur sich bedürftig zeigte, wie hier besonders der Mangel dessen sich fühlen ließ, was die religiös-sittlichen Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedigen konnte, wie gerade nur das Christenthum dies leisten konnte, wie eine ihrer selbst sich nicht bewußte Sehnsucht nach einer solchen Religion erregt, wie der geistige Boden für eine solche Religion gerade am meisten empfänglich gemacht worden, wie aber auch gewaltige Hindernisse von eigenthümlicher Art der Aufnahme des Christenthums in diesem Zeitalter entgegenstanden, wie eine Religion von der Art der christlichen weder aus einer einzelnen, der in diesem Zeitalter vorhandenen religiösen Geistesrichtungen, noch aus einer Mischung derselben hervorgehen konnte, wie aber wohl die entgegengesetzten religiösen Geistesrichtungen dieser Zeit durch das Christenthum gereinigt, verklärt, mit einander versöhnt und verbunden werden konnten. Wir wollen zuerst auf die römisch-griechische Heidenwelt unsern Blick werfen.

Religiöser Zustand der römisch-griechischen Heidenwelt.

Erst durch das Christenthum ist Religion als objektive Wahrheit in einer von allen besondern menschlichen Bildungsformen unabhängigen, selbstständigen Lehre, welche die Bedürfnisse der religiös-sittlichen Menschennatur als solche zu befriedigen bestimmt ist, und in der menschlichen Natur überall ihren Anschließungspunkt finden kann, gegeben worden. Die Religionen des Alterthums hingegen bestanden aus mancherlei verschiedenartigen, durch die Kunst der Gesetzge-

ter, oder nach und nach in der Länge der Zeit durch das Gepräge der Volkseigenthümlichkeiten zu Einem Ganzen zusammengeschmolzenen Elementen: in's Mythische ausgebildete religiöse und geschichtliche Ueberlieferung, in Bildern ausgeprägte religiöse Gefühle oder Ideen, vermischt mit mannigfachen Dichtungen einer rohen oder, wenn auch von der Idee des Schönen, doch nicht von der Idee des Heiligen beseelten Einbildungskraft, alles dies verflochten in die gesellschaftlichen Einrichtungen, Sitten und Verhältnisse, so daß der religiöse Stoff aus dieser Mischung nicht mehr rein gesondert, von dem eigenthümlichen Volksleben und dem eigenthümlichen politischen Charakter, mit dem er sich verschmolzen, nicht mehr losgemacht werden konnte. Es gab keine Religion der Menschheit, sondern nur Volksreligionen. Das Göttliche erschien hier nicht als das über die Natur Erhabene, Freie, das was die Natur beherrschen, in dem Menschen die Natur umbilden und verklären sollte; sondern das Göttliche wurde zum Natürlichen herabgezogen und demselben dienstbar gemacht. Die dem menschlichen Geist einwohnende Idee des Göttlichen wurde nicht als Offenbarung eines über die Natur erhabenen, freiwaltenden, allmächtigen und heiligen Gottes anerkannt, und als ein zu Ihm hinweisender Fingerzeig angenommen; sondern auf die großen Massen, Kräfte und Erscheinungen der Natur, welche, wohlthuend oder schreckend, auf den schwachen Menschen einwürkten, endlich auf alles, was in der Geschichte, was in der inneren Geistes- oder Gemüthswelt, oft ohne Rücksicht auf sittlichen oder unsittlichen Charakter, groß erschien, übertragen. Durch dies Princip der Naturvergötterung, nach *welchem jede auch*

unsittliche Aeußerung gewaltiger roher Kraft unter die Gegenstände religiöser Verehrung aufgenommen werden konnte, mußte daher die aus dem menschlichen Gewissen durchstrahlende Idee des Heiligen immer mehr in den Hintergrund zurückgedrängt oder verdunkelt werden. So lange, als eine gewisse Einfalt der Sitten und des Lebens unter einem Volke bestand, so lange das Staats- und Familienleben in seiner Reinheit und Kraft war, konnte auch die in alle gesellschaftliche Einrichtungen verflochtene Religion lebendig erhalten werden, und das durch das Staats- und Familienleben erregte sittliche Gefühl konnte auch an den religiösen Stoff in der Volksreligion sich anschließen und denselben veredeln. Wie dies besonders bei den Römern in den Zeiten der blühenden Republik der Fall war, da zumal in der römischen Religion bei allem peinlichen Aberglauben mehr eine politisch-sittliche, als, wie bei den Griechen, eine künstlerisch-ästhetische, in den Naturreligionen der Sittlichkeit besonders leicht gefährliche, Richtung vorherrschte [1]). Die alten Gesetzgeber wußten es wohl, wie eng die Erhaltung der eigenthümlichen Staatsreligion mit der Erhaltung des eigenthümlichen Volkscharakters, der bürgerlichen und häuslichen Tugend zusammenhing. Sie erkannten es wohl, daß wenn dies Band einmal aufgelöset war, es durch keine Macht wiederhergestellt werden konnte. Daher, wie besonders in Rom, wo überall der politische Gesichtspunkt vorherrschte, die Wachsamkeit über die pünktlichste Beobachtung der herkömmlichen Religionsgebräuche und die ängstliche Abwehrung alles Fremden im Cultus.

1) Vergl. die merkwürdige Aeußerung des Dionysius von Halikarnaß über den Unterschied der römischen und der griechischen Religion. Archaeol. Lib. II. c. 18.

Stets mußten nachdenkende Männer zu der Einſicht gelangen, daß in der überlieferten Volksreligion Wahres und Falſches mit einander vermiſcht ſey. Das Bewußtſeyn ihrer religiöſen Natur mußte, durch ihre Vernunft entwickelt, ſie die zum Grunde liegenden religiöſen Ideen von der Miſchung des Aberglaubens unterſcheiden lehren. Der Glaube an Einen göttlichen Grund alles Daſeyns iſt tief gegründet im Weſen der menſchlichen Natur, es iſt dem menſchlichen Bewußtſeyn unverläugbares Bedürfniß, von der Vielheit zur Einheit aufzuſteigen. In der polytheiſtiſchen Volksreligion ſelbſt trat dies hervor, wie in der Idee von einem höchſten Gott — einem Vater der Götter, es ſich zeigt. Bei denen, welche der Betrachtung göttlicher Dinge und dem Nachdenken über ſolche ihr Leben gewidmet hatten, mußte dieſe Idee einer urſprünglichen Einheit klarer hervortreten, und Mittelpunkt ihres religiöſen innern Lebens und Denkens werden. So ging neben dem Polytheismus der Volksreligion immer eine gewiſſe Einheitslehre her, wenn gleich gewöhnlich auch dieſe Einheitslehre über das Princip der Naturreligion ſich nicht erheben konnte. Gewöhnlich trat dieſes nur mit einer andern Richtung, in einer andern Form aufgefaßt, dem Polytheismus der Volksreligion an die Seite, — hier die Natur mehr von der Seite der Vielheit der in ihr würkenden Kräfte, — dort mehr von der Seite der in der Würkſamkeit dieſer Kräfte ſich offenbarenden Einheit aufgefaßt. Auf alle Fälle erſchien die Idee von dieſem Einen als etwas zu Abſtraktes und Erhabenes, als daß ſie dem Bewußtſeyn der rohen, ſinnlichen Menge nahe gebracht werden konnte. Die Einbildungskraft der Menge ſollte ſich mit

der Vielheit der aus jenem höchſten Einen ausgefloſſenen Mächte und Kräfte beſchäftigen, zu dem Einen Urweſen ſollte ſich nur die Betrachtung einer geringen Zahl der Geiſtesmenſchen, der geweihten Führer des in den religiöſen Angelegenheiten unmündigen Volks, erheben können; — der Eine Gott nur der Gott der Weiſen. So ſagte Plato im Geiſt der ganzen alten Welt, daß der Vater des Alls ſchwer zu finden, und daß es unmöglich ſey, ihn, wenn man ihn gefunden, Allen bekannt zu machen; (ſo denken noch jetzt die Braminen Oſtindiens.) Mit dieſer Einheitslehre war eine geiſtigere Auffaſſung der ganzen Religion verbunden, beides als eſoteriſche Lehre, neben der exoteriſchen, ſymboliſchen Volksreligion. Alle rein geiſtige Religionserkenntniß betrachtete man nur als Eigenthum einer kleinen Zahl der Geweihten, es ſchien unmöglich, dieſe der Menge mitzutheilen, zu welcher man nicht bloß die niedrigen Volksklaſſen zählte, ſondern überhaupt alle diejenigen, welche mit einer praktiſchen Thätigkeit ſich beſchäftigten. Allerdings ſetzte die geiſtige Religionserkenntniß, um gefaßt, um richtig verſtanden und heilſam angewandt zu werden, ſchon eine gewiſſe Stufe geiſtiger Bildung, eine gewiſſe Richtung des ganzen inneren Lebens, der ganzen Denkart voraus, und es war kein Mittel vorhanden, um eine ſolche hervorzubringen, um ſo auf den innerſten Grund und Mittelpunkt der menſchlichen Natur einzuwürken. Es war daher die herrſchende Idee der denkenden Männer des Alterthums, von der alle religiöſe Geſetzgebungen ausgingen, daß der Menge nicht die reine religiöſe Wahrheit, ſondern daß nur eine Miſchung von Dichtung und Wahrheit ihr gegeben werden könne, um die religiöſen Ideen auf ſolche

Weise darzustellen, daß sie auf die sinnlichen Menschen Eindruck machen könnten. Der Grundsatz von einer sogenannten fraus pia war in der Gesetzgebung des Alterthums durchaus herrschend. Der große Geschichtschreiber Polybius sagt B. 16. C. 12.: „Insofern es dazu dient, die Frömmigkeit unter der Menge zu erhalten, muß man einigen Geschichtschreibern verzeihen, wenn sie Wundermärchen erzählen.“ Da derselbe Polybius in der in alle öffentliche und Privatverhältnisse der Römer verflochtenen Religion, in dem damit zusammenhängenden Aberglauben der Römer den vornehmsten Grund der Treue und der Redlichkeit, wodurch sie sich im Verhältnisse zu andern Völkern auszeichneten, die Quelle der Wohlfahrt ihres Staates sah, so vertheidigt er daher die römischen Gesetzgeber gegen den Vorwurf, daß sie so viel Aberglauben unter die Menschen gebracht hätten, und sagt: „Wenn man einen Staat aus lauter Weisen bilden könnte, bedürfte es vielleicht solcher Mittel nicht. Da aber alles Volk leichtfertig ist und voll böser Begierden, so bleibt nichts übrig, als durch die Furcht vor etwas Unsichtbarem und durch solche Schreckmittel (τοις ἀδηλας φοβοις και τη τοιαυτη τραγωδια) die Menge im Zaum zu halten“ (VI, 56.). Richtig erkannte hier der mit natürlichem Auge tief blickende Betrachter der menschlichen Natur, dem nur das Licht göttlicher Weisheit fehlte, daß die irdische Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft nicht als etwas Selbstständiges sich erhalten könne, wenn sie nicht durch ein höheres, die menschlichen Dinge mit dem Himmel verknüpfendes Band zusammengehalten werde; aber wie elend wäre die menschliche Natur, wenn dies Band nur durch die Lüge geknüpft

werden könnte, wenn es der Lüge bedürfte, um den größten Theil der Menschen vom Bösen zurückzuhalten! Und was sollte die Religion hier würken? Nicht im Innern dem Menschen heilige Gesinnung mittheilen; sondern nur die Ausbrüche des vorhandenen Bösen durch die Gewalt der Furcht hemmen. Die Lüge, die sich nicht willkürlich der menschlichen Natur aufdringen läßt, hätte auch nimmer diesen Einfluß erlangen können, wenn nicht durch sie hindurch eine ihre Macht über die menschliche Natur geltend machende Wahrheit gewürkt, wenn nicht der Glaube an einen verborgenen Gott, von dem sich der Mensch überall abhängig, zu dem er sich hingezogen fühlt, der Zug zu einer unsichtbaren Welt hin, der dem menschlichen Gemüthe eingepflanzt ist, auch durch die Verhüllung des Aberglaubens hindurch hätte würken können. Wie wenig konnte auf diesem Standpunkte bei allem Scheine politischer Freiheit im Alterthume eine freie Entwickelung der geistigen und sittlichen Kräfte, wie sie die menschliche Natur verlangt, statt finden, wenn der größte Theil der Menschen, in dem Aberglauben hingegeben, von einigen Wenigen, die das Monopol der Wahrheit hatten, mit Lügen sich mußte zügeln lassen! Und diese über die Menge sich erhaben glaubenden Weisen selbst, die solcher Schreckmittel nicht bedurften, welche einsahen, daß der Mensch nur in der sittlichen Ordnung glücklich werden könne, welche Lust hatten an dem heiligen Gesetz um seiner selbst willen nach dem inwendigen Menschen, konnten sie denn, sich aufrichtig prüfend, sagen, daß ihr Inneres mit diesem Gesetze übereinstimmte, empfanden sie in ihrem Innern nichts von jener Macht des Bösen, deren durch keine verfeinernde Bildung

gehemmte Ausbrüche unter der Menge sie durch eine höhere Gewalt glaubten zügeln zu müssen. Vergleichen wir mit diesem Ausspruche des Polybius die Aeußerungen einiger denkenden Männer in dem Jahrhundert der Erscheinung des Christenthums selbst. Der Geograph Strabo (cfr. Lib. I. c. 2.) meint, daß die Mythen wie für die Kinder so auch für die Ungebildeten und Unwissenden, welche wie die Kinder seyen, erfordert würden, und so auch für diejenigen, die nur eine mittelmäßige Bildung hätten (πεπαιδευμενοι μετριως), denn auch bei diesen habe die Vernunft nicht Kraft genug, und sie seyen noch nicht fähig, von der aus den Kinderjahren mitgebrachten Gewohnheit sich frei zu machen. Freilich eine traurige Lage des Menschen, wenn der Same des Heiligen, der sich in dem ganzen Leben nur fortentwickeln sollte, nicht schon in das Gemüth des Kindes gestreut werden konnte, wenn die reife Vernunft zerstören mußte, was im Kindesalter gepflanzt worden, wo nicht die heilige Wahrheit von dem ersten Aufstrahlen des kindlichen Bewußtseyns an die Grundlage der ganzen Lebensentwickelung bilden konnte! Er fährt sodann fort: „Der große Haufe der Städtebewohner wird durch die angenehmen Mythen zum Guten angetrieben, wenn sie die Dichter fabelhafte Großthaten erzählen hören, wie die Kämpfe des Herkules oder Theseus, oder von den Göttern ausgetheilte Ehrenbezeugungen, oder wenn sie Gemälde oder Bildsäulen sehen, die solche mythische Begebenheiten darstellen, und sie werden vom Bösen abgeschreckt durch Erzählungen oder Gemälde von den Strafen der Götter; denn den großen Haufen der Weiber und die ganze gemeine Volksmenge kann man nicht durch philosophische

Gründe zur Frömmigkeit führen; sondern es bedarf dazu auch des Aberglaubens, und dies kann ohne Wundermärchen nicht geschehen" [1]). So unterschieden die denkenden römischen Staatsmänner zur Zeit der Erscheinung des Christenthums, wie Varro, zwischen einer theologia philosophica und einer, mit derselben im Grunde in Widerspruch stehenden theologia civilis, wie Cotta bei Cicero, was Ueberzeugung des Cotta, und was Ueberzeugung des Pontifex sey. Der Philosoph verlangt in der Religion eine durch Gründe bewährte Ueberzeugung, der Bürger, der Staatsmann folgt der Ueberlieferung der Väter ohne Gründe. Sey es nun, daß die theologia civilis und die theologia philosophica so neben einander hergingen, ohne daß man sich den Widerspruch zwischen beiden klar machen wollte, daß der Bürger und der Staatsmann, der Philosoph und der Mensch in derselben Person neben einander bestehn sollten mit widersprechender Denkart, — welcher Zwiespalt in demselben Menschen freilich etwas sehr Unnatürliches ist —, so daß man etwa sagte: die philosophirende Vernunft führt zwar zu einem andern Resultat, als das was durch die Staatsreligion festgesetzt ist; aber für das Letztere spricht das Glück, welches der Staat bei der Ausübung der von den Vätern überlieferten Religion genossen. Mögen wir der Erfahrung folgen, auch wo wir nicht begreifen können. So spricht sich Cotta aus, so viele gebildete Römer zu jener Zeit, (s. unten) mehr oder weniger aufrichtig. Oder daß man diesen Widerspruch offen aussprach und kein Bedenken trug, der theologia philosophica

1) S. den Gegensatz unten bei den ersten Würkungen des Christenthums.

die reine Wahrheit zuzueignen, die theologia civilis bloß für Sache der Politik zu erklären, wie Seneka in ſeinem Buche contra superstitiones, indem er ſagt: „Jenen ganzen gemeinen Haufen der Götter, welchen in einem langen Zeitraum ein vielfältiger Aberglaube zuſammengebracht hat, werden wir in dem Sinne anbeten, daß wir eingedenk bleiben, die Verehrung derſelben gehöre vielmehr zur Sitte als zur Sache. — Alles dies wird der Weiſe beobachten, als etwas durch die Geſetze Gebotenes, nicht als etwas den Göttern Angenehmes.“ Wie traurig für den Weiſen, wenn er ein menſchliches Herz hatte, kalt als Heuchler da ſtehn zu müſſen, wo die Menſchen in der höchſten und heiligſten Angelegenheit ihres Herzens verſammelt waren! „Er erheuchelt — wie Plutarch aus der Fülle eines frommen Herzens ſagt (non posse suaviter vivi sec. Epicur. c. 22.) — Gebet und Anbetung, aus Furcht vor der Menge, und er ſpricht Worte aus, die ſeiner Ueberzeugung entgegen ſind, und indem er opfert, erſcheint ihm der ſchlachtende Prieſter nur wie ein Koch.“

In dem weniger beweglichen Orient, wo überall mehr das Leben der Ruhe vorherrſcht, mehr die Richtung einer myſtiſchen Contemplation der ſymboliſchen Volksreligion, — ſie vergeiſtigend, — zur Seite als eine ſich ſelbſtſtändig entwickelnde Verſtandesbildung derſelben entgegen trat, konnte viele Jahrhunderte hindurch eine eſoteriſche und eine exoteriſche Religion neben einander ſich unverändert fortpflanzen. Anders bei der beweglicheren Bildung des Occidents. Hier mußte die ſelbſtſtändig fortgehende Verſtandesentwickelung mit der Volksreligion in offnen Kampf gerathen, und

wenn die Verſtandesbildung ſich weiter verbreitete, mußte auch der Unglaube an die Volksreligion weiter um ſich greifen, und bei der Berührung zwiſchen dem Volke und den gebildeten Ständen mußte dieſer Unglaube zuletzt auch unter dem Volke Eingang finden, zumal da, ſobald jene Einſicht in die Richtigkeit der Volksreligion ſich weiter verbreitete, natürlich viele ſeyn mußten, welche ihre neue Aufklärung nicht mit jener Vorſicht der Aelteren vor der Menge verborgen hielten, ſondern ſich wohl gar gedrungen fühlten, ihr ſchnell neue Anhänger zu verſchaffen, ohne den Schaden zu berechnen, den ſie ſtiften konnten, ohne ſich zu fragen, ob ſie dem Volke ſtatt des Grundes der Ruhe unter den Stürmen des Lebens, ſtatt der Quelle des Maßes im Unglück, ſtatt des Gegengewichts gegen die Gewalt der wilden Begierden und Leidenſchaften, etwas Anders geben könnten. Gegen ſolche ſprach ſchon anderthalb Jahrhunderte vor Chriſti Geburt Polybius: „Die Alten ſcheinen mir nicht ohne guten Grund die Ideen von den Göttern und die Vorſtellungen von den Dingen der Unterwelt unter die Menge gebracht zu haben, vielmehr ſcheinen mir unſre Zeitgenoſſen ohne guten Grund und auf eine unverſtändige Weiſe dieſe Meinungen zu verbannen.“ Wie mit dem ſteigenden Luxus eine oberflächliche Bildung ſich unter den Römern immer weiter verbreitete, die alte Einfalt der Sitten immer mehr verſchwand, die alten Bürgertugenden und die alte Verfaſſung und Freiheit hinſanken, Sittenverderbniß aller Art und Knechtſchaft darauf folgten, zerriß auch das Band, wodurch die alte Staatsreligion bisher in dem Volksleben gehalten worden. Diejenigen unter den philoſophiſchen Denkarten der Griechen, welche

leichtfertig über göttliche Dinge aburtheilten, oder welche alle objektive Wahrheit ganz läugneten, welche nichts als den Sinnengenuß dem Menschen übrig ließen, wie der Epikureismus und der Skepticismus, konnten am leichtesten und allgemeinsten Eingang finden, weil sie dem herrschenden, leichtfertigen, auf das Irdische gerichteten Sinn am meisten zusagten, und sie beförderten wiederum diesen nur noch mehr. Die alte Religion konnte vor dem prüfenden Verstande nicht bestehn, es konnte dem Witze Derer, denen nichts heilig war, denen der Sinn für etwas Göttliches fehlte, wie einem Lucian, leicht werden, mit dem abgeschmackten, sich selbst widersprechenden Volksaberglauben alle Religion lächerlich zu machen. Man sah unter den Religionssystemen der verschiedenen Völker, welche damals in dem großen römischen Weltreiche mit einander in Berührung kamen, nur lauter Gegensatz und Streit. Die philosophischen Systeme zeigten auch nur Streit der Meinungen und ließen denjenigen, der im sittlichen Bewußtseyn kein Criterium für die Wahrheit fand, daran verzweifeln, daß es ein solches gebe. In diesem Sinne, als Repräsentant der Denkart vieler vornehmen und gebildeten Römer, that Pilatus, alle Begeisterung für Wahrheit verspottend, die sarkastische Frage: was ist Wahrheit? — Manche begnügten sich mit einem gewissen flachen, todten Deismus, der sich gewöhnlich zu bilden pflegt, wo das religiöse Volksleben erstorben ist, wo das Bedürfniß nach einer lebendigen Verbindung mit dem Himmel fehlt, eine Denkart, welche zwar das Daseyn einer Gottheit nicht läugnet, aber diese doch so viel als möglich in die Ferne und in den Hintergrund treten läßt, eine müßige Gottheit, die Alles gehn läßt, wie

es geht, so daß aller Glaube an eine innigere Verbindung dieser Gottheit mit den Menschen, an eine Mittheilung derselben an die Menschen, alles Forschen darnach, als Wahn und Schwärmerei erscheint. Die Welt und die menschliche Natur bleiben wenigstens von Gott leer. Der Glaube an Gott, wenn man so etwas Glauben nennen darf, bleibt hier etwas Todtes und Unfruchtbares, was auf das Leben des Menschen keinen Einfluß ausübt. Der Mensch ist selbstständig wie sein Gott, schafft sich für sich selbst seine Welt, ohne an seinen Gott weiter dabei zu denken. Wenn er auch, durch seine sittliche Natur getrieben, — nach dem inwendigen Menschen — an dem Gesetz Gottes Freude hat und dasselbe zu erfüllen strebt; so erscheint ihm doch weder das Gute noch das Böse in Beziehung auf Gott, außer etwa insofern er denkt: durch Gutes thun, werde ich seyn wie Gott. Der Glaube an Gott würkt hier weder eine Begeisterung für das Ideal der Heiligkeit, dessen Anschauung dem Menschen zugleich die Verderbniß seiner eignen, mit diesem Ideal in Widerspruch stehenden Natur aufdeckt, noch Bewußtseyn der Schuld, durch welche der Mensch, Gottes Heiligkeit in seinem Gewissen anschauend, sich von Gott entfremdet fühlt, noch theilt dieser Glaube belebende Kraft zur Heiligung mit. Es fällt dem Menschen die Frage gar nicht auf: Wie kann ich mich, unrein wie ich bin, dem heiligen Gott nahen, vor ihm bestehn, wenn er mich richtet nach dem heiligen Gesetz, das er selbst meinem Gewissen eingeschrieben? Was soll ich thun, um von der Schuld, die mich drückt, frei zu werden, die Gemeinschaft mit ihm wieder zu erlangen? Solche Fragen aufzuwerfen, erscheint dieser Denkart schon als Schwärmerei, als Anthropopathismus,

mus, denn indem sie die Vorstellungen der abergläubischen Menge von Zorn der Götter, von Strafen der Unterwelt verspottet, verkennen, daß der Aberglaube doch ein wahres, unverläugbares Bedürfniß in der menschlichen Natur voraussetzt, das ihm Eingang verschafft, das er nur mißversteht, eine zum Grunde liegende, unverläugbare Wahrheit, die er nur mißversteht und entstellt, — verwirft sie alle Ideen von einem Zorne Gottes, einem Gerichte Gottes, Strafen Gottes als beschränkt menschliche Vorstellungen. Das war wohl die Denkart eines Lucian. Und Justinus M. sagt von den Philosophen seiner Zeit: „Die Meisten denken jetzt gar nicht daran, ob Ein Gott sey, oder ob mehrere Götter seyen, ob es eine Vorsehung gebe, oder ob keine, als ob diese Erkenntniß zur Glückseligkeit nichts beitrage. Sie suchen vielmehr auch uns zu überzeugen, daß die Gottheit zwar für das All und für die Gattungen sorge: nicht so aber für mich und dich und die einzelnen Menschen. Wir brauchten daher auch gar nicht zu ihm zu beten, denn alles wiederhole sich nach den unabänderlichen Gesetzen eines ewigen Kreislaufs“ [1]). Lebendigere und tiefere Geister, welche in der Welt einen alles beseelenden, unendlichen Geist ahnten, fielen in einen diesem, Gott von der Welt zu fern haltenden Deismus gerade entgegengesetzten Abweg eines Gott und die Welt vermischenden Pantheismus, der dem suchenden Herzen eben so wenig Trost und Ruhe geben konnte. Die Betrachtung der Natur erfüllte sie mit der Ahnung eines nicht nach der menschlichen Beschränktheit zu beurtheilenden, unendlichen, allmächtigen

1) Dial. c. Tryph. Iud. p. 218.

Geiſtes. Aber dieſes Gefühl wurde für ſie nichts Stärkendes, Aufrichtendes, Belebendes, ſondern etwas Niederſchlagendes, denn es ſchloß ſich daran das Gefühl der eignen Beſchränktheit und Nichtigkeit, und es war ihnen kein Vermittelungspunkt für dieſe einander entgegenſtehenden Anſchauungen und Gefühle gegeben. Es erſchien ihnen nur die Kluft zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Sterblichen und dem Ewigen, dem allmächtigen und dem ſchwachen, armſeligen Weſen — und kein Mittel, jene Kluft auszufüllen. Sie ahnten nur einen unendlich über den gebrechlichen Menſchen erhabenen, nicht einen ihm verwandten, ihn zu ſich hinziehenden, ſich zu ihm herablaſſenden Gott. Nur die Größe, nicht die Heiligkeit, nicht die Liebe Gottes erfüllte ihre Seele. Als den Repräſentanten dieſer tiefer fühlenden und forſchenden, aber troſtloſen Menſchen können wir den ältern Plinius betrachten. Der Polytheismus erſcheint ihm nur als eine Erfindung der menſchlichen Schwäche, da die Menſchen nicht im Stande waren, den ganzen Begriff der Vollkommenheit aufzufaſſen und feſt zu halten, zerlegten ſie ihn in ſeine einzelne Theile. Sie machten ſich verſchiedene Ideale, als Gegenſtände ihrer Anbetung, jeder machte ſich einen Gott, wie er deſſen gerade beſonders bedurfte. Wie das Bedürfniß der Schwäche, dichtete auch die Furcht Gottheiten; was Gott iſt, wenn er anders von der Welt verſchieden iſt, kann kein menſchlicher Verſtand erkennen. Aber ein thörichter, von der menſchlichen hülfsbedürftigen Schwäche und dem menſchlichen Hochmuth erſonnener Wahn iſt es, daß ein ſolcher unendlicher Geiſt, wer er ſeyn möge, um die armſeligen Angelegenheiten der Menſchen ſich bekümmern ſollte. Die Eitelkeit des Men-

schen, sein unersättliches Verlangen nach Daseyn, hat auch noch ein Leben nach dem Tode gedichtet. So haben die Wünsche des Menschen bei dem Gefühl seiner Gebrechlichkeit doch keine Gränzen. Ein Wesen voller Widersprüche, das unglückseligste unter allen Geschöpfen, insofern die übrigen Geschöpfe doch keine über die Schranken ihrer Natur hinausgehenden Bedürfnisse haben. Der Mensch voll in's Unendliche gehender Wünsche und Bedürfnisse, die nicht befriedigt werden können. Seine Natur eine Lüge, die größte Unseligkeit mit dem größten Hochmuth [1]). Doch die Geschichte aller Zeiten beweiset es, daß der Mensch das seiner Natur eingepflanzte Bedürfniß nach Religion nicht lange ganz verläugnen kann. Wenn der Mensch, ganz nur dem Irdischen hingegeben, den Sinn für das Göttliche in seiner Natur lange ganz unterdrückt, von den göttlichen Dingen sich eine Zeit lang ganz entfremdet hat, machen diese dann mit desto größerer Gewalt ihre Rechte über die menschliche Natur geltend. Der Mensch fühlt, daß seinem Innern etwas fehlt, was ihm durch nichts anders ersetzt werden kann, er empfindet die Leerheit seines Innern, welches nimmer durch das Irdische befriedigt werden, nur in dem Göttlichen, seiner Bestimmung gemäß, Befriedigung und Beseligung finden kann, — eine unwiderstehliche Sehnsucht treibt ihn, die verlorne Verbindung mit dem Himmel wieder zu suchen. Die Zeiten der Herrschaft des Unglaubens sind, wie die Geschichte lehret, auch stets Zeiten irdischer Drangsale, denn die sittliche Verderbniß, welche den Unglauben begleitet, zerstört auch nothwendig alle Grund-

1) Plin. hist. nat. Lib. II. c. 7. Lib. VII. Prooem. c. 7.

lage irdiſcher Wohlfahrt. So war auch jene Zeit der Verbreitung des Unglaubens im römiſchen Staate, die Zeit des Untergangs bürgerlicher Freiheit, die Zeit der öffentlichen Leiden unter der Herrſchaft grauſamer Despoten. Die Folgen des Uebels führen aber zugleich zur Heilung deſſelben: denn der Menſch wird durch die äußere Noth zum Bewußtſeyn ſeiner Schwäche, ſeiner Abhängigkeit von einer höheren als irdiſchen Macht gebracht und, von menſchlicher Hülfe verlaſſen, hier Hülfe zu ſuchen genöthigt. Der Menſch wird veranlaßt, ſein Unglück als Strafe eines höheren Weſens anzuſehn und nach den Mitteln zu ſuchen, wodurch er ſich der Gnade deſſelben wieder verſichern könne. Er ſieht ſehnſuchtsvoll zurück in die Zeiten, da die Väter in dem alten Glauben ſo glücklich waren. Dies war damals bei Vielen der Fall. Sie verglichen dieſe unglückliche Zeit mit der Zeit der Blüthe des römiſchen Staats, und ſie glaubten den Grund dieſer Verſchiedenheit darin zu finden, daß damals die das römiſche Reich ſchützenden Götter fromm verehrt, jetzt hingegen vernachläſſigt wurden. Sie ſahen den Streit der philoſophiſchen Syſteme unter einander, welche, Wahrheit verſprechend, Ungewißheit und Zweifel nur vermehrten; alles dies führte ſie zurück zur äußerlichen Autorität der alten Religion, bei der die Völker von Zweifeln frei waren und ſich ſo wohl befanden. Dieſe Anſicht war es, welche zuerſt dem um ſich greifenden Unglauben, nachher dem Chriſtenthum ſich entgegenſtellte. So ſchließt der Heide Caecilius bei dem Minucius Felix, nachdem er den Streit und die Ungewißheit der Syſteme menſchlicher Philoſophie geſchildert, das Ungewiſſe der menſchlichen Dinge überhaupt, die Zweifel an einer Vorſehung, die aus dem

Anblick des Unglücks der Tugendhaften, des Glücks der Lasterhaften, einem in dem öffentlichen Leben dieser verderbten Zeit des Despotismus nicht seltenen Anblick, hervorgingen, — er schließt daraus mit diesen Worten [1]): „Um wie viel ehrwürdiger und besser ist es also, die Lehre der Väter als Wegweiserin zur Wahrheit anzunehmen, — die überlieferten Religionen zu verehren? die Götter anzubeten, welche man von den Vätern hoch zu fürchten erzogen worden, noch bevor man sie recht kennen konnte? Ueber die Gottheiten nicht ein eigenes Urtheil zu fällen, sondern den Vätern zu glauben, welche in dem Kindesalter der Menschheit, bei der Geburt der Welt selbst gewürdigt wurden, die Götter zu ihren Freunden oder zu ihren Königen zu haben." Das Bedürfniß nach einer Verbindung mit dem Himmel, von dem man sich entfremdet fühlte, die Unzufriedenheit mit einer kalten, traurigen Gegenwart verschaffte desto leichter den Schilderungen der Mythen von einer goldnen Zeit, in welcher Götter und Menschen in innigerer Verbindung mit einander lebten, Glauben; mit Sehnsucht sahen warme Gemüther dahin zurück. Freilich lag diesem Glauben, dieser Sehnsucht eine große Wahrheit zum Grunde, die man erst durch das Christenthum recht verstehn lernen konnte, diese Sehnsucht war eine Hinweisung auf das Christenthum. Pausanias, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schrieb, sagt, nachdem er einen alten Mythus angeführt (Lib. VIII. c. 2.): „Die damaligen Menschen waren wegen ihrer Gerechtigkeit und Frömmigkeit Gastfreunde und Tischgenossen der Götter, und wenn sie gut waren, traf sie

1) Vergleiche Tacit. Annal. Lib. VI. c. 22. c. 6.

offenbar Ehre von den Göttern, und auf gleiche Weiſe, wenn ſie Unrecht thaten, der Zorn der Götter. Dann wurden auch damals Götter aus den Menſchen, welche noch jetzt dieſe Ehre genießen. So kann man auch glauben, daß ein Lykaon in ein Thier, die Niobe des Tantalus in einen Stein verwandelt wurde. Zu meiner Zeit aber — denn das Böſe hat den höchſten Gipfel erreicht, und hat ſich über alles Land und in alle Städte verbreitet — iſt Keiner mehr aus einem Menſchen ein Gott geworden, außer dem Namen nach und aus Schmeichelei gegen die Macht (die Vergötterung der Kaiſer), und dem Böſen ſteht der Zorn der Götter erſt ſpäter, und nachdem ſie von hier abgeſchieden, bevor. Vieles aber, was vor alter Zeit ſich zugetragen und was noch geſchieht, haben diejenigen, welche zu dem Wahren Falſches hinzuſetzten, für die Menge unglaublich gemacht." Nachdem Dionyſius von Halikarnaß, der nur wenige Jahre vor Chriſti Geburt ſchrieb, die Erzählung von der Offenbarung der Unſchuld einer falſch angeklagten Veſtalin durch eine beſondere höhere Fügung angeführt hat, ſetzt er hinzu: „Diejenigen, welche den gotteslängneriſchen Philoſophieen ergeben ſind, wenn man ſolche Philoſophieen nennen ſoll, welche alle Erſcheinungen der Götter, die unter Hellenen oder Barbaren geſchehn ſeyn ſollen, verſpotten, würden auch aus dieſen Geſchichten, indem ſie dieſelben von menſchlicher Prahlerei ableiten, großes Gelächter machen, als ob keiner der Götter ſich um irgend einen Menſchen bekümmerte; wer aber den Göttern die Fürſorge für die Menſchen nicht abſpricht, ſondern glaubt, daß die Götter wohlwollend gegen die guten, und zürnend gegen die ſchlechten Menſchen ſeyen, der wird auch dieſe Er-

schimungen nicht für unglaublich halten [1]). Es liegt aber in der Natur der Sache, daß für eine Religion, zu welcher man sich nur in der Noth, in der Angst vor dem Abgrunde des Unglaubens hinflüchtete, welche für die Entwickelung der menschlichen Natur nicht mehr paßte, und in welche diese doch wieder hineingezwängt werden sollte, desto leichter ein fanatischer Eifer, da durch die Heftigkeit der Leidenschaft die innere Lüge sich verbarg, entstehen konnte; daß man alle Gewalt und Kunst anwenden mußte, um dasjenige noch aufrecht zu erhalten, was einmal durch seine innere Ohnmacht zu sinken und zusammenzustürzen im Begriff war, um dasjenige zu vertheidigen, was sich selbst durch seine innere Kraft nicht vertheidigen konnte. Daher im Kampfe mit dem Christenthume der Fanatismus alle Mittel der Gewalt aufbieten mußte, um das durch seine innere Ohnmacht sinkende Heidenthum aufrecht zu erhalten. Obgleich die Römer von Alters her durch ihre Abneigung gegen ausländische Arten des Cultus bekannt waren, so hatte doch damals dieser Grundzug des alt-römischen Charakters sich bei Vielen ganz verwischt. Weil die alten vaterländischen Heiligthümer ihr altes Ansehn in vielen Gemüthern einmal verloren hatten, so war man daher geneigt, ausländische Cultusarten bei den vaterländischen mit zur Hülfe zu nehmen. Räthselhaft mysteriös aussehende Gebräuche, auffallend klingende Formeln fanden am meisten Eingang. Man suchte, wie immer zu geschehen pflegt, in dem Räthselhaften eine besondere höhere Kraft.

Immer leicht ist, wie die Betrachtung der menschlichen

1) Antiq. Rom. II, 68.

Natur und der Geſchichte lehrt, der Uebergang vom Unglauben zum Aberglauben. Beide Richtungen des menſchlichen Gemüths gehen doch aus demſelben innern Grunde hervor, aus dem Mangel deſſen, was im eigentlichen Sinne Glaube zu nennen iſt, dem Mangel eines Lebens in Gott, einer lebendigen Gemeinſchaft mit den göttlichen Dingen durch das innere Leben, durch die Geſinnung. Der Menſch, der durch ſeine innere Lebensrichtung von dem Göttlichen entfremdet iſt, läugnet nun entweder durchaus die Realität deſſen, von dem er nichts in ſich hat, und das zu erfaſſen und ſich anzueignen, er kein Organ hat. Oder es treibt der unverläugbare Drang ſeiner innern Natur den Menſchen, jenes Höhere, von dem er ſich ganz losſagen wollte, doch anzuerkennen und eine Verbindung mit demſelben, deren er für ſein Heil ſich bedürftig fühlt, aufzuſuchen; weil ihm aber die innere Berührung mit dem Göttlichen fehlt, weil er des Sinnes für das Heilige ermangelt, ſo erſcheint ihm das Göttliche in ſeinem verfinſterten religiöſen Bewußtſeyn nur unter dem Geſichtspunkt der Macht und der herrſchenden Willkür. Sein Gewiſſen ſchildert ihm dieſe Macht als eine zürnende, ſtrafende. Wie er aber von dem, was das Göttliche iſt, keine Anſchauung hat, kann er auch dies Gefühl der Entfremdung von Gott, dieſes Bewußtſeyn eines göttlichen Zornes, nicht recht verſtehen, und ſtatt daher in dem Sittlichen den Grund dieſes Gefühls zu ſuchen, das ihm Tag und Nacht keine Ruhe läßt, und von dem er ſich nicht los machen kann, meint er durch dieſe oder jene, an und für ſich gleichgültige Handlung die höhere Macht beleidigt zu haben, und ſucht wieder durch äußerliche Dinge die zürnende Macht zu verſöhnen. Die Religion wird hier

. Es giebt einen Aberglauben, bei welchem zwar auch
kenſch, ſo ſehr er ſich ſelbſt quält, von dem wahren
der innern Heiligung entfremdet bleibt, bei welchem
mer durch die Beſchäftigung mit vielen willkürlich er-
n, bloß äußerlichen Gottesdienſten von vielen guten
n der Liebe abgehalten wird, welcher aber doch einen
n vor groben Sünden mit ſich führt, bei welchem
Renſch die Luſt flieht, ſogar in das andere Extrem
t, jedem auch an und für ſich unſchuldigen Genuſſe,
ie kindliche Einfalt dankbar aus der Hand eines
liſchen Vaters annehmen würde, ſich hinzugeben ſich
Es giebt aber auch einen Aberglauben, der es dem
hen leicht macht, durch gewiſſe äußerliche Werke un-
en Sünden ſein Gewiſſen zu beſchwichtigen, und der
Sünde zur willkommnen Stütze dient. Beide Rich-
t des Aberglaubens finden ſich in dieſer Zeit. Beſon-
die erſtere Art des Aberglaubens ſchildert Plutarch

den ſie mit ihrem Zorn verfolgen. Noch weit Aergeres ſteht ihm bevor, er wagt kein Mittel zur Abwehrung oder Heilung des Uebels anzuwenden, damit er nicht gegen die Götter anzukämpfen ſcheine. Der Arzt, der tröſtende Freund, wird abgewieſen. Laßt mich, — ſpricht der Unglückliche — mich Gottloſen, Verfluchten, allen Göttern Verhaßten, meine Strafe leiden. Er ſitzt draußen, in einen Sack oder in ſchmutzige Lumpen gehüllt, wälzt ſich oft nackt im Koth herum und bekennt dieſe oder jene Sünden — und zwar charakteriſtiſch welche Sünden! — daß er dies gegeſſen oder getrunken [1]), daß er dieſen Weg gegangen, welcher ihm zu gehn durch die Gottheit nicht erlaubt war. Die Feſte der Götter erfüllen den Abergläubigen nicht mit Freude, ſondern mit Furcht und Schrecken. Er Straft das Wort des Pythagoras Lügen, daß wir dann am beſten werden, wenn wir zu den Göttern gehn, denn dann befindet ſich gerade der Abergläubige am elendeſten. Tempel, Altäre ſind eine Zufluchtsſtätte für die Verfolgten; aber wo Andre Befreiung von ihrer Furcht finden, da fürchtet und zittert der Abergläubige am meiſten. Im Schlafe wie im Wachen verfolgen ihn die Geſpenſter ſeiner Angſt. Im Wachen gebraucht er ſeine Vernunft nicht, und im Schlafe findet er keine Befreiung von dem, was ihn beunruhigt; ſtets träumt ſeine Vernunft, ſtets wacht ſeine Furcht. Nirgends kann er ſeinen Schreckbildern entfliehen.“ Sehr treffend ſtellt Plutarch den Ungläubigen und den Abergläubigen einander entgegen, wenn er ſagt: „Der Ungläubige läugnet das Daſeyn einer Gottheit, der Abergläubige aber möchte gern an

1) Vergl. Coloſſ. 2, 16.

keine Götter glauben, er glaubt aber nothgedrungen, denn er fürchtet sich, nicht zu glauben; er ist der Gesinnung nach ein Ungläubiger; aber zu schwach, um das von den Göttern zu glauben, was er gern glauben möchte.“ Wenn er ferner sagt, daß der Aberglaube die Entstehung des Unglaubens veranlaßt habe und denselben zur Beschönigung diene, so ist auch dies gewiß sehr wahr und wird durch die Anschauung dieser Zeit bestätigt, wie die Spöttereien eines Lucian lehren, obgleich er nicht den einzigen und nicht den tiefsten Entstehungsgrund des Unglaubens damit anzeigt; aber durch die Betrachtung der menschlichen Natur, wie dieser Zeit insbesondere, wird es widerlegt, was Plutarch sagt, daß der Unglaube zur Entstehung des Aberglaubens von der andern Seite gar nicht mitgewürkt; denn gerade die Geschichte dieser Zeit lehrt ja so deutlich, wie die Menschen von dem trostlosen Unglauben, bei dem sich ihre religiöse Natur nicht lange beruhigen konnte, durch ein unverläugbares Bedürfniß zum Aberglauben hingetrieben wurden. Eben weil dieser Aberglaube einen tiefer liegenden Grund hatte, in diesem unverläugbaren und so lange unbefriedigten Bedürfnisse der menschlichen Natur, in einer Krankheit der Seele, die in mannichfachen Erscheinungen sich äußerte; so konnten daher Spöttereien den Abergläubigen nicht heilen, um desto weniger, je tiefer der Grund der Krankheit bei ihm lag. Oder wenn es auch gelang, von der Nichtigkeit eines Gegenstandes seiner Furcht den Abergläubigen zu überzeugen, so mußte die innere Angst, deren Grund nicht gehoben war, eine Menge anderer Gespenster erzeugen; gleichwie es nichts helfen kann, den Wahnsinnigen von der Nichtigkeit einer einzelnen seiner fixen Ideen

zu überzeugen, ſo lange der innere krankhafte Zuſtand fortdauert, der nothwendig bald an dieſen, bald an jenen von außen her dargebotenen Gegenſtand ſich anſchließen muß.

Es waren beſonders zwei der alten philoſophiſchen Denkarten, welche unter denjenigen in den gebildeten Ständen, bei denen ein religiös-ſittliches Bedürfniß mehr vorherrſchte, mehr Eingang fanden, und welche, an die Volksreligionen ſich auf gewiſſe Weiſe anſchließend, dem Unglauben ſich entgegenſtellten. Die ſtoiſche Philoſophie empfahl ſich in dem verderbten, entnervten Zeitalter manchen edleren und kräftigeren Seelen, indem ſie dieſelben durch die Begeiſterung für Ideale der Sittlichkeit über die Verderbniß in ihrer Umgebung erhob, indem ſie in der Selbſtgenügſamkeit der eigenen Geſinnung des Weiſen das Schlechte um ihn her ihn verachten lehrte. Dieſe Philoſophie theilte allerdings manchen kräftigeren Seelen einen höhern ſittlichen Schwung mit, der aber von dem Hochmuth der Selbſtvergötterung nicht frei war, wenn gleich dieſer Hochmuth bei Einigen, wie ſo oft der Einfluß der philoſophiſchen Syſteme durch den natürlichen Charakter der ſie ſich aneignenden Menſchen modificirt wird, zuweilen durch das Kindliche und Anſpruchsloſe ihres Charakters, wie bei einem Mark Aurel, gemildert werden konnte. Viele aber gab es, welche in der müßigen Anſchauung der ſittlichen Ideale ihre eigene Schlechtheit überſahen, welche durch das bloß äſthetiſche Wohlgefallen an jenen Idealen ſchon über das Schlechte erhoben zu ſeyn glaubten, während daß das Schlechte in ihrem Innern vorherrſchte, welche, die erhabenſten Ausſprüche ſittlicher Weisheit im Munde führend, allen Lüſten im gewöhnlichen Leben ſich hingaben, qui Curios loquuntur et

n den ſich nach gewiſſen Perioden alles einzelne Da-
vieder auflöſet. Alles wiederholt ſich nach unwandel-
Geſetzen, auch das moraliſch Schlechte iſt nothwendig
rſtellung der Harmonie des Weltganzen. Der Weiſe
dem Spiele ruhig zu und opfert ſein einzelnes Da-
willig den Forderungen des Ganzen, dem alles Ein-
als Theil deſſelben dienen ſoll. Der Weiſe hat daſſelbe
he Leben wie Zeus, aus dem es ausgefloſſen. Ruhig
n giebt er es dem Urquell zurück, wenn die beſtimmte
e kommt. Eine kalte, das natürliche menſchliche
l unterdrückende Reſignation, ſehr verſchieden von der
hen Ergebung des Chriſten, welche alle rein menſch-
n Gefühle ungekränkt läßt, welche Ergebung nicht an
iferne, Vernichtung gebietende Nothwendigkeit, ſondern
ung an eine ewige Liebe, welche, was ihr geopfert wird,
t und verherrlicht wieder giebt. Der Kaiſer Mark
l ſagt: „Der Gebildete ſpricht ehrfurchtsvoll zu der

chen, welche alles zum Beſten der ihr Vertrauenden leitet; aber troſtlos blieben die Worte im Munde ſtoiſcher Reſignation zu dem alles verſchlingenden Zeus geſprochen, wenn gleich die Geſinnung deſſen, der in den Willen eines verborgenen Gottes ſich ſo ergab, immer Achtung verdient. Aber wie armſelig, wie unerquicklich für das Herz des fühlenden Menſchen ſind die Troſtgründe, durch die er ſich das Bedürfniß nach einem ewigen Leben hinwegzuraiſonniren ſuchen mußte. „Man muß zwei Dinge bedenken, einmal, daß ſich alles von Ewigkeit her gleichartig wiederholt, und daß nichts darauf ankommt, ob Einer in hundert, oder in zweihundert Jahren, oder in der unendlichen Zeit Daſſelbe ſehen wird. Sodann, daß der am längſten Lebende und der, welcher am ſchnellſten ſterben wird, Gleiches verlieren, denn Jeder verliert nur, was er hat, — den gegenwärtigen Augenblick" (II. 14.). „Stets bedenken, daß alles, was geſchieht und geſchehen wird, ſchon war. Lauter gleichartige Schauſpiele!" (X. 27.) Wie traurig dieſe Betrachtung der Eitelkeit des Kreislaufs der irdiſchen Dinge ohne die Ahnung der Beſtimmung für ein höheres, ewiges Leben! „Jede Thätigkeit, welche zur beſtimmten Zeit aufhört, erleidet nichts Uebles dadurch, daß ſie aufgehört hat, und der, welcher dieſe Handlung ausgeübt, hat, inſofern er aufgehört, nichts Böſes erlitten. Und ſo auch das aus der Geſammtheit aller Handlungen beſtehende Ganze, welches das Leben iſt, erleidet, wenn es zur beſtimmten Zeit aufhört, nichts Uebles, inſofern es aufgehört, und auch der, welcher zur beſtimmten Zeit dieſe Kette geſchloſſen, hat keinen Schaden erlitten" (XII. 23.). Er wirft die Frage auf (XII. 5.): „Wie haben die Götter, welche alles gut und

mit Liebe zu den Menschen geordnet haben, das allein übersehn, daß manche sehr gute Menschen, welche durch fromme Werke und Opfer im vertrauten Umgang mit der Gottheit gestanden, wenn sie einmal gestorben, nicht wieder zum Daseyn kommen, sondern ganz und gar untergegangen sind?" Er antwortet: „Wenn dies aber auch sich so verhält, so wisse, daß wenn es sich hätte anders verhalten müssen, so würden sie es gethan haben. Denn wenn es recht wäre, wäre es auch möglich, und wenn es der Natur gemäß wäre, würde es die Natur so haben werden lassen. Daß es nicht so ist, wenn es nicht so ist, sey der Beweis dafür, daß es nicht so geschehen mußte." Schwerlich konnten solche kalte Reflexionen das vor dem Gedanken der Vernichtung erstarrende, durch die Eitelkeit der irdischen Dinge unbefriedigte, nach der Erreichung der im innersten Grunde des Geistes und Gemüthes angeschauten Ideale sich sehnende Herz, beruhigen. Es mußten ganz eigne, in der Reflexion lebende Naturen seyn, denen es gelingen konnte, ihre Gefühle, Bedürfnisse, Wünsche so zu beschränken und zu regeln. Naturam frustra expellas furca!

Einen allgemeinern Einfluß als die stoische Philosophie konnte die platonische auf der Religion bedürftige Gemüther erhalten. Es wiederholt sich öfters in der Geschichte, daß diese Philosophie in Zeiten des Unglaubens und Aberglaubens auf die Anregung und Belebung eines geistigeren religiösen Sinnes einwürkte und die Erscheinung des Christenthums auf gewisse Weise vorbereitete. Sie führte die Menschen zum Bewußtseyn einer gottverwandten Natur, eines Zusammenhangs mit einer höhern Weltordnung, aus welcher der gottverwandten Natur des Menschen alles Wahre

und Gute zufließe, deren Offenbarung zu vernehmen und ſich anzueignen, er in dieſer gottverwandten Natur das Organ habe, aus der das Göttliche ſeiner innern Natur entſproſſen, für welche es ſich ſelbſtſtändig entwickeln und in die es, von dem Fremdartigen geläutert, als ein ihr angehörendes Glied wieder eintreten ſollte. Dieſe Philoſophie machte nicht, wie die conſequent aufgefaßte ſtoiſche, das Göttliche im Menſchen zu etwas Selbſtſtändigerem, zu einem Ausfluſſe aus dem göttlichen Urquell, der, ſo lange er in ſeiner Perſönlichkeit fortdauere, ſelbſtgenugſam für ſich beſtehn könne, ſie ſtellte nicht bloß den Zeus dem Weiſen als Ideal der Weisheit und Tugend dar, ſondern ſie betrachtete das Göttliche im Menſchen nur als Wegweiſer zu dem göttlichen Urquell, nur als etwas Empfangendes, das außer der Gemeinſchaft mit dem, von welchem es allein empfangen könne, nichts vermöge. Sie betrachtete die Perſönlichkeit des Menſchen nicht bloß als vorübergehende Erſcheinung, ſondern als für höhere Entwickelungen beſtimmt. Dieſe Philoſophie betrachtete das Leben des Einzelnen nicht als ein zweckloſes Spiel in dem Kreislauf der Welt, ſondern ſie ließ in demſelben eine Läuterungs- und Vorbereitungsſtufe für ein höheres Daſeyn erkennen. Sie verlangte von dem Menſchen keine Unterdrückung ſeiner rein menſchlichen Bedürfniſſe, ſondern ließ ihn die Befriedigung derſelben ſuchen und erwarten. Sie wies ihn auf ein höheres Daſeyn hin, in welchem die Seele, befreit von dem Fremdartigen, zu reiner Anſchauung der Wahrheit gelangen werde. Sie ſtellte nicht eine abſtrakte Religionserkenntniß den beſtehenden Religionen entgegen, ſondern ſie ließ in der ganzen Geſchichte der Menſchheit die Spuren einer Gemeinſchaft

schaft zwischen Himmel und Erde, einer Offenbarung des Göttlichen an die Menschheit unter mannichfachen Formen aufsuchen. Wenn der Unglaube den Widerstreit der Religionen unter einander als Beweis gegen ihre Wahrheit anführte, so suchte dagegen die sich bildende platonische Religionsphilosophie die zum Grunde liegende Einheit in der Mannigfaltigkeit der Offenbarungsformen nachzuweisen, durch die Unterscheidung der Form und des Wesens, des Geistigen und des Sinnlichen, der Idee und des dieselbe darstellenden Symbols, suchte sie dem Aberglauben und Unglauben entgegenzuwürken, wie sie aus der Verwechselung jenes und dieses die Entstehung des Aberglaubens und des Unglaubens ableitete. Diese Betrachtungsweise drückt sich in folgenden Worten des Plutarch aus, der einer der edelsten und weisesten Repräsentanten dieser Denkart ist, und in dessen Schriften sie sich zuerst am vollständigsten darlegt, de Iside et Osiride c. 67. „So wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer allen gemeinschaftlich sind, von Andern aber mit andern Namen genannt werden, so sind, obgleich Eine Weltordnung besteht und Eine Vorsehung waltet, und die derselben dienenden Mächte über alle Menschen gesetzt sind, doch nach den Gesetzen bei Andern andre Verehrungsweisen und Benennungen entstanden, und die Einen bedienen sich dunklerer, die Andern hellerer geweihter Symbole, welche nicht ohne Gefahr die Betrachtung zu dem Göttlichen hinleiten; denn die Einen, welche ganz abirrten, verfielen in Aberglauben, Andre aber, welche gleichsam den Sumpf des Aberglaubens zu meiden suchten, stürzten von der andern Seite unvermerkt gleichsam in den Abgrund des Unglaubens.“ Die Ehrfurcht vor einer höheren Nothwen-

digkeit in den religiösen Instituten der Menschen, die Anerkennung eines über menschliche Willkür erhabenen Gebietes, spricht sich schön aus in diesen Worten des frommen Plutarch: „adv. Stoic. c. 31.“ Da Zeus Anfang und Mitte von Allem ist, von Zeus alles entsprossen, so sollte man zuerst die Ideen von den Göttern, wenn etwas Unreines oder Irriges sich in dieselben eingeschlichen, berichtigen und verbessern, wenn dies aber nicht angeht, alle bei der Weise der Götterverehrung lassen, bei welcher sie sich nach den Gesetzen und dem Herkommen befinden.“ Er führt hier zum Beleg für die zum Grunde liegende höhere Nothwendigkeit die schöne Stelle an: Sophocl. Antig. 457. So bildete sich aus dieser Religionsphilosophie ein gewisser Idealismus, der an die Volksreligionen sich anschloß, sie zu begründen und gegen den Unglauben zu vertheidigen, von dem Aberglauben sie zu reinigen suchte, indem er sie vergeistigte. Von diesem Standpunkte aus, sagt Plutarch in seiner Ermahnungsschrift an eine Priesterin der Isis: c. 3. „So wie nicht der lange Bart und der Mantel den Philosophen macht, so macht das leinene Gewand und das geschorne Haupt noch keinen Priester der Isis. Sondern der wahre Priester der Isis ist, wer, wenn er die Gebräuche in Beziehung auf diese Götter durch das Gesetz empfangen, die Gründe dafür aufsucht und über die darin enthaltene Wahrheit philosophirt.“ Wenn z. B. die Abergläubigen meinten, daß der Gott selbst der Prophetin im Delphischen Orakel einwohne, und durch ihren Mund rede, daß alles wörtlich von ihm herrühre; wenn hingegen die Ungläubigen diese Vorstellung lächerlich zu machen suchten und die schlechten Verse der Pythia, — darüber spottend, daß sie vom Apollo

herrühren sollten, — anführten, so sagt dagegen Plutarch de Pythiae orac. c. 7. „Sprache, Ausdruck, Worte und Metrum rühren nicht von dem Gott, sondern von der Frau her. Der Gott giebt nur die Anschauungen und zündet in der Seele das Licht in Beziehung auf die Zukunft an. Der Gott gebraucht die Seele als Organ, die Thätigkeit des Organs aber besteht darin, nach seiner Eigenthümlichkeit das ihm Mitgetheilte soviel als möglich rein darzustellen. Es kann jedoch unmöglich ganz rein wiedergegeben werden, es muß sich nothwendig auch viel Fremdartiges einmischen." c. 21. de Pythiae orac. So vertheidigt Porphyrius den Gebrauch der Bilder in der Religion [1]). „Durch sinnlich vernehmbare Bilder stellten die Alten Gott und seine Kräfte dar, durch das Sichtbare bildeten sie das Unsichtbare ab, — für diejenigen ab, die in den Bildnissen wie in Büchern eine Schrift, die von den Göttern handelt, zu lesen gelernt haben. Man kann sich nicht darüber wundern, wenn die Unwissendsten die Bildsäulen nur für Holz und Stein halten, gleichwie auch die der Schrift Unkundigen in den Denksäulen nur Steine, in den Schreibtafeln nur Holz, in den Büchern nur ein Gewebe von Papyrus sehn." Diese platonischen Religionsphilosophen schlossen sich zwar an den Polytheismus der Volksreligionen an, aber suchten denselben zu verfeinern und zu vergeistigen, indem sie die zum Grunde liegende Einheit mehr hervorhoben. Ein Urquell alles Daseyns, der Inbegriff aller Vollkommenheit, aus dessen überschwenglichem Wesen die ihm verwandten Götter emanirt sind, in ihnen hat sich das alles

1) Bei Euseb. Praep. Evangel. Lib. III. c. 7.

in sich verschließende göttliche Wesen entfaltet, so daß in jeder dieser Gottheiten eine einzelne göttliche Eigenschaft oder Kraft als Persönlichkeit hervortritt. In diesen Gottheiten beten diejenigen (οἱ πολλοι), welche nicht fähig sind durch den Schwung der Betrachtung bis zu dem Einen Urquell sich zu erheben, diesen an. Auf ihn bezieht sich doch zuletzt alles mittelbar oder unmittelbar, Götter sind die Mittler zwischen dem Ureinen und den durch die Vielheit zerstreuten Menschen. Nur auf diese bezieht sich der durch sinnliche Dinge erwiesene Cultus; jener Urquell alles Daseyns hingegen, der über alle Berührung mit der sichtbaren Welt erhaben ist, kann durch nichts Aeußerliches, Sinnliches verehrt werden, zu ihm erhebt sich nur der Weise durch die reine Betrachtung des Geistes. So sagt Apollonius von Tyana in seinem Buche von den Opfern [1]): „Dem Ersten aller Götter, der Einer ist und gesondert von allen Uebrigen, erweiset man so am meisten die seiner würdige Verehrung, wenn man ihm überhaupt nichts opfert, wenn man ihm kein Feuer anzündet und überhaupt nichts Sinnliches ihm weiht; denn er bedarf keiner Sache, auch die ihm von Höheren, als wir sind, gegeben werden könnte, und es giebt durchaus keine Pflanze, welche die Erde hervorbringt, kein Thier, das die Luft ernährt, was nicht in Beziehung auf ihn etwas Unreines wäre. Von dem Herrlichsten unter allem, was ist, müssen wir nur durch das Herrlichste in uns das Gute erbitten, das ist der Geist, der keines Organes bedarf.“ Dieses Streben, die polytheistische Religion zu vergeistigen und zu verfeinern, mußte

1) ap. Euseb. Praeparat. evang. Lib. IV. c. 13.

nun nachher, als das Christenthum mit Macht sich verbreitete, eine polemische und apologetische Richtung gewinnen. Man mußte das morsche Heidenthum auf solche Weise zu stützen suchen. Doch durch dies oft gar zu künstliche Streben konnte man die Unhaltbarkeit der Religion, die man sich zu vertheidigen bemühte, nur schlecht verdecken, und diese philosophischen Religionsverfeinerer selbst gaben dadurch nachher den Christen manche Waffen gegen die Volksreligion, welche diese wohl zu benutzen wußten. Schon Plutarch gebraucht die Lehre von den Dämonen als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, um die Erhabenheit der Götter zu retten und doch die Ueberlieferungen der Volksreligion zu vertheidigen, indem er Manches von den Göttern auf diese Mittelwesen übertrug, welche man mit den Göttern verwechselt habe. (Plutarch de defectu orac. c. 13. et s.) Weiter ging Porphyrius, indem er aus diesen Dämonen unreine, der Materie, aus welcher diese Platoniker alles Böse ableiteten, verwandte Wesen machte. Diese haben ihre Freude an den sinnlichen Opfern, durch welche ihre sinnlichen Begierden befriedigt werden, sie reizen die Menschen zu allen bösen Trieben an, sie suchen die Menschen, indem sie sich selbst für die Götter ausgeben, von der Verehrung derselben abzuziehen und unwürdige Meinungen von den Göttern und von dem höchsten Gott selbst zu verbreiten. Ihre Täuschungskünste haben von Alters her Eingang gefunden. Daher die unwürdigen und unanständigen Vorstellungen und Erzählungen von den Göttern, die unter der Menge verbreitet und selbst durch Dichter und Philosophen unterstützt wurden [1]). Man sieht

1) Porphyr. l. c. Lib. IV. 21. 22.

sehr leicht, wie gut solche Erörterungen den christlichen Gegnern der Volksreligion dienen konnten.

Diese Platoniker suchten so durch ihren vergeistigenden Idealismus und ihren ein inneres religiöses Leben anregenden oder erheuchelnden und nachmachenden Mysticismus, indem sie die Einbildungskraft, eine gewisse gemüthliche und gemächliche, müßige Contemplation und eine oft unklare Speculation in das Interesse der Volksreligion hineinzogen, dieselbe unter einer Klasse der Gebildeten in ein gewisses, freilich nur erkünsteltes Leben zurückzurufen und eine gewisse Begeisterung für dieselbe anzuregen. Aber die Religionserkenntniß und das religiöse Leben unter dem Volke konnte durch diese Religionsverfeinerung durchaus nicht gebessert werden. Das Volk blieb bei dem Aeußerlichen des Cultus stehn, es hielt an dem alten Aberglauben, den man zu befördern suchte, obgleich man ihn vergeistigte, und es konnte von jenen Vergeistigungen, jenen symbolischen Deutungen des Cultus nichts verstehen. Auch betrachteten jene Platoniker selbst die geistige Religionserkenntniß nur als Eigenthum der in der Betrachtung lebenden Weisen, dazu konnte man nur durch die ἐπιστημη gelangen, das Volk mußte sich mit der Wahres und Falsches vermischenden δοξα begnügen. Uebrigens ließ sich der Aberglaube auch unmöglich auf theoretischem Wege durch Entgegenstellung allgemeiner reiner Religionsideen bekämpfen. Wie der Grund desselben im praktischen war, so konnte er auch nur von der praktischen Seite aus mit Erfolg bekämpft werden. Ein unbefriedigtes religiöses Bedürfniß, das Bedürfniß einer Befreiung von der im Grunde des Herzens tief empfundenen, obgleich nicht zum klaren Bewußtseyn gekommenen Sündenschuld,

war die Quelle des Aberglaubens. Dieß Bedürfniß mußte zuerst befriedigt, von dieser drückenden Last mußte das geängstigte Herz befreit werden; so fiel der Aberglaube von selbst mit der Ursache desselben. Plutarch macht dem Aberglauben den Vorwurf, daß derselbe in den Göttern, die voll väterlicher Liebe sind, nur furchtbare Wesen erblicke; aber es half nichts, zum Vertrauen auf die heilbringenden, gnädigen Götter (θεοι σωτηρες και μειλιχιοι) die Menschen zu ermuntern; das Gefühl der Entfremdung von Gott stand in ihrem Innern der Aufnahme dieser Idee von den Göttern entgegen. Daher das Suchen nach Reinigungsmitteln der Seele, welche man in mancherlei äußerlichen Ceremonien und magischen Formeln zu finden glaubte. Die späteren Platoniker selbst ersannen Mancherlei, diesem Bedürfnisse zu Hülfe zu kommen. Indem jene Platoniker an die Volksreligionen sich anschlossen und diese mit ihren philosophischen Ideen zu verschmelzen suchten, konnten sie durch eine künstliche Vermischung von Wahrem und Falschem mancherlei Arten des Aberglaubens in ihre Systeme aufnehmen und demselben durch ihre Vergeistigungen noch mehr Begründung geben. Die Erfahrung verschiedener Zeiten lehrt (z. B. nachher bei den Bilderstreitigkeiten, bei den Scholastikern), daß der durch einen solchen Idealismus verfeinerte Aberglaube sich am schwersten entwurzeln läßt. Der Platonismus regte eine unbestimmte Sehnsucht nach dem Ueberirdischen, nach einer Verbindung mit der unsichtbaren Welt auf, welche er nicht befriedigen konnte. Je weniger diese Sehnsucht sich selbst verstand, je mehr regellose Einbildungskraft und ein speculativer Fürwitz, der in das Verborgene eindringen wollte, sich darin einmischte,

deſto mehr Hang zur Schwärmerei aller Art, deſto mehr gaben diejenigen, welche auf ſelbſterwählten Wegen in die unſichtbare Welt eindringen wollten, und am wenigſten mit dem Herzen das Göttliche zu ergreifen ſuchten, gefährlichen Selbſttäuſchungen und Täuſchungen durch Andre ſich preis. Es zogen damals in dem römiſchen Reiche Viele umher, die ſich höhere Kräfte aus der unſichtbaren Welt rühmten, welche bei dieſer vorhandenen Sehnſucht Eingang fanden, — Menſchen, bei welchen, wie es in ſolchen Zeiten religiöſer Gährung zu geſchehen pflegt, eine Miſchung von Selbſttäuſchung oder Schwärmerei und mehr oder weniger abſichtliche Täuſchung Anderer ſtatt fand. Ein ſolcher war zum Beiſpiel jener Alexander aus Abonoteichos im Pontus, deſſen Leben nach ſeiner ſatiriſchen Weiſe Lucian beſchrieben, welcher vom Pontus bis nach Rom hin mit ſeinen vorgeblichen Zauber- und Wahrſagerkünſten Glauben fand, und ſelbſt von Männern, welche die angeſehnſten Staatsämter in Rom verwalteten, als Prophet verehrt und befragt wurde. Wohl zu den Beſſeren unter Solchen gehörte der in dem apoſtoliſchen Zeitalter berühmte Apollonius von Tyana, der mehr außerordentliche Gaben haben mochte, der vielleicht mehr Anregung durch den Geiſt Gottes erhalten hatte, wenn gleich er durch geiſtlichen Hochmuth und Eitelkeit das ihm anvertraute Pfund, ſtatt es durch treue und wachſame Anwendung rein zu erhalten und zu vermehren, wenigſtens zum Theil verdarb. Freilich läßt ſich ſchwer ein ſicheres Urtheil über ihn fällen, da es ſo ſehr an zuverläßigen Berichten fehlt. Diejenigen, welche, wie Philoſtrat im dritten Jahrhundert, durch mährchenhafte Erzählungen einen Heroen der alten Volksreligion aus ihm

machten, haben ihm im Urtheil der Nachwelt am meiſten geſchadet. Er ſuchte umherziehend den religiöſen Glauben zu beleben, beförderte, freilich auch, indem er dem nach der unſichtbaren Welt forſchenden Fürwitz Nahrung gab, die Schwärmerei. Er ſprach gegen den Aberglauben, inſofern derſelbe der Unſittlichkeit zur Stütze diente, wenn die Menſchen glaubten, durch Opfer die Ungeſtraftheit der Verbrechen erkaufen zu können; er erklärte, daß ohne ſittliche Geſinnung keine Art äußerlicher Verehrung den Göttern wohlgefällig ſeyn könne. Er ſprach gegen die grauſamen Fechterſpiele; denn da die Athenienſer, welche ſolche anſtellten, ihn in ihre Volksverſammlung riefen, antwortete er ihnen, „er könne den Ort nicht betreten, der durch ſo viel vergoſſenes Menſchenblut befleckt ſey, er wundere ſich, daß die Göttin ihre Burg nicht verließe“ [1]). Wenn der Vorſteher der eleuſiniſchen Myſterien dem Apollonius von Tyana die Weihe zu ertheilen ſich weigerte, ſo iſt es ſchwer zu beſtimmen, ob

1) Aehnlich, wie ein anderer merkwürdiger Mann zu Athen unter den Antoninen, Demonax, der ſtatt des myſtiſchen Pantheismus, von welchem Appollonius von Tyana ausging, einen mehr nüchternen dem Volksaberglauben entgegenſtellte. Als die Athenienſer ein Gladiatorenſpiel anſtellen wollten, erklärte er ihnen, ſie ſollten zuerſt den Altar der Barmherzigkeit (des ἔλεος), den ihre Stadt vor allen andern Städten voraus hatte, niederreißen. Die Antwort dieſes Demonax auf die Frage, ob die Seele unſterblich ſey: ja unſterblich, aber wie Alles, — iſt zu vergleichen mit der Erklärung des Apollonius, daß Alles Geboren werden und Sterben nur Schein ſey (Maja), eine Subſtanz bald in's Unſichtbare ſich zurückziehend, bald in ſichtbaren grob irdiſchen Formen ſich verhüllend, ſ. ep. 58. deſſelben. (welcher Brief wohl ächt ſeyn könnte.)

onius sich mehr als die Einweihung in d
ngelegen seyn ließen. Die Schlußformel all
pollonius, die er auch andern Betenden
) entgegengesetzt dem Wahn derer, welche
bei dem Gebete auf die Gesinnung des
icht ankomme, zeigt doch, woran es ihm
fehlte, und welcher Mangel wohl der G
Selbsttäuschungen bei ihm seyn mochte,
„ihr Götter, gebt mir, was mir gebührt"
ι ὀφειλομενα), der rechte Gegensatz gegen di
uns unsere Schuld!
eberall zeigte sich das Bedürfniß nach einer
arung des Himmels, welche den suchenden
he gewähren könnte, die sie in den streitender
er alten Philosophieen, und in den in ein e
ben zurückgerufenen alten Religionen nicht
. Der eifrige Vertheidiger der alten Religion
us, weiset selbst auf das tief gefühlte Bedürf
, auf die Autorität der Götteraussprüche sich

das werden am beſten diejenigen wiſſen, welche, die Schmerzen der Sehnſucht nach Wahrheit empfindend, einſt wünſchten, daß ihnen eine Göttererſcheinung zu Theil werden möge, um durch den glaubwürdigen Unterricht Ruhe in ihren Zweifeln zu erhalten."

Das Leben eines ſolchen von Jugend auf durch Zweifel gemarterten, durch den Streit der entgegengeſetzten Meinungen beunruhigten, von der Sehnſucht nach Wahrheit getriebenen Menſchen, der zuletzt durch dieſe lange Zeit unbefriedigter Sehnſucht dem Chriſtenthum zugeführt wurde (der Zug durch den himmliſchen Vater zu ſeinem Sohne hin), ſchildert der Verfaſſer einer Art von philoſophiſch-religiöſem Roman, der Clementinen im zweiten oder dritten Jahrhundert; wenn gleich Dichtung, doch gewiß eine aus dem Leben gegriffene Dichtung, welche wir hier als Charakteriſtik mancher ſuchenden Gemüther dieſer Zeit benutzen können.

Ein Mann aus einer angeſehenen römiſchen Familie, Clemens, der zur Zeit der erſten Verkündigung des Evangeliums lebte, erzählt: „Von meiner frühen Jugend an beſchäftigten mich die Zweifel, die, ich weiß ſelbſt nicht wie, in meine Seele gekommen waren: Werde ich nach dem Tode nicht mehr ſeyn, und wird Keiner einſt meiner gedenken, da die unendliche Zeit alle menſchlichen Dinge in Vergeſſenheit verſenkt? Es wird ſo gut ſeyn, als wäre ich nicht geboren worden! Wann iſt die Welt geſchaffen worden und was war, ehe die Welt war? War ſie von Ewigkeit her, ſo wird ſie auch ewig fortdauern. Hat ſie einen Anfang gehabt, ſo wird ſie auch ein Ende haben. Und was wird nach dem Ende der Welt wiederum ſeyn, wenn

nicht etwa Todesſtille? Oder vielleicht wird etwas ſeyn, was jetzt zu denken nicht möglich iſt. Indem ich — fährt er fort — ſolche Gedanken, ich weiß ſelbſt nicht woher, unaufhörlich mit mir herumtrug, wurde ich ſehr gemartert, ſo daß ich erblaßte und abzehrte — und das Schrecklichſte, daß, wenn ich mich einmal von dieſer Sorge als einer unnützen losmachen wollte, ſo regte ſich dieſes Leiden nur noch heftiger wieder von Neuem in meinem Innern, und ich hatte darüber großen Verdruß. Ich wußte nicht, daß ich einen guten Begleiter hatte an dieſem Gedanken, der mich zum ewigen Leben führte, wie ich nachher durch die Erfahrung erkannte und Gott dem Lenker aller Dinge dafür dankte, denn durch dieſen mich anfangs quälenden Gedanken wurde ich genöthigt, zum Suchen der Dinge und zum Finden zu kommen. Und als dies geſchehen war, beklagte ich als unglückſelige Menſchen diejenigen, welche ich anfangs aus Unwiſſenheit glücklich zu preiſen Gefahr lief. Da ich mich nun von Kindheit an in ſolchen Gedanken befand, beſuchte ich, um etwas Sicheres zu erkennen, die Schulen der Philoſophen, und ich ſah nichts Andres, als Aufbauen und Niederreißen der Lehrſätze, Streit und Widerſtreit, und bald zum Beiſpiel ſiegte die Demonſtration, daß die Seele unſterblich, bald daß ſie ſterblich ſey. Siegte die erſtere, ſo freuete ich mich; ſiegte die zweite, ſo wurde ich niedergeſchlagen. So wurde ich durch die verſchiedenen Darſtellungen hin und her gezogen, und ich mußte wahrnehmen, daß die Dinge nicht erſchienen, wie ſie in ſich ſelbſt ſind, ſondern wie ſie von dieſer oder jener Seite dargeſtellt werden. Ich wurde von noch größerem Schwindel ergriffen und ſeufzte aus der Tiefe meiner Seele.“ Schon

beſchloß Clemens, da er durch die Vernunft zu keiner feſten und ſichern Ueberzeugung gelangen konnte, auf andern Wegen Aufſchluß zu ſuchen, nach dem Lande der Myſterien und der Geiſterſeherei, nach Aegypten, zu reiſen, und einen Zauberer aufzuſuchen, der ihm einen Geiſt citiren könnte. Die Erſcheinung eines ſolchen Geiſtes ſollte ihm einen anſchaulichen Beweis von der Unſterblichkeit der Seele geben. In dem, was ihm aus eigener Anſchauung gewiß geworden, ſollten ihn dann keine Demonſtrationen wieder ſchwankend machen können. Aber die Vorſtellungen eines beſonnenen Philoſophen hielten ihn davon zurück, durch dieſe unerlaubten Künſte, nach deren Anwendung er nie wieder zum Frieden des Gewiſſens würde gelangen können, die Wahrheit zu ſuchen. In dieſer Stimmung des zweifelnden, ſchwankenden, ſuchenden, geängſtigten und tief bewegten Gemüthes traf ihn die durch Beweiſe des Geiſtes und der Kraft unterſtützte Verkündigung des Evangeliums, und er kann uns ein Bild von Vielen ſeyn.

Wenn wir nun nach dem dargeſtellten Bilde des religiöſen Zuſtandes der Heidenwelt in dieſem Zeitalter deſſen Verhältniß zum Chriſtenthum betrachten, ſo ſehn wir, daß von der einen Seite der Unglaube, dem aller Sinn für die Anerkennung von etwas Göttlichem fehlte, wie aller Religion, ſo auch dem Chriſtenthum entgegenſtand, welcher jeder, göttliche Wahrheit verkündigenden Lehre die Frage entgegenhielt: was iſt Wahrheit? — von der andern Seite dem Chriſtenthum entgegenſtand die durch die erwähnten Urſachen von Neuem hervorgerufene fanatiſche Anhänglichkeit an die alten Volksreligionen, und der durch diejenigen, welche ihn zu vergeiſtigen ſuchten, nur beförderte

blinde Aberglaube, dem eine Verehrung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit ein Aegerniß war. Aber das unbefriedigte, religiöſe Bedürfniß vieler Gemüther, das eine Befriedigung ſuchte, die Sehnſucht nach einer neuen Verbindung mit dem Himmel, nach einer über alle Zweifel erhabenen Offenbarung deſſelben, welche unter dem Streit menſchlicher Meinungen Zuverſicht und Ruhe gewähren könnte, — alles dies konnte die Seelen dem Chriſtenthum zuführen. Doch eben dieſe, oft deſſen, was ſie ſucht, ſich nicht klar bewußte, unbeſtimmte Sehnſucht konnte auch aller Schwärmerei die Menſchen preis geben, und Geiſter, welche Kräfte der unſichtbaren Welt und Aufſchlüſſe über dieſelbe mitzutheilen verſprachen, und dabei den natürlichen Neigungen der Menſchen ſchmeichelten, konnten oft leichter Eingang finden, als das einfache Evangelium, welches ſich denſelben entgegenſtellte. Nur war in dieſem eine Kraft Gottes, welche alle Täuſchungskünſte zu Schanden machte, welche durch allen täuſchenden Schein hindurch zu dem Herzen der Menſchen dringen und ſich als dasjenige bewähren konnte, was allein ihre Bedürfniſſe zu befriedigen im Stande war, was allein den Aberglauben, welchen keine platoniſche Philoſophie beſiegen konnte, von Grund aus entwurzeln konnte, indem es auf den eigentlichen Sitz des Uebels gründlich heilend einwürkte. Die platoniſche Philoſophie war zwar, indem ſie den innern religiöſen Sinn lebendiger anregte, indem ſie demſelben eine geiſtigere, mit dem Charakter der Volksreligion nicht übereinſtimmende Richtung gab, die Vorbereitung für das Chriſtenthum, aber ſie konnte auch ihre, die nach dem Glänzenden haſchende Eitelkeit des natürlichen Menſchen anziehende, prunkvolle, myſtiſch-poetiſche Religion

der demüthigen Gotteskraft des einfachen Evangeliums entgegenſetzen; denn wenn gleich ſtets Einfalt Merkmal des Göttlichen iſt, ſo iſt doch der natürliche Menſch immer geneigt, am wenigſten in dem Einfachen zu ſuchen. Die Alles, auch das Verſchiedenartige, zuſammenſchmelzende Richtung dieſes platoniſchen Religionseklekticismus konnte ſich ſo leicht nicht überwinden, nur Eines, was dem Menſchen Noth thue, anzuerkennen, dieſem Einen den ganzen Menſchen hinzugeben und in dieſem Einen Alles zu ſuchen. Diejenigen, welche mehr hatten als Andre, wenn gleich noch nicht das, was die Natur des Menſchen zur Heilung ihrer Uebel und zur Befriedigung ihrer Bedürfniſſe verlangt, koſtete es dafür auch mehr Selbſtverleugnung als Andre, um das Unzulängliche deſſen, was ſie mehr hatten, anzuerkennen und in diejenige Armuth des Geiſtes einzugehen, ohne welche die Reichthümer des Evangeliums nicht empfangen und genoſſen werden können.

Gehen wir zu dem religiöſen Zuſtande des jüdiſchen Volks über, ſo bemerken wir den großen Unterſchied zwiſchen dem Juden- und Heidenthum, der zwiſchen der Offenbarung des lebendigen Gottes und zwiſchen der Naturreligion ſtatt finden mußte. Der rein religiös-ſittliche Geiſt des Judenthums, die Idee von Einem heiligen, allmächtigen, allweiſen, barmherzigen, freiwaltenden Gott, als Schöpfer und Regierer der Welt, den zu verherrlichen, Alles dienen, auf den Alles bezogen werden ſoll, dieſe Idee als Eigenthum nicht einer Klaſſe von wenigen Geweihten, nicht als eſoteriſche Prieſterlehre, ſondern als Eigenthum eines ganzen Volks, als der Mittelpunkt einer ganzen Volksreligion, der Gegenſatz zwiſchen Heiligkeit und

Sünde, welcher, in dieser Schärfe aufgefaßt, in der heidnischen Naturreligion sich nicht finden konnte. Zwar war es eben die höchste Bestimmung dieser Religion nach dem Plane der göttlichen Menschenerziehung, Bedürfnisse des Herzens und Geistes anzuregen, welche sie nicht befriedigen, deren Befriedigung sie nur vorbereiten und verheißen konnte und sollte; das Bewußtseyn eines Zwiespaltes im Innern des Menschen hervorzurufen, den sie nicht heilen konnte, aber es blieb doch in dieser Religion bei aller Veränderung menschlicher Bildung eine Gotteskraft, es war hier ein objektiver, zuversichtlicher Grund des Glaubens, nicht ein Gewebe verschiedenartiger Mythen und Sagen, in welche erst ein religiöser Sinn hineingelegt werden mußte, oder aus welchem doch nur dunkele Anklänge religiöser Ahnung sprachen. Daher konnte denn auch diese Religion sich im Ganzen in ihrem Ansehn unerschüttert erhalten unter allen politischen Stürmen, welche das Volk bewegten, ja sogar wurde unter den Bedrängnissen dieses Volkes in den späteren Zeiten der Glaube desselben an die alte Religion im Ganzen nur fester und stärker. Aber darum konnte doch auch diese Religion den allgemeinen Ursachen der Verderbniß nicht entgehen, welche den Untergang aller religiösen Stiftungen zuletzt herbeigeführt haben. Als besondere Religionsform vermochte sie nicht siegreich, wie in manchen ähnlichen Gährungszeiten das Christenthum, in herrlicherer Offenbarung hervorzugehn, denn als besondere Religionsform war sie nur für eine bestimmte Stufe menschlicher Entwickelung gegeben und geeignet, und sie mußte daher, länger als besondere Religionsform fortdauernd, sich selbst überleben, — daher etwas Todtes werden. Die aus dem

Kampf

Kampf mit jenen Urſachen der Verderbniß hervorgehende ſiegreiche Verherrlichung konnte hier nur die verklärte Auferſtehung im Chriſtenthum ſeyn.

Mit dem Feſthalten des Buchſtabens der alten Religion war nicht zugleich das Eindringen in den Geiſt derſelben verbunden. Das Andenken an die großen Fügungen Gottes mit ihrem Volke, an die für die Entwickelung der ganzen Menſchengeſchichte bedeutungsvolle theokratiſche Beſtimmung deſſelben, wurde für die Meiſten nur Nahrung eines fleiſchlichen Hochmuths, ſtatt daran zu denken, wie ſie der beſondern Führung, welche die Väter des Volks genoſſen, ſich würdig machen, und wie ſie jener theokratiſchen Beſtimmung durch ihre Geſinnung und ihren Wandel entſprechen könnten, meinten ſie geborene Mitglieder der Theokratie zu ſeyn, vermöge ihrer leiblichen Abſtammung von den erwählten Vätern, und vermöge einer bloß äußerlichen Gottesverehrung ſich ſchon als Bürger des Gottesreichs betrachten und auf den Genuß aller Rechte ſolcher rechnen zu können. Die Idee, welche den Mittelpunkt der ganzen theokratiſchen Entwickelung ausmachte, die Idee vom Meſſias, war zwar durch die Bedrängniſſe und Leiden der letzten Zeiten nur lebendiger hervorgerufen worden. Sehnſuchtsvoll erwarteten Viele den verheißenen Befreier aus dem Elende, durch den die geſunkene Theokratie in größerer Herrlichkeit wieder hergeſtellt werden ſollte; aber ſie fühlten nur das irdiſche Elend, nicht das innere ſittliche Elend, von welchem das erſtere ausgegangen war, ſie erwarteten in dem Meſſias nur einen Befreier von jenem. Nur mit fleiſchlichem Sinn konnten ſie die Idee von dem Meſſias und des von ihm zu ſtiftenden Reichs auffaſſen. Mit gött-

licher Wundermacht ſollte er ihren irdiſchen Begierden dienen, von dem römiſchen Joche ſie befreien, Rache an ihren Feinden ihnen verſchaffen und ein Reich irdiſcher Herrlichkeit gründen, dem Alles ſich unterwerfen müßte und in dem ſie des Genuſſes aller Güter, welche eine im Wunderbaren ſich gefallende und doch nur auf das Sinnliche gerichtete Einbildungskraft ihnen vormalte, ſich erfreuen würden. Es fehlte an Führern und Lehrern des Volks, welche daſſelbe hätten enttäuſchen, über das Weſen der Religion und der Theokratie es belehren können. Größtentheils waren Blinde Führer der Blinden, welche in ſeinem fleiſchlichen, verkehrten Sinne und dem daher rührenden Wahn das Volk nur noch mehr beſtärkten. Insbeſondere hatte großen Schaden geſtiftet ein fanatiſcher blinder Eiferer, Judas von Gamala oder der Galiläer, welcher um das Jahr 14 nach Chriſti Geburt, bei Veranlaſſung der durch den Kaiſer Auguſtus angeſtellten Volksſchätzung, aufgetreten war. Er forderte das Volk auf, die römiſche Knechtſchaft mit einemmal abzuwerfen, und keinen Herrn als Gott allein anzuerkennen, als ob ein Volk, das von der einzig wahren ſittlichen Freiheit ſo fern war, wie das jüdiſche, beherrſcht von wilden Leidenſchaften und Begierden, hätte im Stande ſeyn können, auch nur die politiſche Freiheit zu genießen, als ob diejenigen, die durch ihren ganzen Sinn von Gott entfremdet waren, die ſo viele Götzen in ihrem Herzen hatten, im wahren Sinne Gott als ihren Herrn hätten anerkennen können! Dieſe fleiſchliche Auffaſſung der Ideen vom Gottesreiche, von der Freiheit und von den Rechten der Bürger deſſelben, dieſe Vermiſchung der weltlichen und geiſtlichen Dinge, war, wie zu allen Zeiten, die Quelle eines wilden

Fanatismus unter den Juden, der endlich auch das zeitliche Verderben über Jeruſalem herbeiführte. Unfaßlich war ihnen daher, was ihnen der Sohn Gottes von der wahren Freiheit ſagte, welche den unter der Sündenknechtſchaft ſeufzenden Menſchen zu verleihen, er vom Himmel gekommen war. Daher konnten ſie, wie ſie den Vater in ihrem fleiſchlichen Sinne nicht kannten, auch den Sohn nicht kennen. Sie konnten in ihm den Meſſias nicht anerkennen, weil ſie die von ihm in den Bedürfniſſen des menſchlichen Herzens zeugende Stimme des Vaters nicht vernahmen, ſondern nur die Stimme der Welt und des Fleiſches in ihrem Herzen ſich hören ließ, und ſie daher einen ſolchen Meſſias haben wollten, zu dem dieſe Stimme ihres Herzens ſie, die nicht von Gott gelehrten, ſondern von ungöttlichem Sinne getriebenen Menſchen hinzog, einen Meſſias, der ihre auf das Irdiſche gehenden Erwartungen und Wünſche befriedigt hätte. Wie es ihnen Chriſtus, deſſen warnende Stimme ſie nicht vernehmen wollten, vorausgeſagt hatte, wurden ſie zu ihrem Verderben durch dieſen fleiſchlichen Sinn den Täuſchungsträumen aller falſchen Propheten preis gegeben, welche den Wünſchen dieſes fleiſchlichen Sinnes durch ihre Vorſpiegelungen ſchmeichelten. Als der Tempel zu Jeruſalem ſchon brannte, konnte ein ſolcher Pſeudoprophet Schaaren Volks überreden, daß ihnen Gott vom Tempel aus durch ein Wunderzeichen [1]) den Weg zur Rettung zeigen werde, und durch ihn bethört, wurden Tauſende Opfer der Flammen oder des römiſchen Schwerdtes. Joſephus, der kein

1) Ein ſolches Zeichen vom Himmel, wie ſie oft von dem, der ihnen den Weg zu ihrem wahren Heile zeigen wollte, verlangt hatten.

Christ war, aber unbefangener als Andere die Schicksale seines Volks, deren Augenzeuge er gewesen, betrachtete, läßt auf diese Erzählung diese merkwürdige Reflexion folgen: „Das unglückselige Volk ließ sich nur damals täuschen durch die Betrüger, welche im Namen Gottes zu lügen wagten. Aber auf die offenbaren und die bevorstehende Verheerung voraus verkündigenden Wunderzeichen achteten sie nicht, und solchen glaubten sie nicht, sondern wie ganz betäubte Menschen, und als wenn sie weder Augen noch eine Seele hätten, hörten sie nicht, was Gott verkündigte.“

Unter den jüdischen Theologen in Palästina finden wir die drei verschiedenen Hauptrichtungen, welche gewöhnlich bei dem Verfall der Religionen sich zu bilden und einander entgegenzutreten pflegen. Diejenigen, welche das Innere und das Aeußere der Religion verwechseln, oder gar über dem Aeußeren das Innere vergessen, welche eine Menge menschlicher, zu der ursprünglichen Religion hinzugekommener Satzungen zur Hauptsache der Religion machen, in einem todten Ceremoniendienst, und eine todte, herkömmliche Rechtgläubigkeit das Wesen der Religion setzen. Sodann diejenigen, welche diesen falschen Schein der Religion, diese Verfälschung des Ursprünglichen in derselben bekämpfen, aber, weil ihnen der lebendige, innere, religiöse Sinn, das innere, religiöse Herzensbedürfniß, die Empfänglichkeit für das Göttliche fehlt, bei diesem Gegensatze das rechte Ziel überschreiten, welche daher, weil nicht der rechte geistliche Sinn die kritische Richtung bei ihnen begleitet und leitet, mit ihrer kalten, negativen Richtung, indem sie Menschensatzungen, die sich für göttliche Wahrheit ausgeben, mit Recht angreifen, zugleich auch manche, ihnen von ihrem irdi-

ſchen Standpunkte aus unfaßliche, tiefere Wahrheit als Menſchenſatzung verwerfen; und endlich die ſtilleren, wärmeren Seelen, bei welchen das religiöſe Anſchauungs- oder Gefühlsvermögen zu ſehr vorherrſcht, welche aus dem Streit der Meinungen unter den Schriftgelehrten in ſich ſelbſt ſich zurückziehen, in den ſubjektiven Gefühlen oder Anſchauungen die Auslegung des Sinnes der alten Religionsurkunden ſuchen, Myſtiker entweder von mehr praktiſcher oder mehr contemplativer Richtung. Dieſe drei Hauptrichtungen des religiöſen Geiſtes, die unter veränderten Formen oft wiederkehren, erkennen wir hier in den drei Klaſſen der Phariſäer, Sadducäer und Eſſäer. Die Phariſäer [1]) pflanzten in ihren Schulen durch mündliche Ueberlieferung, Kabbalah, eine aus der Vermiſchung der moſaiſchen Religion mit andern orientaliſchen Religionselementen gebildete, ſpekulative Theologie fort, welche ſie durch eine allegoriſirende Bibelauslegung in die alten Religionsurkunden hineinlegten. Durch willkürliche Wortklaubereien, myſtiſche Deutungen und vorgebliche Traditionen der Väter hatten ſie das moſaiſche Ceremonialgeſetz mit einer Menge neuer, äußerlicher Vorſchriften verbunden, auf deren pünktliche, peinliche Beobachtungen ſie oft größeren Werth legten, als auf Werke

1) Der Name abzuleiten von dem Worte parasch, פָּרַשׁ, entweder in der Bedeutung erklären, poresch, פֹּרֵשׁ, der ἐξηγητὴς τοῦ νόμου κατ' ἐξοχήν, wofür ſich die Phariſäer nach Joſephus ausgaben; oder in der Bedeutung abſondern, parusch, פָּרוּשׁ, was wohl dem griechiſchen Laute φαρισαῖος näher kommt, der von der profanen Menge, dem עַם הָאָרֶץ, Abgeſonderte, der als ein Heiliger wollte angeſehen ſeyn.

der Gerechtigkeit und der Liebe. Sie hatten ſich mancherlei äußerliche Gottesdienſte erſonnen, die ſie als opera supererogationis betrachteten, durch welche Manche, die in der Blindheit ihres Herzens von Jugend auf die Werke des Geſetzes vollbracht zu haben meinten, nun glaubten, noch mehr, als das Geſetz verlangt, thun und einen beſondern Grad der Heiligkeit ſich erwerben zu können. Gewiß muß man dieſe Phariſäer, gleich wie die ſpäteren Mönche, ihrer Geſinnung nach, nicht Alle in Eine Klaſſe ſetzen, ſondern die verſchiedenen Menſchenarten wohl von einander unterſcheiden. Die Mehrzahl waren mehr oder weniger Heuchler und Scheinheilige, denen es um ihre eigene Ehre und Herrſchaft am meiſten zu thun war, welche durch ihre äußerliche Werkheiligkeit ſich vor dem Volk ein Anſehen zu geben ſuchten, während bei dieſem äußerlichen Schein ihre Herzen voll böſer Triebe übertünchten Gräbern glichen, während ſie oft im Verborgenen der Befriedigung ihrer ſündhaften Begierden ſich überließen. Andere aber meinten es redlich mit dem Streben nach Rechtfertigung und Heiligung, ſie beobachteten gewiſſenhaft, was ihre Satzungen vorſchrieben, und ſuchten durch ihre aſcetiſchen Anſtrengungen über das Böſe Herr zu werden. Sie irrten nur darin, daß ſie durch eigenes Ringen und Laufen meinten, das erſtürmen zu können, was nur die Gnade Gottes dem demüthigen, zerknirſchten Herzen verleiht. Manche mochten wohl unter dieſen Kämpfen die inneren Erfahrungen machen, welche Paulus, der ehemalige Phariſäer, ſo naturgemäß in dem ſiebenten Capitel des Römerbriefes ſchildert.

Die Sadducäer, größtentheils in aller Gemächlichkeit lebende reiche Leute, die in irdiſchem Wohlleben die höheren

Bedürfniſſe ihrer Natur vergaßen, deren Herzen auch nicht durch die Noth, welche ſo oft Erzieherin der Menſchen iſt, erweicht und, die Güter einer höhern Welt zu ſuchen, angetrieben werden konnten, — bekämpften zwar mit Recht die ſklaviſchen Gottesdienſte der Phariſäer, deren peinliche Satzungen und eitele Grübeleien. Aber indem ſie die Verfälſchungen der urſprünglichen moſaiſchen Religion bekämpften, wollten ſie die durch den Geiſt Gottes veranlaßte und geleitete geſchichtliche Fortentwickelung derſelben nicht anerkennen und manche religiöſe Wahrheit, welche erſt durch die Propheten entwickelt worden, mußte daher von ihnen geleugnet werden. Sie ſchrieben nur dem Pentateuch göttliche Autorität zu, und ſie wollten nur diejenigen Religionswahrheiten anerkennen, welche durch eine buchſtäbliche Auslegung in demſelben gefunden werden könnten. Sie leugneten daher die Lehre von der Auferſtehung und der Beſtimmung der Seele für ein ewiges Leben. Auch den Glauben an höhere Geiſter verwarfen ſie nach Apoſtelgeſch. 23, 8. Man ſieht aber nicht, wie ihr Glaube an die göttliche Autorität des Pentateuchs ſich damit vereinigen ließ, wenn ſie nicht etwa, wie andere jüdiſche Sekten, die Engelerſcheinungen bloß als unperſönliche, vorübergehende Offenbarungsformen der Gottheit anſahen. Wenn gleich aus dem Berichte des Joſephus ſich nicht beſtimmt ableiten läßt, daß ſie eine auf das Einzelne ſich erſtreckende Vorſehung ganz leugneten, ſo erhellt es doch, daß ſie, ihrer negativen religiöſen Richtung gemäß, Gott ſo viel als möglich müßigen Zuſchauer bei dem Weltlaufe ſeyn und ihn an den Angelegenheiten der Menſchen weit weniger Antheil nehmen ließen, als es der Geiſt der Theokratie verlangte. Einer äußerlichen Sittlichkeit in

der Gesetzerfüllung schrieben sie den Werth über alles Andere zu. (Daher auch vielleicht ihr Name.) Je weniger sie in die Tiefe der Sittlichkeit eindrangen, desto mehr konnten sie den Menschen Selbstgenügsamkeit im Sittlichen zuschreiben, und von der Bestimmung des menschlichen Willens ganz aus sich selbst Alles abhängen lassen. Mit dieser Denkart stimmte auch die harte, kalte, herzlose Gemüthsart, welche Josephus den Sadducäern zuschreibt, wohl überein. Wenn gleich Josephus selbst Pharisäer war, so zeigt er sich doch stets unbefangen in seinen Urtheilen; er deckte ja auch das Schlechte an den Pharisäern oft unverholen auf, und man hat daher keine Ursache, ihn hier einer die Wahrheit beeinträchtigenden Feindseligkeit zu beschuldigen. Man kann gewiß aus der Beschaffenheit der Lehren der späteren Karäer, welche gemäßigte Gegner der pharisäischen Ueberlieferungen sind, auf die Beschaffenheit der sadducäischen Lehren nicht zurückschließen. Es frägt sich überhaupt immer noch, ob die Letzteren mit den Ersteren in irgend einem äußerlichen Zusammenhange stehn, obgleich die Verketzerungssucht ihrer Gegner sie natürlich gern mit diesen verwechselte?

Aus dem Kampfe der theologischen und politischen Partheien heraus hatte sich ein Verein frommer Männer, welche vielfache Erfahrungen des äußeren und inneren Lebens durchgemacht hatten, zuerst wahrscheinlich (nach Plinius dem ältern) in die stille Gegend an der Westseite des todten Meeres zurückgezogen, wo sie in enger Verbindung, theils in ähnlicher Verbindung wie die späteren Mönche, theils wie mystische Orden zu allen Zeiten, mit einander lebten. Von diesem Verein aus waren nachher andere kleinere in

den Städten und auf dem Lande von Palästina gebildet. Sie nannten sich Essener (Ἐσσηνοι oder Ἐσσαιοι). Sie beschäftigten sich mit Gewerben des Friedens: Ackerbau, Viehzucht, Handwerken und besonders der Heilkunst, indem sie sich bemühten, die Heilkräfte der Natur zu erforschen. Wahrscheinlich glaubten sie auch durch ein höheres Licht in der Naturerforschung und der Anwendung der Naturkräfte geleitet zu werden. Ihre Naturwissenschaft und ihre Heilkunst scheinen wohl einen religiösen, theosophischen Charakter gehabt zu haben, wie sie ja auch besondere prophetische Gaben zu besitzen behaupteten. Ausgezeichnet waren die Essener ohne Zweifel vor der großen Menge der gewöhnlichen Juden dadurch, daß sie etwas Höheres als bloß todten, äußerlichen Ceremoniendienst und einen todten Glauben kannten und wollten, daß sie nach Heiligung der Gesinnung, nach innerem Umgang mit Gott strebten. Sie zeichneten sich auch durch ihr stilles, frommes Leben, durch das sie sich unter allen politischen Umwälzungen in Palästina, von allen Partheien, auch von den Heiden geachtet, ruhig erhalten und fortpflanzen konnten, durch ihre Arbeitsamkeit und Wohlthätigkeit, Gehorsam gegen die als von Gott eingesetzte Obrigkeit, und ihre Treue und Wahrheitsliebe. Jedes Ja und Nein sollte in ihrem Verein an Eidesstatt gelten; denn jeder Eid, sagten sie, setzt schon ein gegenseitiges Mißtrauen voraus, das in einem Vereine redlicher Menschen nicht statt finden sollte. Nur in Einem Falle durfte unter ihnen ein Eid geleistet werden, als Verpflichtung für diejenigen, welche nach dreijährigem Noviziat in die Zahl der Geweihten aufgenommen wurden. Nach der Schilderung, welche der Alexandriner Philo in seinem besondern Buche, über die

wahre Freiheit das Tugendhaften, vom ihnen gegeben hat, ſollte man die Eſſener für Menſchen von einer bloß praktiſch-religiöſen Richtung halten, denen alle Theoſophie und alle müßige Spekulation fern lag, ſo wie man eine von aller Beimiſchung am Aeußerlichen klebenden Aberglaubens reine, innere Religioſität ihnen zuſchreiben ſollte. Aber der Bericht des Philo ſtimmt mit dem Berichte des Joſephus hier nicht überein; nun verdient überhaupt der mehr geſchichtliche Joſephus mehr Glauben als der zu viel philoſophirende und idealiſirende Philo. Joſephus hatte insbeſondere mehr Gelegenheit, die Sekte genau kennen zu lernen, als Philo, denn Philo lebte in Aegypten, die Eſſener aber verbreiteten ſich nicht außerhalb Paläſtina's. Hier hatte Joſephus den größten Theil ſeines Lebens zugebracht, und ſich gewiß alle Mühe gegeben, ſich von der Beſchaffenheit der verſchiedenen Sekten, zwiſchen denen er ſelbſt als ſechzehnjähriger Jüngling zu wählen beſchloß, genau zu unterrichten, wenn gleich er wohl über das Noviziat in der Sekte der Eſſener nicht kann hinausgekommen ſeyn, da er in einem Zeitraum von drei bis vier Jahren alle drei Sekten der Juden durchgegangen war. Joſephus zeigt ſich auch bei dieſer Darſtellung insbeſondere ganz unbefangen; Philo hingegen wollte die Eſſener den gebildeten Griechen als Muſterbilder praktiſcher Weisheit darſtellen, und er erlaubte ſich daher Manches ſo darzuſtellen, nicht wie es würklich war, ſondern wie es dieſer ſein Zweck verlangte. Daß die Eſſener auch mit Theoſophie ſich beſchäftigten, und Aufſchlüſſe über die höhere Geiſterwelt in ihrem Orden mitzutheilen vorgaben, geht daraus hervor, daß die Einzuweihenden auch das beſchwören mußten, daß ſie die ihnen mit-

getheilenden Engelnamen Keinem bekannt machen wollten. Dafür spricht auch die Art, wie sie die alten Bücher der Sekte geheim hielten. Auch Philo selbst macht dies wahrscheinlich, wenn er sagt, daß sie sich mit einer φιλοσοφια δια συμβολων, einer Philosophie, die auf allegorisirende Bibelauslegung gestützt war, beschäftigten, denn es pflegte jeder Art der allegorisirenden Bibelauslegung auch ein gewisses spekulatives System zur Seite zu gehn. Nach Philo verwarfen sie den Opferkultus, indem sie behaupteten, daß sich selbst ganz Gott zu weihen und hinzugeben das einzige wahre, Gottes würdige Opfer sey. Nach Josephus aber hielten sie den Opferkultus allerdings für besonders heilig, aber sie meinten, daß er eben wegen seiner Heiligkeit unter den profanen Juden im Tempel zu Jerusalem entweiht werden müsse, daß er auf würdige Weise nur in ihrer heiligen Gemeinde gefeiert werden könne; wie solche mystische Sekten stets geneigt sind, das Objektive der Religionshandlungen von der subjektiven Beschaffenheit derer, die sie verrichten oder daran Theil nehmen, abhängen zu lassen. In der peinlich abergläubischen Beobachtung der Sabbatsruhe, dem Buchstaben nicht dem Geiste der Gesetze nach, gingen sie noch weiter als andere Juden, nur mit dem Unterschiede, daß sie es redlich dabei meinten, während pharisäische Casuistik nach jedesmaligem Interesse ihre Satzungen strenger oder milder auslegte. Sie scheuten sich nicht allein, wie andere Juden, ängstlich vor der Berührung mit Unbeschnittenen, sondern, da sie selbst in ihrer Sekte nach vier Graden abgetheilt waren, scheuten sich die Essener eines höheren Grades vor der Berührung mit Essenern eines niedern Grades, als wenn sie dadurch verunreinigt werden könn-

ten, und ſie nahmen, wenn eine ſolche ihnen widerfahren war, eine Reinigung vor. Ueberhaupt legten auch ſie, wie ſo viele andere Juden, beſondern Werth auf die Luſtration durch Baden in kaltem Waſſer. Ihrer Ascetik erſchien das im Orient übliche und auch für die Geſundheit wohlthätige Salben mit Oel als etwas Unheiliges, ſo daß Jeder, wen dies irgend wie betroffen hatte, ſich ſorgfältig reinigen mußte. Sie ſcheuten ſich ängſtlich, andere Speiſen zu ſich zu nehmen, als die in ihrer Sekte ſelbſt zubereiteten. Sie ſtarben lieber, als von Andern zu eſſen. Beweis genug, daß, wenn gleich die Eſſener ein gewiſſes inneres religiöſes Leben und eine gewiſſe praktiſche Frömmigkeit haben mochten, dieſe doch bei ihnen, wie bei ſo vielen andern myſtiſchen Sekten (des Mittelalters z. B.) mit einer Theoſophie, welche das der menſchlichen Vernunft Verſchloſſene erkennen wollte (ἐμβατευειν εἰς ἃ τις μη ἑωρακεν) und daher in eitele Einbildungen und Träumereien ſich verlor, mit einer auf das Aeußerliche gerichteten Ascetik, hochmüthigem Separatismus und abergläubiſchen, dem Geiſte der innern Religion widerſtreitenden Beobachtungen und Geberden vermiſcht war.

Von einer ganz eigenthümlichen Art war die religiöſe und theologiſche Geiſtesrichtung, welche die zu Alexandria, dem merkwürdigen Vermittelungspunkte zwiſchen dem Orient und dem Occident, wohnenden Juden erhielten. Durch die vielfache Berührung mit helleniſch Gebildeten an einem der blühendſten Sitze helleniſcher Literatur und Bildung mußte ihre gewöhnliche Abneigung gegen fremde Bildung ſich nach und nach abſchleifen. Durch ihren Jahrhunderte hindurch fortgeſetzten Aufenthalt mitten

unter Griechen, getrennt von ihrem ursprünglichen Vaterlande, nahmen sie nach und nach griechische Sprache und Manches von griechischen Sitten an, sie wurden von der Sprache und den Sitten ihres Volkes mehr entfremdet. Viele wurden von dem Reize griechischer Literatur und besonders griechischer Philosophie angezogen.

Es konnten nun zwei Fälle statt finden. Der Eine: sie wurden von dem Geist der fremden Bildung so ganz hingenommen, auf solche Weise hellenisirt, daß sie auch die den Juden sonst so tief eingepflanzte Ehrfurcht vor den alten Heiligthümern ihres Volks verlorn. Einige aus griechischer Philosophie oder abgeschöpfte, allgemeine, oberflächliche Ideen und eine gewisse ästhetische Bildung wurden ihnen das Höchste, und nach dieser dürftigen Scheinaufklärung wagten sie es, über das Heilige in der Geschichte und in den alten Religionsurkunden ihres Volkes, das zu verstehen, sie des tiefern religiösen Sinnes, wie der dazu nothwendigen Kenntnisse ermangelten, abzuurtheilen und zu spotten. Wir finden bei dem Philo Spuren von einer solchen Art jüdischer Spötter in solchen Stellen, welche schwerlich an Heiden denken lassen. Wie wenn er den Moses, der in seinem Glücke am aegyptischen Hofe doch seinem Volke immer treu blieb, solchen Abtrünnigen entgegenstellt [1]: „Welche die Gesetze übertreten, in denen sie geboren und erzogen worden, welche solche vaterländische Sitten, die kein gerechter Tadel treffen kann, umstürzen, und in der Vorliebe für das Neue, an das Alte gar nicht mehr denken.“ An einer andern Stelle [2] gegen solche:

1) De vita Mosis I. 607.

2) De confus. ling. 320.

„Welche gegen ihre vaterländische Religionsverfassung unwillig sind, welche immer nur auf Tadel und Anklage gegen die Religionsgesetze sinnen, welche ruchlos diese und ähnliche Dinge [1]) als Stützen ihrer Gottlosigkeit (ἀθεότης) gebrauchen, indem sie sagen: macht ihr noch grosses Wesen von euren Gesetzen, als ob sie die Regeln der Wahrheit enthielten? Seht doch: die bei euch sogenannten heiligen Schriften enthalten sie nicht auch Mythen, über die ihr zu lachen pflegt, wenn ihr solche von Andern vortragen hört?" [2])

Doch in den Gemüthern der meisten Juden haftete zu tief der Glaube an den göttlichen Ursprung ihrer Religion und die Heiligkeit derselben; zu tiefen Eindruck hatte auf ihre Gemüther der Same der Religion gemacht, der ihnen von der ersten Kindheit eingestreut, in ihr ganzes Leben übergegangen war, als daß dieser Glaube so hätte erschüttert werden können. Wenn sie gleich von griechischer Philosophie und besonders von derjenigen, welche in den letzten Zeiten zu

1) Es ist von der babylonischen Sprachenverwirrung die Rede.

2) Auch in der Stelle de nom. mutat. p. 1053., wo Philo die Spötterei eines ἄθεος und ἀσεβης anführt, scheint wohl die Erbitterung, mit welcher er spricht, merken zu lassen, daß dieser Spötter ein ungläubiger Jude war. Bei einem Heiden hätte ihm wohl diese Spötterei nichts so Auffallendes seyn können. Er sieht eine Strafe der Ruchlosigkeit dieses Menschen darin, daß dieser sich bald darauf erhenkte, ἵν' ὁ μιαρος και δυσκαθαρτος μηδε καθαρῳ θανατῳ τελευτησῃ. Durch seine allegorische Erklärung will Philo wegräumen, was diesem Menschen zu seinen Spöttereien Anlaß gegeben, damit nicht Andere ähnliche Strafe sich zuziehen sollten.

Alexandria am meisten vorherrschte, und welche ihrer Natur nach an eine religiöse Geistesrichtung sich am meisten anschließen konnte, der platonischen, angezogen wurden, so blieben sie doch fern davon, mit Bewußtseyn und Absicht die Autorität ihrer alten Religion und ihrer heiligen Schriften der Autorität einer menschlichen Philosophie aufzuopfern. Vielmehr lernten sie aus der Vergleichung der Religionserkenntniß unter ihrem Volke mit der Religionserkenntniß unter Aegyptiern und Griechen den ausgezeichneten Charakter ihrer alten Religion und das Göttliche in den Führungen ihres Volks, die Bestimmung desselben in Beziehung auf die ganze Menschheit immer besser erkennen. So sagt derjenige, den wir als den Repräsentanten dieser Alexandriner nennen können, Philo [1]): „Das, was nur durch die ächteste Philosophie den Schülern derselben zu Theil wird, die Erkenntniß des Höchsten, das ist durch Gesetze und Sitten dem ganzen jüdischen Volke zu Theil worden." Er nennt es die Bestimmung der Juden, insofern sie allein als Volk der Verehrung des Einen wahren Gottes geweiht waren, und dieselbe für die ganze Menschheit fortpflanzen sollten, Priester und Propheten für die ganze Menschheit zu seyn [2]). Philo erkannte es richtig, wie es der Charakter der göttlichen Offenbarung ist, daß sie das Licht der Wahrheit überall leuchten läßt für alle Menschen, nicht es absichtlich verborgen hält. Je leichter man in Alexandria verführt werden konnte, an die Geheimnißkrämerei der Mysterien sich anzuschließen, desto auffal-

1) De caritate 699.

2) De Abrah. 364. de vita Mosis I, 625.

lender und erfreulicher iſt bei dem Alexandriner eine Aeußerung, welche zeigt, daß er den Charakter der Einfalt und der Oeffentlichkeit im Judenthume anerkannte, — ihn der Lichtſcheu der Myſterien entgegenſtellte [1]): „Alle Myſterien, ſolches Gepränge und ſolche Poſſen entfernte Moſes von der heiligen Geſetzgebung, indem er nicht will, daß die in einer ſolchen Religionsverfaſſung Erzogenen, von den myſteriöſen Dingen ſich blenden laſſend, die Wahrheit vernachläſſigten, daß ſie, was für die Nacht und für die Finſterniß gehört, verfolgen ſollten, vernachläſſigend das was des Lichtes und des Tages würdig iſt. Keiner alſo von denen, welche den Moſes kennen und ſich unter ſeine Jünger zählen, laſſe ſich in ſolche Myſterien einweihen, oder weihe Andere ein, denn Beides, ſolche Myſterien zu lernen und zu lehren, iſt kein geringer Frevel [2]); denn, ihr Geweihten, warum, wenn es ſchöne und nützliche Dinge ſind, ſchließt ihr euch in tiefer Finſterniß ein und nützt dreien oder vieren allein, da ihr doch allen Menſchen nützen könntet, wenn ihr mitten auf dem Markte, was allen nützen könnte, vortrüget, damit alle ſicher an einem beſſern und glücklichern Leben Theil nehmen könnten?“

Um dieſe Alexandriner richtig zu beurtheilen, muß man ihr Verhältniß zu den verſchiedenen Partheien, mit denen ſie zu kämpfen hatten, wohl berückſichtigen. Von der einen Seite mußten ſie ihre Religion und deren Urkun-

den

1) De victimas offerent. p. 56.

2) Dieſe nachdrückliche Warnung ſcheint anzudeuten, daß wohl manche Juden ſich von dem Prunk der Myſterien mochten verführen laſſen.

den, die ſie ſtets mit Ehrfurcht betrachteten, gegen heidniſche und jüdiſche Spötter vertheidigen. Dies apologetiſche Streben konnte ſie veranlaſſen, in das Weſen ihrer Religion und den Geiſt ihrer alten Religionsurkunden ſelbſt tiefer einzudringen, indem ſie die Vorurtheile der Heiden gegen dieſelben zu widerlegen ſuchten. Sie konnten in ihrer eigenen Denkart und Anſchauungsweiſe *dadurch* freier werden, daß ſie auf einen fremden Standpunkt eingehen, und von dieſem aus die Ideen ihrer Religion darzuſtellen ſuchen mußten. Aber wie es dem Menſchen überall ſo ſchwer iſt, zwiſchen den beiden Gegenſätzen eines ſchroffen Abſtoßens, einer engherzigen Beſchränktheit und einer zu nachgiebigen Empfänglichkeit gegen fremde Eindrücke den rechten Weg zu gehn, ſo konnten ſie ſich auch leicht verleiten laſſen, indem ſie den gebildeten und insbeſondere den philoſophiſch gebildeten *Griechen* die Vortrefflichkeit ihrer Religion von deren eigenem Standpunkte aus erweiſen wollten, etwas Fremdes in ihre alten, heiligen Schriften hineinzulegen, und deren eigenthümlichen, von allen andern religiöſen und philoſophiſchen Richtungen ſich unterſcheidenden praktiſchen Geiſt zu verkennen. Dies geſchah allerdings; ſie wollten den Griechen nachweiſen, daß ihre heiligen Schriften mit dem Geiſt der platoniſchen Philoſophie, von dem ſie ſelbſt beherrſcht waren, übereinſtimmten, daß dieſelben die reichſte Quelle aller philoſophiſchen Ideen ſeyen. Sie mußten daher nothwendig, obgleich es gewiß nicht ihre Abſicht war, den heiligen Schriften Gewalt anthun, um das denſelben ganz Fremde in ihnen finden zu können. Schon das mußte ſie zu einer falſchen Hermeneutik verführen. Und von dieſer falſchen Richtung der Hermeneutik wurden ſie noch mehr

hingenommen, indem ſie einer andern entgegengeſetzten falſchen Richtung des theologiſchen und religiöſen Geiſtes unter ihren Landsleuten, welche allerdings viel dazu beitrug, die jüdiſche Religion den Heiden verächtlich zu machen, ſich entgegenſtellten. Es waren Solche, welche mit einem rohen, fleiſchlichen Sinne die in der Hülle menſchlicher Sprache gegebenen Dinge des Geiſtes faſſen zu können meinten, und daher das Geiſtliche in's Fleiſchliche herabzogen, welche in kleinliche Grübeleien über den Buchſtaben der Schrift ſich verloren, die ſie hätten vermeiden können, wenn ihnen der Geiſt im Buchſtaben zugänglich geweſen, und welche durch Nichtunterſcheidung der anthropopathiſchen Bilder, in denen das Göttliche dem Kindesalter der Menſchheit nahe gebracht worden, (und freilich in Beziehung auf das Göttliche bleiben wir in dieſem Leben ſtets wie Kinder, können nur anſchauen, denken, reden wie Kinder) von dem Inhalt der unter dem Bilde verhüllten Idee in manche, zum Theil praktiſch nachtheilige Mißverſtändniſſe über Gott und das, was Gottes iſt, verfielen. Es ſind „die auf ihre Wortklaubereien ſich viel einbildenden Eiferer für die buchſtäbliche Schrifterklärung“ [1]), deren fleiſchliche, anthropopathiſche Vorſtellung von Gott und göttlichen Dingen Philo oft bekämpft [2]). Dieſer fleiſchlich buchſtäblichen Bibeler-

1) οἱ τῆς ἐντὸς πραγματείας σοφισταὶ λίαν τὰς ὄψεις ἀνεστραμμένοις de somniis 580.

2) S. z. B. de Plantat. Noë 219, wo er von den Vorſtellungen, welche ſolche Leute nach ihrer fleiſchlichen Bibelerklärung ſich machten, ſagt: τῶν ἀνθρωπομόρφων ἐπί τι καὶ ἀνθρωποπαθὲς τὸ αἴτιον εἰσαγόντων ἐπ' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καθαίρεσιν μεγάλων ἀρίστων ἐνθυμήματα ὄντα εὐχρήματα.

klärung ſich entgegenſtellend, erklärten es jene Alexandriner für die höchſte Aufgabe der Auslegung, in dem Buchſtaben den verhüllten Geiſt zu erkennen, und von dieſer Hülle ihn frei zu machen. Um dieſen Geiſt aber — ſagten ſie — vernehmen zu können, dazu bedürfen wir eines für denſelben empfänglichen, dem Göttlichen zugewandten geiſtig-religiöſen Sinnes [1]), eben daher kommen die Irrthümer jener fleiſchlichen Bibelerklärer, weil ſie dieſes empfänglichen Sinnes ermangeln, weil ſie ſo ganz in dem Sinnlichen befangen ſind. Es war nun allerdings keine falſche Methode, daß man jene Fleiſchlichgeſinnten zuerſt auf das aufmerkſam machte, was in ihnen ſelbſt einem richtigen Verſtändniſſe der heiligen Schrift entgegenſtand, ſie konnten dadurch angetrieben werden, zu dem frei machenden Geiſte ſich hinzuwenden, der allein von dieſer Decke ihren Geiſt zu befreien vermochte. Philo erkannte es auch wohl, daß der Menſch ohne Erleuchtung aus einer höhern Quelle nicht dazu gelangen könne, das Göttliche zu vernehmen. Er war fern von dem Wahn, daß der Menſch allein durch ſeine eigene geiſtige Kraftanſtrengung jenes Gottverwandte ſeiner Natur reinigen, und dadurch allein eine Erkenntniß des Göttlichen ſich ſchaffen könne. „Jede Geiſtesrichtung (die zu Gott hinauf will) ohne die göttliche Gnade (ἀνευ θειας ἐπιῤῥοσυνης) — ſagt er: de migrat. Abraham. 414. — iſt verderblich, und es iſt beſſer hienieden zu bleiben und in dem ſterblichen Leben herumzuirren, wie der große Hau-

1) Durch das νοερον πνευματικον in uns vernehmen wir das in den αἰσθητοις, σαρκινοις der heiligen Schrift verhüllte νοητον, θειον.

fen des Menschengeschlechts, als, indem man sich zum Himmel erheben will, durch Hochmuth zu stürzen. Sehr richtig sagt Philo, daß wie der Mensch aus Geist und Sinnlichkeit bestehe, in Beziehung auf Beides es zwei Richtungen der Gottes entbehren zu können meinenden Selbstsucht gebe, Vergötterung der Sinnlichkeit und Vergötterung der sich selbst überlassenen und sich für selbstgenugsam ausgegebenen menschlichen Vernunft [1]). „Nie muß man glauben — sagt er: de somniis 1111. — daß man selbst im Stande sey, das Leben welches voll Flecken ist ohne Gottes Gnade zu reinigen." Aber wenn gleich es nicht geleugnet werden kann, daß Philo auf Gott als die Quelle der Erleuchtung und der Heiligung hinwies, so ist es doch auch gewiß, daß er mehr auf die Nothwendigkeit einer Erleuchtung der Vernunft, als die Nothwendigkeit einer gänzlichen praktischen Sinnesänderung aufmerksam machte, daß er nicht genug von dem Wesen dieser praktischen Sinnesänderung sprach, nicht genug gewahrte, daß alle Erleuchtung in göttlichen Dingen allein von dem praktischen Grunde ausgehen könne und müsse, und dieser Mangel hing mit seiner ganzen einseitig vorherrschenden contemplativen Geistesrichtung in der Religion, von der wir gleich zu reden veranlaßt seyn werden, wieder genau zusammen.

Ohne jenen durch den Geist Gottes erleuchteten innern Sinn kann freilich das Göttliche in der Schrift nicht gefaßt werden, aber die Erleuchtung durch den Geist Gottes schließt die

---

1) οἵτε του νου θιασωται και των αἰσθησεων, οἱ μεν ἐκεινον, οἱ τε ταυτην θεοπλαστουσιν, de victimas. offerent ib. 858. seq.

Anwendung der natürlichen, menschlichen, zum Verständnisse irgend einer Schrift erforderlichen Mittel keineswegs aus, macht sie keineswegs überflüssig, sondern setzt sie vielmehr als nothwendige Bedingung voraus, indem der vom Geiste Gottes erleuchtete Sinn nun erst die Anwendung dieser menschlichen Mittel recht beseelen und leiten kann. Dem fleischlichen Hochmuth, der mit unerleuchtetem Sinn in dem bloßen Buchstaben der Schrift das ewige Leben zu haben meinte, stellte sich nun aber entgegen ein anderer, den Buchstaben gering schätzender Hochmuth, der durch unmittelbare Erleuchtung, ohne Anwendung der natürlichen menschlichen Mittel, den Geist der Schrift überall verstehn zu können meinte. Dieser, die Hülfsmittel und Regeln der logischen und grammatischen Auslegung vornehm verachtende Hochmuth war nothwendig eine Quelle vieler Selbsttäuschung, und mußte durch sich selbst sich strafen. Wo durch einfache Bemerkungen über den logischen Zusammenhang, durch Beobachtung des hebräisch-griechischen Sprachgebrauchs, manche Schwierigkeiten in der zu Alexandria herrschenden Uebersetzung, in welcher Philo das alte Testament las, sehr leicht hätten gehoben werden können, übersah Philo das Einfachste und suchte tiefe Mysterien, wo keine Spur davon vorhanden war [1]). Und da nun diese Alexandriner dem Buchstaben der Schrift die gebührende Achtung nicht erwiesen, da sie von dem rechten Verhältnisse des Geistes zum Buchstaben keinen Begriff hatten, so konnten sie desto leichter in die Ge-

1) Ein merkwürdiges Beispiel Quis rer. div. haeres? S. 492. wo dem Philo das ἐξαγειν ἐξω auffällt, und er in dem Zusatz des ἐξω einen besondern, tiefen Sinn sucht.

fahr kommen, statt den Geist der Schrift aus ihr selbst abzuleiten, einen ihr fremden Geist, in welchem sie durch ihre eigenthümliche philosophische Bildung befangen waren, in dieselbe hineinzutragen. Statt den praktischen Zweck der theokratischen Entwickelung überall festzuhalten: die Menschen zu einem gottgeweihten Leben zu bilden, ihnen Gott als Schöpfer, Regierer und Gesetzgeber, Erlöser und Heiligmacher darzustellen, und statt auf diesen höchsten Zweck der göttlichen Offenbarungen alles in der Schrift zu beziehen, betrachteten sie als den höchsten Zweck derselben einen ihr fremdartigen, aus jener platonischen Religionsphilosophie entnommenen: allgemeine spekulative Ideen (τα νοητα) den Empfänglichen mitzutheilen. Sie bildeten sich demnach einen ähnlichen Idealismus im Judenthume, wie jene neuplatonischen Religionsphilosophen im Heidenthume, nur daß sie doch den Unterschied zwischen dem Geschichtlichen des alten Testaments und den Mythen des Heidenthums wohl anerkannten. Sie betrachteten zwar das Geschichtliche und den Buchstaben als Hülle für jene allgemeine Ideen, welche den Geistesmenschen mitzutheilen der höchste Zweck der Offenbarungen Gottes sey; aber doch behaupteten sie im Ganzen auch die objektive Realität und Wahrheit der Geschichte und des Buchstabens, und sie schrieben beidem seinen Nutzen als religiös-sittliches Bildungsmittel für diejenigen zu, welche sich zu jener Höhe der Spekulation und Contemplation nicht erheben könnten. Nur an einzelnen Stellen, wo sie Dinge fanden, die sie mit ihrer Religionsphilosophie auf keine Weise vereinigen konnten, wo sie polemisch gegen fleischliche Bibelerklärer auftraten, welche allerdings alles bis in's Kleinlichste buchstäblich auffassend in manche sehr

kruſſe Vorſtellungen, wie z. B. bei der Erzählung vom Paradieſe, vom Sündenfall, verfielen, konnten ſie dieſen allgemeinen Grundſatz, daß überall der Geiſt mit einem reellen Körper umhüllt erſcheine, nicht mehr feſthalten. Statt eine objektive, für die Entwickelung der ganzen Menſchheit wichtige Thatſache in der ſymboliſchen Sprache alterthümlicher Ueberlieferung anzuerkennen, ſahen ſie nur eine allgemeine Idee in mythiſcher Einkleidung. Sie betrachteten den Buchſtaben der Erzählung hier bloß als einen aller geſchichtlichen Grundlage ermangelnden Mythus (το ῥητον μυθος ἐστι nach Philo). Und ſie verbanden dies ſo mit ihren Principien: damit die Geiſtesmenſchen nicht veranlaßt würden, ſich an den bloßen Buchſtaben zu halten, ohne in der Hülle des Buchſtabens die Idee aufzuſuchen, ſo mußten als Anregungsmittel ſolche Stellen eingeſtreut werden, in welchen der Buchſtabe gar keinen vernünftigen Sinn giebt (τα σκανδαλα της γραφης, ἀφορμαι τοις τυφλοις την διανοιαν). Dieſer Grundſatz ließ natürlich eine ſehr große Willkür in der Anwendung zu und konnte dazu führen, daß Jeder von der Schrift nur gerade ſo viel gelten ließ, als er mit ſeiner ſubjektiven Denkweiſe gerade bequem vereinigen konnte, obgleich es gewiß dem Philo ſehr Ernſt damit war, die Ehrfurcht vor der heiligen Schrift aufrecht zu erhalten. — Aber ſo ſtraft ſich ſelbſt ein ſpekulativer oder contemplativer Hochmuth, welcher, indem er Alles a priori erkennen zu können meint, die Geſchichte und den Buchſtaben verachtet.

Mit Recht zwar bekämpfte Philo den fleiſchlichen Anthropopathismus jener jüdiſchen Rabbinen; aber auch hier verfiel er, wie oft geſchehen, den einen Abweg meidend, in

einen andern von entgegengeſetzter Art, indem er das zum Grunde liegende Objektive und Reale in der dem Menſchen als Menſchen, der das Göttliche nur nach der, wenn gleich verklärten Analogie des Menſchlichen denken kann, nicht bloß dem großen Haufen (τοις πολλοις) unentbehrlichen anthropopathiſchen Form verkannte.

Philo wirft die Frage auf: „Wie kann Moſes dem über alle Affekte und Veränderungen erhabenen Gott Zorn, Eifer und ſolche menſchliche Dinge zuſchreiben?“ Und er antwortet: Moſes hat ſich hier als ein weiſer Geſetzgeber zu den Bedürfniſſen der zur Anſchauung der reinen Wahrheit unfähigen, rohen, ſinnlichen Menſchen herabgelaſſen, die erſt durch Furcht vor Strafen vom Böſen abgehalten werden müſſen [1]). „Mögen — ſagt er — alle Solche das Falſche lernen (μανθανετωσαν οὐν παντες οἱ τοιουτοι τα ψευδη), das zu ihrem Nutzen gereichen wird, wenn ſie durch die Wahrheit nicht gebeſſert werden können, denn den Gefährlichkranken wagen die Weiſeſten unter den Aerzten nicht die Wahrheit zu ſagen, indem ſie wiſſen, daß ſie dadurch niedergeſchlagen werden und die Krankheit dadurch zunimmt.“ Philo bedachte hier nicht, daß die Furcht vor Strafen doch nur höchſtens die äußerlichen Ausbrüche des Böſen hemmen kann, daß der Menſch aber von dem Weſen der wahren innern Herzensheiligung, welche die Religion ertheilen ſoll, fern bleibt. Gleichwie jene heidniſchen Platoniker, bedachte er nicht, daß die altteſtamentlichen Begriffe vom Zorne Gottes, eine in menſchlicher Sprache dargeſtellte große Wahrheit enthalten, die

1) Deus immutab. S. 302 und 3.

Wahrheit von der Realität der Sünde und der Schuld, dem objektiven Gegenſatz zwiſchen dem Böſen und der Heiligkeit Gottes, welche Wahrheit durch die Stimme des Gewiſſens in der Seele des Philoſophen, und nach menſchlicher Art Hoch-Gebildeten, wie in der Seele der ſogenannten ungebildeten Menge bezeugt wird. In dem Gewiſſen des Philoſophen, wie der verachteten Menge, offenbart ſich Gottes Zorn vom Himmel über alle Ungerechtigkeit der Menſchen (von der Jeder genug bei ſich ſelbſt finden kann), welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten; darum beſtand zwiſchen dieſen Idealiſten — den alles vergeiſtigenden — und den Materialiſten — den alles fleiſchlich Auffaſſenden —, nach Philo, zwiſchen den Geiſtesmenſchen und den Menſchen der Sinnlichkeit, ein nicht zu ſchlichtender Krieg, weil Beide ihre halbe Wahrheit und ihre damit vermiſchten Irrthümer gleich feſt hielten. Die Idealiſten konnten die fleiſchlichen Vorſtellungen von Gott nicht dulden. Die Materialiſten konnten ſich das Poſitive in ihren Begriffen, das ſich in dem innerſten Grunde ihres religiös-ſittlichen Bewußtſeyns als Wahrheit bewährte, nicht ſo als Anthropopathismus verdünnen und weg erklären laſſen.

So kam Philo dazu, zwei Betrachtungsweiſen Gottes und göttlicher Dinge von zwei verſchiedenen Standpunkten einander entgegen zu ſetzen, die vermenſchlichende und die entmenſchlichende [1]). Auf dem erſteren Stand-

1) ἐν μὲν, ὅτι οὐχ ὡς ἀνθρωπος ὁ θεος, ἑτερον δὲ, ὅτι ὡς ἀνθρωπος l. c. 301. Philo meinte dieſe beiden verſchiedenen Standpunkte zu finden, Num. 23, 19., verglichen mit

punkt wird alles Menschliche auf Gott übertragen, zum Besten der zu bildenden Menschen, die zur reinen Geistesanschauung noch nicht fähig sind (προς την των πολλων διδασκαλιαν); von dem andern Standpunkt der reinen Wahrheit der Geistesmenschen, welche für dieselbe empfänglich sind, werden alle positive Begriffe von der Anschauung Gottes entfernt. Nur das Seyn Gottes ohne alle Eigenschaften wird durch eine unmittelbare Berührung des Geistes mit diesem höchsten Seyn, durch eine über alle bestimmte Begriffe sich erhebende intellektuelle Anschauung erfaßt [1]).

Philo, der sich (s. oben) so stark gegen die Mysterien erklärte, kam dann hier doch dazu, zwei Standpunkte in der Religionserkenntniß, einen esoterischen und einen exoterischen, von einander zu unterscheiden. Dort die intellektuelle Anschauung des Seyns Gottes, die sich über alles diskursive Denken, und über alle positive, geschichtliche Offenbarung Gottes erhebt, welche aber den innern Sinn der Schrift, der in dem Symbol des Buchstabens eingehüllt ist, erst erkennen lehrt, die allegorische Bibelerklärung auf diesem Standpunkte, die Liebe zu dem höchsten Seyn um seiner selbst, seiner überschwenglichen Vollkommenheit willen, welche alle andre religiösen Bildungsmittel im Grunde entbehren

---

Deuteron. 1, 31., dieselbe Unterscheidung, welche später christliche Mystiker zwischen einer θεολογια αποφατικη und einer θεολογια καταφατικη machten.

1) ουδεμια των γιγνομενων ιδια παραβαλλουσι το ον, αλλ' εκ βιβασαντες αυτο πασης ποιοτητος ψιλην απλην χαρακτηρος την υπαρξιν καταλαμβανεσθαι, την κατα το ειναι φαντασιαν μονην ενιδρυντο, μη μορφωσαντες αυτο.

kann, — hier die anthropopathiſche Auffaſſung Gottes, wie das höchſte Seyn dem ſinnlichen Menſchen, zu deſſen Standpunkt ſich herablaſſend, ſich darſtellt, das Kleben an dem Buchſtaben der Schrift, ohne in den innern Sinn derſelben eindringen zu können, die fleiſchlich-buchſtäbliche Bibelauslegung, Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe, Triebfedern des Lebens der Menſchen [1]).

Dieſe Denkart kann nun freilich, auf die Spitze getrieben, dazu führen, daß man die poſitive Religion bloß als ein Erziehungsmittel für die Menge betrachtet, deſſen der Weiſe recht gut entbehren und das für ihn keine Bedeutung mehr haben könne. So wurde dieſe Denkart auch wirklich von Manchen zu Alexandria auf die Spitze getrieben. „Die Beobachtung des äußerlichen Cultus — ſagten ſie — gehört für die Menge, wir, die wir wiſſen daß Alles nur ſymboliſche Hülle der geiſtigen Wahrheit iſt, wir haben Alles und genug in der Betrachtung dieſer, und wir brauchen uns um das Aeußerliche nicht zu bekümmern.“ Aber die Gemäßigtern, wie Philo, wurden doch durch das rein Menſchliche, das noch in ihnen war, durch das Bedürfniß nach religiöſer Gemeinſchaft, und durch die Ehrfurcht vor der moſaiſchen Geſetzgebung und den Führungen Gottes mit ihrem Volke, von dieſem ſchroffen Gegenſatz gegen die Volksreligion zurückgehalten. Philo ſagt von jenen conſequenten und ſchrofferen Idealiſten: Als wenn ſie für ſich allein in einer Einöde lebten, oder als wenn

1) Nach Philo Erkennen das ὀν als ὀν, die νοητη καταληψις του ὀντος — das Erkennen des ον auch in dem λογος = υἱος του ὀντος und — υἱος του λογου.

sie Seelen ohne Körper wären, von keiner menschlichen Gesellschaft etwas wüßten, verachten sie den Glauben der Menge und wollen nur die reine Wahrheit, wie sie in sich selbst ist, erforschen, da doch das Wort Gottes sie lehren sollte, nach einem guten Rufe bei dem Volke zu streben und nichts in den herrschenden Gebräuchen zu verletzen, welche göttliche Menschen, die höher waren als wir, gegründet haben. So wie man für den Körper, als das Haus der Seele, sorgen muß, so auch für die Beobachtung des Buchstabens der Gesetze. Wenn man diesen beobachtet, wird auch das klarer werden, dessen Symbol der Buchstabe ist, und man wird dadurch zugleich dem Tadel und den Beschuldigungen bei der Menge entgehen" [1]). Es war natürlich, daß diese vorherrschend contemplative Richtung des religiösen Geistes, zumal in Aegypten, dem nachherigen Vaterlande des Anachoreten- und Mönchslebens unter den Christen leicht die Bildung von theosophisch ascetischen Vereinen, die sich von der Welt zurückzogen, veranlassen konnte. Philo selbst erzählt von sich, daß er öfters, um stiller und ungestörter sich in seinem Innern zu sammeln und der Betrachtung göttlicher Dinge sich zu weihen, in die Einöde sich zurückgezogen; aber er hatte auch die wichtige Erfahrung gemacht, daß der Mensch durch äußerliche Zurückziehung von der Welt, die er im Innern mit sich führt, nicht frei wird, daß diese gerade in der äußerlichen Einsamkeit, wo die niedern Kräfte der menschlichen Natur unbeschäftigt sind, desto mehr trübend sich einmischen kann. Möge er selbst reden Leg. Allegor. Lib. II. p. 81. T. I.

1) De migrat. Abrah. 402.

Mangey: „Oft verließ ich Verwandte, Freunde und Vaterland, und zog mich in die Einöde zurück, um mich zu würdigen Betrachtungen zu erheben, aber ich richtete nichts damit aus, sondern mein Geist gerieth entweder zerstreut, oder von einem unreinen Eindruck verwundet auf entgegengesetzte Wege. Zuweilen aber befinde ich mich unter einer Menge von Tausenden einsam in meiner Stelle, da Gott das Getümmel der Seele zerstreut und mich lehrt, daß nicht die Unterschiede der Oerter das Schlechte oder Gute machen, sondern auf den Gott es ankommt, welcher, wohin Er will, das Schiff der Seele führt." Philo hielt es schon für nothwendig, indem er die Verbindung des contemplativen und des praktischen Lebens als das höchste Ziel der menschlichen Natur pries, vor einer einseitigen Ueberschätzung des contemplativen Lebens zu warnen [1]). Er mußte schon gegen Solche reden, welche aus Trägheit oder Eitelkeit in das ascetische, einsiedlerische Leben sich zurückgezogen hatten, und unter dem Schein der Heiligkeit die innere Schlechtheit verbargen, gleichwie spätere christliche Mönche (De Profugis 455.): „Die Wahrheit kann mit Recht Diejenigen anklagen, welche, ohne sich selbst erprobt zu haben, die Geschäfte und die Erwerbszweige des bürgerlichen Lebens verlassen, und welche sagen, daß sie Ehre und Vergnügen verachtet haben. Sie tragen die Weltverachtung zur Schau, aber sie verachten sie nicht würklich. Das schmutzige und finstere Aussehen, das strenge und armselige Leben brauchen sie als Lockspeisen, als ob sie Freunde der Sittenstrenge und Selbstbeherrschung wären, aber die

1) De Decalogo 760.

genaueren Beobachter, welche in das Inwendige ſehen und ſich nicht durch den oberflächlichen Schein irre leiten laſſen, können ſie nicht täuſchen." Philo will, daß nur Diejenigen, welche in dem bürgerlichen Leben durch thätige Tugend ſich erprobt haben, zu dem contemplativen Leben übergehen ſollten, wie die Leviten erſt im funfzigſten Jahre von dem thätigen Tempeldienſt ausruhen durften.

Eine einzelne Erſcheinung, welche aus dieſem allgemeinen theoſophiſch-asketiſchen Geiſte unter den alexandriniſchen Juden hervorgegangen, war die Sekte der Therapeuten. Sie hatten ihren Hauptſitz in einer ſtillen, anmuthigen Gegend am Mörisſee ohnweit Alexandria. Hier lebten ſie, ähnlich wie die ſpäteren Anachoreten, einzeln in ihren Zellen (σεμνειοις, μοναστηριοις) eingeſchloſſen, wo ſie ſich nur mit dem Gebet und der Betrachtung göttlicher Dinge beſchäftigten. Allegoriſche Schrifterklärung legten ſie bei ihren Betrachtungen zum Grunde, und ſie hatten alte theoſophiſche Schriften, welche dazu Anleitung gaben. Sie lebten nur von Waſſer und Brot, und übten ſich im Faſten. Nur am Abend aßen ſie etwas, und Manche faſteten mehrere Tage hindurch. An jedem Sabbath kamen ſie zuſammen, und eine noch feierlichere Zuſammenkunft hielten ſie, weil ihnen die Siebenzahl beſonders heilig war, alle ſieben Wochen. Sie feierten dann ein einfaches Liebesmahl, beſtehend aus Brot mit Salz und Yſop gewürzt; es wurden theoſophiſche Vorträge gehalten, Hymnen, wie ſie ſolche aus alter Ueberlieferung hatten, geſungen und unter Chorgeſang myſtiſche Tänze, mit Beziehung auf die merkwürdigen Leitungen Gottes mit den Vätern ihres Volkes, bis tief in die Nacht hinein fortgeſetzt. Manche ausgezeich-

nete Gelehrte haben diese Sekte nur für einen unter dem eigenthümlichen Einflusse des ägyptischen Geistes gebildeten Sprößling der Essenersekte gehalten. Aber es findet sich zwischen beiden Sekten keine Verwandtschaft von der Art, daß sie zu einer äußerlichen Ableitung der einen von der andern nöthigen könnte. Wir wissen nicht, daß die Essener sich außerhalb Palästina's verbreiteten, und der Ursprung der Sekte der Therapeuten läßt sich ja genugsam aus der eigenthümlichen theosophisch-asketischen Geistesrichtung unter den ägyptischen Juden erklären. Man hat zwar diese Ableitung durch die gleiche Bedeutung der Benennung beider Sekten unterstützen wollen; die Essener von dem chaldäischen אָסֵי, Arzt, sey es nun in Beziehung auf leibliche oder geistige Heilkunst, Aerzte des Leibes oder der Seele, oder beides zugleich, und von dem Namen der Therapeuten giebt Philo selbst eine Ableitung an von der θεραπεια της ψυχης, der Arznei der Seele, aber gewiß dem Geiste dieser theosophischen Sekte und dem alexandrinisch-theosophischen Sprachgebrauche gemäßer ist die andere Ableitung, die Philo angiebt, von der θεραπεια του θεου, der wahren geistigen Gottesverehrung, die θεραπευται του θεου = του ὀντος: die Gottesverehrer κατ' εξοχην, welche ihr ganzes Leben nur der Verehrung Gottes im Geiste, der Gottesbetrachtung weihen [1]).

---

1) Bei dem Philo erscheinen häufig gleichbedeutend die Ausdrücke in diesem Sinne γενος θεραπευτικον, γενος ἱκετικον, γενος ὁρατικον, ὁ ἰσραηλ = ἀνηρ ὁρων τον θεον. de victimas offerentib. 854. ἱκεται και θεραπευται του ὀντως ὀντος. de monarchia 816. ἀνδρος ἱκετου και φιλοθεου θεον μονον θεραπευειν ἀξιουντος. De Decalogo 760. οἱ πολλα χαιρειν

Es ist auch wohl zu bemerken, was Philo sagt, daß dies Geschlecht der Therapenten unter Hellenen und Barbaren vielfach verbreitet sey, nicht als ob die Mitglieder der bestimmten Therapeutensekte sich so weit verbreitet hätten, sondern jene allgemeine theosophisch-ascetische Geistesrichtung, aus der die Sekte der Therapeuten hervorgegangen war, hatte auch in andern Gegenden unter den Juden viele Anhänger. Manche von den sieben jüdischen Sekten, deren Namen uns nur geblieben sind, mögen aus dieser Richtung ihren Ursprung genommen haben.

Wenn wir nun aus dieser Darstellung der religiösen Geistesrichtungen unter den Juden das Ergebniß, in Beziehung auf das Verhältniß derselben zu dem Christenthume, ableiten wollen, so bemerken wir, daß unter dem großen Haufen des jüdischen Volkes der fleischliche Sinn, der das Göttliche zum Dienste des Irdischen gebrauchen wollte, der Mangel eines religiös-sittlichen gefühlten Bedürfnisses, das Vertrauen auf die unveräußerlichen Vorrechte der Geburt vom Fleische, der leiblichen Kindschaft Abrahams, und auf die Verdienstlichkeit und heiligende Kraft eines Ceremoniendienstes der Empfänglichkeit für das Evangelium am meisten entgegenstanden. Es konnte leicht geschehen, daß wenn Menschen von solcher Sinnesart durch augenblickliche Eindrücke bewogen zum Christenthum übertraten, sie doch bald an ihrem Glauben wieder irre wurden, und von dem Christenthum wieder abfielen, weil sie ihre fleischlichen Erwartun-

---

φρασαντες ταις ἀλλαις πραγματειαις, ὁταν ἀνεθεσαν τον βιον θεραπειᾳ θεου. L. III. de vita Mosis 681. το θεραπευτικον αὐτου (του θεου) γενος.

tungen nicht ſo bald befriedigt ſahen, und ſie mit ihrem fleiſchlichen Sinne das Zeugniß des Geiſtes für Jeſus, als den Meſſias, nicht faſſen konnten. Oder wenn ſie auch äußerlich Chriſten blieben, wurden ſie doch von dem Weſen des Evangeliums nie ergriffen, ſie faßten das Chriſtenthum ſelbſt, es mit allem ihren jüdiſchen Wahn vermiſchend, nur fleiſchlich auf, und ſie machten ſich aus dem Glauben an Jeſus, als den Meſſias, nur eine neue Art von opus operatum, ohne Einfluß auf das innere Leben. Solche Menſchen, welche, wie Juſtinus M. in dem Dialog c. Tryph. 370. ſagt, ſich ſelbſt damit täuſchten, daß, wenn ſie gleich Sünder wären, Gott aber nur erkennten [1]), der Herr ihnen die Sünde nicht anrechnen werde; ſolche Verfälſcher des Evangeliums, gegen welche Paulus oft ſpricht, ſolche Namenchriſten, wie wir ſie in den Gemeinden finden, an welche Jakobus ſchreibt. Daher kam es, daß, wie Juſtin. M. apolog. II. p. 88. ſagt, unter der großen Maſſe der Heiden, welche nicht ſo viele ſcheinbare Stützen ihres religiöſen Vertrauens hatten, bei welchen das Evangelium im ſchroffen Gegenſatz gegen ihre ganze damalige religiöſe Denkart auftreten mußte, das Chriſtenthum mehrere und ächtere (πλειονας και ἀληθεστερους χριστιανους) Bekenner als unter der großen Menge der Juden finden konnte. Indeß gab es doch, wie uns die evangeliſche Geſchichte lehrt, manche Gerechte, welche, wenn ſie gleich in dem Meſſias den Gründer eines ſichtbaren, mit äußerlichen Gebärden erſcheinenden Reiches erwarteten, doch von der Glück-

1) Eine ſolche vorgebliche Gotteserkenntniß, gegen welche Johannes in ſeinem erſten Briefe ſtreitet.

seligkeit dieses Reiches eine rein geistige Idee hatten, in die innigere Verbindung mit Gott und die allgemeine Herrschaft des Guten die Glückseligkeit dieses Reiches setzten; welche anerkannten, daß eine allgemeine Reinigung und die Heilung der moralischen Uebel der Gründung dieses Reiches vorhergehen müsse, und welche diese von dem Messias erwarteten. Solche Gemüther konnten in Jesus den Sohn Gottes, nach dessen Erscheinung sie sich sehnten, erkennen und, wenn sie sich ihm hingaben, durch den Einfluß seines Geistes frei gemacht werden. Und auch Solche, bei welchen der fleischliche Sinn zwar noch vorherrschte, aber doch nicht so, daß er die Empfänglichkeit für höhere Eindrücke hätte ganz verlöschen können, bei welchen es nur an Anregung der religiös-sittlichen Bedürfnisse bisher gefehlt hatte, sie konnten durch den Zug des Vaters, wenn sie die sichtbare Erscheinung des Sohnes vor sich sahen und seine Stimme hörten, oder wenn dieser unsichtbar durch die Verkündigung des Evangeliums zu ihnen sprach, zu dem Sohne hingeführt werden, und durch ihn konnte nun, wenn sie ihn unbefangen in sich aufnahmen, ihre ganze Denk- und Sinnesart vergeistigt werden.

Was die verschiedenen religiösen Denkweisen jüdischer Theologen betrifft, so konnte das Evangelium in dem kalten, in sich abgeschlossenen, alle höhere Bedürfnisse unterdrückenden Sadducäismus gar keinen Anschließungspunkt finden. Es konnte zwar, wie überall, das Evangelium auch durch die Hülle des Sadducäismus hindurch seinen Weg zu dem Menschen finden, aber dann konnte doch die Bekehrung keine durch die frühere Denkart vorbereitete seyn, und es läßt sich eben deshalb, weil hier kein Uebergangs-

und kein Anſchließungspunkt ſtatt findet, auch keine Vermiſchung des Sadducäiſchen und Chriſtlichen denken. Wo man eine ſolche in dem apoſtoliſchen Zeitalter bei einigen Gegnern der Auferſtehungslehre hat finden wollen, hat man dies ohne hinreichenden Grund angenommen, da ſich dieſe Erſcheinung aus ganz andern Gründen [1]) ableiten läßt.

Bei den Phariſäern ſtand im Ganzen der Hochmuth, die Selbſtgerechtigkeit und der Mangel an Aufrichtigkeit dem Glauben entgegen. Indeſſen muß man jene beiden bemerkten Klaſſen der Phariſäer wohl unterſcheiden. Denjenigen, welche, obgleich ſich ſelbſt täuſchend, doch in einem gewiſſen Sinne aufrichtig nach Heiligkeit ſtrebten, konnte am Ende doch ein Licht des Geiſtes die Nichtigkeit aller der Mittel, durch welche ſie die Heiligkeit erlangen zu können meinten, anſchaulich machen, die Decke über ihr inneres Verderbniß konnte vor der Macht der Wahrheit hinſchwinden, und die Sehnſucht nach Heiligung konnte nun für ſie ein Weg zum Chriſtenthum werden. Sie konnten durch jenen ſchmerzlichen Kampf hindurch, den Paulus aus eigener Erfahrung in dem ſiebenten Capitel des Römerbriefes ſchildert, zur Ruhe des Glaubens gelangen. Diejenigen Phariſäer aber, welche ohne eine ſolche Gährung des innern Lebens zum Chriſtenthum kamen, konnten in die Verſuchung gerathen, doch ihre frühere, phariſäiſche Denkart noch mit dem Chriſtenthum zu verſchmelzen, doch nicht Jeſus im vollen Sinne als ihren Erlöſer anzuerkennen, indem ſie ihre Werkheiligkeit noch zugleich feſt halten wollten.

1) Der Einmiſchung gewiſſer philoſophiſcher oder theoſophiſcher Ideen von Juden oder Griechen her.

Bei Eſſenern und ähnlichen myſtiſchen Sekten konnte das Streben nach innerer Religion zum Chriſtenthum hinführen, ſie konnten aber auch in ihrem beſchaulichen Leben, den Schein für Realität haltend, mehr zu haben glauben, als ſie würklich hatten, in einem kleinen Kreiſe von Anſchauungen und Gefühlen ſich herumdrehend, die wahre Beſchaffenheit und die wahren Bedürfniſſe ihrer Natur verkennen und alles das zurückweiſen, was in jenen engen Kreis nicht hinein paßte, ſie aus demſelben herauszureißen drohte. Arm am Geiſte zu werden, war für ſolche Menſchen oft das Schwerſte, da ſie dem Wahn ihrer eingebildeten geiſtlichen Vollkommenheit entſagen mußten. Ihre äußerlichen Gebärden und Beobachtungen fahren zu laſſen, konnten ſie ſich um deſto weniger entſchließen, da dieſelben mit ihrem ganzen myſtiſchen Religionsſyſtem genau zuſammenhingen, und Menſchen aus ſolchen Sekten konnten, wenn auch ihr innerer, religiöſer Sinn von der Herrlichkeit des Chriſtenthums angezogen wurde, nicht leicht die Selbſtverleugnung ausüben, ihrer früheren religiöſen Denkart ganz zu entſagen und ſich der neuen Schöpfung durch das Evangelium ganz hinzugeben. Leicht konnte ſich bei ihnen eine Vermiſchung ihrer früheren Theoſophie mit dem einfachen Chriſtenthum bilden, die Quelle mancher, das Chriſtenthum verfälſchender Sekten, deren Keime wir ſchon in dem Briefe des Apoſtels Paulus an die Koloſſer und in den Paſtoralbriefen finden.

Unter den alexandriniſchen Juden ſtanden die politiſchirdiſchen Meſſiaserwartungen und manche der unter den übrigen Juden herrſchenden Vorurtheile dem Eingang des Evangeliums nicht entgegen. Obgleich man doch nicht glau-

ben muß, daß diese alexandrinischen Juden von allen gewöhnlichen jüdischen Erwartungen frei gewesen wären, wie diese immer auch von ihnen vergeistigt wurden. Auch Philo glaubte, daß der Tempel zu Jerusalem und der Tempelcultus für die Ewigkeit bestimmt sey [1]). Auch Philo erwartete, daß, wenn einst die Juden sich auf eine besondere Weise zu Gott bekehrt haben würden, sie durch ein Wunderzeichen vom Himmel auf einmal mitten aus allen Völkern, unter denen sie zerstreut und gefangen wären, nach Jerusalem würden zurückgeführt werden, daß sie vermöge ihrer Ehrfurcht gebietenden Heiligkeit von allen ihren Feinden unangetastet bleiben, oder den Sieg über sie erhalten würden, und daß dann ein goldenes Zeitalter von Jerusalem ausgehen werde. Die geistige Richtung des religiösen Sinnes konnte die Menschen hier für das Christenthum empfänglicher machen, an das Streben, dem fleischlich-buchstäblichen Bibelverständnisse sich entgegenzustellen, in den innern Sinn und Geist der Schrift einzudringen, konnte das Christenthum sich anschließen. Es konnte als eine Gnosis, welche den Geist des alten Testamentes erst recht aufschließe, sich ankündigen. Das Christenthum zeigte, daß jenes goldene Zeitalter, welches die alexandrinischen Juden erwarteten, schon im Geist erschienen sey und, im Geiste vorbereitet, einst auch in der Anschauung eintreten werde. Der Brief eines zum Christenthum übergetretenen alexandrinischen Juden, welcher dem Barnabas zugeschrieben wird, giebt uns ein Beispiel davon, wie in diesen Beziehungen die alexandrinische, religiöse Denkart ein Uebergangs- und Vermitte-

1) De Monarchia. 822.

lungspunkt zum Chriſtenthum werden konnte. Es waren in dieſer Denkart noch manche andere religiöſe Ideen, die ihre Realiſirung im Chriſtenthum finden konnten. Aber wie der religiöſe Idealismus der Alexandriner von der idealen Seite des Chriſtenthums angezogen werden konnte, ſo konnte hingegen das Zurücktreten des realiſtiſchen Elements in der Religion, von der andern Seite das Eindringen des Evangeliums erſchweren. Es fehlte die Erwartung eines perſönlichen Meſſias [1]), die auch wohl bei manchen andern helleniſtiſch-gebildeten Juden, wie bei einem Joſephus, zurückgetreten war, es fehlte daher ein weſentlicher Anſchließungspunkt für das Chriſtenthum. Es konnte bei jenen alexandriniſch-gebildeten, wie bei jenen myſtiſchen Sekten, geſchehen, daß ſie in ihrer hochmüthigen Religionsphiloſophie und ihrer Beſchaulichkeit ſich abſchloſſen gegen neue religiöſe Eindrücke, daß ſie in dieſer einſeitigen, contemplativen und ſpeculativen Geiſtes- und Gemüthsrichtung über den wahren Zuſtand und die wahren Bedürfniſſe ihrer Natur ſich täuſchten, und arm am Geiſte zu werden ſich ſträubten. Es konnte endlich geſchehen, daß, wenn auch Menſchen von dieſer Richtung durch das Ideale des Chriſtenthums angezogen wurden, ſie doch ſich nicht überwinden konnten, durch das Chriſtenthum und im Chriſtenthum einfach zu werden. Sie wollten ihre Religionsphiloſophie mit dem Chriſtenthum verſchmelzen, ſie wollten ihre Vornehmheit auch im Chriſtenthum beibehalten und den Gegenſatz einer eſoteriſchen und einer exoteriſchen Religion, gegen den ſich das

1) Obgleich man nicht behaupten kann, daß alle alexandriniſch-gebildeten Juden hier wie Philo dachten.

Wesen des alle Menschen durch die Gemeinschaft desselben höhern Lebens vereinigenden Evangeliums sträubt, auch in die christliche Kirche einführen. (Die Quelle so mancher spätern christlichen Sekten.) — So zeigen sich mannichfache Gegensätze gegen, manche Anschließungspunkte für das Christenthum, manche Ursachen drohender Verfälschung durch Vermischung des Fremdartigen in den geistig-idealistischen, wie den fleischlich-realistischen Geistesrichtungen dieser Zeit.

Zu den merkwürdigen Fügungen Gottes, durch welche die Erscheinung des Christenthums vorbereitet wurde, gehörte die Verbreitung der Juden unter Griechen und Römern. Die Pharisäischgesinnten unter denselben gaben sich viele Mühe Proselyten zu machen; das Schwanken des Ansehens der alten Volksreligionen, das unbefriedigte religiöse Bedürfniß so Vieler kamen ihnen zu Hülfe. Ehrfurcht vor dem jüdischen Volksgott, als einem mächtigen Wesen, die Ehrfurcht vor den verborgenen Heiligthümern des prächtigen Tempels zu Jerusalem hatte längst unter Heiden Eingang gefunden. Jüdische Goëten erlaubten sich auch manche täuschende Künste, in deren Anwendung sie sehr geschickt waren, zu gebrauchen, um auf die Gemüther überraschenden Eindruck zu machen. Es hatte daher die Anhänglichkeit an das Judenthum unter Heiden, besonders in manchen der großen Hauptstädte, so weit um sich gegriffen, daß bekanntlich die römischen Schriftsteller zur Zeit der ersten Kaiser oft darüber klagen mußten, und Seneka in seinem Buche, über den Aberglauben, von den Juden sagen konnte: Die Besiegten haben den Siegern Gesetze gegeben [1]).

1) Victoribus victi leges dederunt.

Die jüdiſchen Proſelytenmacher, blinde Lehrer der Blinden, die ſelbſt von dem Weſen der Religion keinen Begriff hatten, konnten auch Andre zur Einſicht in daſſelbe nicht führen. Sie ließen ſie oft bei einem todten Monotheismus nur Aberglauben mit Aberglauben vertauſchen, lehrten ſie, daß ſie durch die äußerliche Verehrung Eines Gottes und den äußerlichen Ceremoniendienſt der Gnade Gottes ſchon gewiß ſeyen, ohne daß ſie es ſich brauchten beſonders angelegen ſeyn zu laſſen ihren Lebenswandel zu ändern, und ſie gaben ihnen ſo nur neue Mittel zur Beſchwichtigung ihres Gewiſſens, neue Stützen im Sündendienſt, dem ſie nicht entſagen wollten, — daher der Heiland Solchen vorwarf, daß ſie ihre Proſelyten zu noch ärgeren Söhnen der Hölle machten, als ſie ſelbſt wären. Aber man muß doch hier zwiſchen den beiden Klaſſen der Proſelyten genau unterſcheiden. Die Proſelyten im ſtrengſten Sinne des Wortes, die Proſelyten der Gerechtigkeit, welche die Beſchneidung und das ganze Ceremonialgeſetz annahmen, und die Proſelyten im weitern Sinne, die Proſelyten des Thores, welche nur zur Entſagung vom Götzendienſte, zur Verehrung Eines Gottes, zur Enthaltung von den heidniſchen Ausſchweifungen und von Allem, was mit dem Götzendienſte in Verbindung zu ſtehen ſchien [1]), ſich verpflichteten. Die Erſten nahmen oft allen jüdiſchen Aberglauben und Fanatismus an, und ließen ſich oft blind leiten von ihren jüdiſchen Lehrern. Je ſchwerer es ihnen geworden ſeyn mußte, der, einem Griechen oder Römer nothwendig ſo läſtigen Beobachtung des jüdiſchen Ceremonialgeſetzes ſich zu

1) Die ſogenannten ſieben Gebote Noahs.

unterwerfen, deſto weniger konnten ſie ſich darin finden, daß alles dies ſollte umſonſt geweſen ſeyn, daß ſie dadurch nichts vor Andern voraus haben, daß ſie der eingebildeten Heiligkeit entſagen ſollten. Solche Proſelyten wurden daher oft die heftigſten Verfolger des Chriſtenthums, und ließen ſich von den Juden als Werkzeuge gebrauchen, um andere Heiden gegen die Chriſten aufzuwiegeln. Von Solchen gilt es, was Juſtin. M. zu den Juden ſagt, Dial. cum Tryph. 350.: „Die Proſelyten glauben nicht nur nicht, ſondern ſie verläſtern den Namen Chriſti noch doppelt ſo viel als ihr, und ſie wollen uns, die wir an ihn glauben, morden und martern, denn in Allem ſtreben ſie euch ähnlich zu werden.“ Jene Proſelyten des Thores hingegen hatten manche der vornehmſten Religionswahrheiten aus dem Judenthume angenommen, ohne ganz Juden zu werden, ſie waren mit den heiligen Schriften der Juden bekannt geworden, ſie hatten von dem verheißenen Gottesgeſandten, von dem durch Gott mit Kraft ausgerüſteten Könige, von dem der Ruf damals, wie Sueton in dem Leben des Veſpaſian c. 4. ſagt, im ganzen Orient verbreitet war, von dem Meſſias, gehört. Es war ihnen Manches in dem, was ſie von jüdiſchen Lehrern gehört, in deren Schriften geleſen hatten, dunkel geblieben, ſie befanden ſich noch im Suchen. Durch die von den Juden empfangenen Ideen von dem Einen Gott, von göttlicher Weltregierung, göttlichem Gerichte, von dem Meſſias waren ſie für das Evangelium mehr als andre Heiden vorbereitet, — und weil ſie weniger ſchon zu haben glaubten, weil ſie noch kein geſchloſſenes Religionsſyſtem hatten, nach neuem Unterricht über göttliche Dinge begierig waren, weil ſie viele

der die Juden beherrſchenden Vorurtheile nicht angenommen hatten, ſo waren ſie daher mehr als viele Juden für das Evangelium empfänglich. Von Anfang an mußten ſie auf die Verkündigung aufmerkſam werden, welche ihnen, ohne ſie zu Juden zu machen, vollſtändige Theilnahme an der Erfüllung aller jener Verheißungen, von denen ihnen die Juden geſagt hatten, zuſicherte. Zu dieſen Proſelyten des Thores (die φοβουμενοι τον θεον, εὐσεβεις des neuen Teſtaments) ging daher, nach der Apoſtelgeſchichte, die Verkündigung des Evangeliums überall über, wenn ſie von den verblendeten Juden verworfen wurde, und hier fand der Same des göttlichen Wortes häufig einen empfänglichen Boden in heilsbegierigen Seelen. Es gab freilich auch Solche unter den Proſelyten des Thores, welche, des rechten Ernſtes im Suchen nach religiöſer Wahrheit ermangelnd, nur auf jeden Fall einen bequemen Weg zum Himmel haben wollten, wobei es keiner Selbſtverleugnung bedurfte, welche, um auf jeden Fall ſicher zu gehen, möchte im Judenthum oder im Heidenthum mehr Kraft und Wahrheit ſeyn, bald in der Synagoge den Jehova, bald in den Tempeln die Götter anriefen, und welche ſo in der Mitte zwiſchen dem Judenthum und Heidenthum ſchwebten [1]).

1) Solche ſchilderte Commodianus in ſeinen Inſtructionen, — die inter utrumque viventes:

Inter utrumque putans dubie vivendo cavere,
Nudatus a lege decrepitus luxu procedis?
Quid in synagoga decurris ad Pharisaeos,
Ut tibi misericors fiat, quem denegas ultro?
Exis inde foris, iterum tu fana requiris.

Erſter Abſchnitt.

Das Verhältniß der chriſtlichen Kirche zur unchriſtlichen Welt.

1. Ausbreitung des Chriſtenthums.

A) Ueber die Ausbreitung des Chriſtenthums im Allgemeinen, Hinderniſſe, welche derſelben entgegenſtanden, Urſachen und Mittel, wodurch dieſelbe befördert wurde.

Das Chriſtenthum iſt zwar, ſeiner Natur nach, als die Religion des Geiſtes, als Stiftung eines Reiches, welches nicht iſt von dieſer Welt, an keine Art von äußerlichen irdiſchen Formen nothwendig gebunden. Es kann daher unter den verſchiedenſten menſchlichen Verfaſſungsformen und Einrichtungen, inſofern dieſelben nichts unſittliches enthalten, friedlichen Eingang finden und ſich an dieſelben anſchließen. Dieſer eigenthümliche Charakter des Chriſtenthums mußte immer die Verbreitung des Chriſtenthums erleichtern, wo, wie in den erſten Zeiten, die Verkündiger des Evangeliums das Weſen deſſelben richtig erkennend, von der Einmiſchung in die Händel dieſer Welt ſich fern hielten. Wie das Chriſtenthum in alle irdiſche Formen und Verhältniſſe eingehen, und doch dem Geiſte nach durch das göttliche Leben, das es ihnen mittheilte, die Menſchen

über dieselben erheben konnte, das macht ein Christ aus den ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts [1]) an dem Leben seiner Glaubensgenossen anschaulich: „Die Christen — sagt er — sind weder durch irdischen Wohnort, noch durch Sprache, noch durch Sitten von den übrigen Menschen gesondert, sie bewohnen nirgends besondere Städte, sie bedienen sich keiner verschiedenen Sprache, sie haben keine ausgezeichnete Lebensweise. Sie bewohnen die Städte der Hellenen und der Barbaren, wie einen Jeden das Loos getroffen hat; indem sie den Landessitten folgen, in Rücksicht der Kleidung, der Kost und der übrigen äußerlichen Lebensweise, offenbaren sie doch eine wunderbare und Allen auffallende Beschaffenheit ihres Wandels. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, und durch ihr eignes Leben besiegen sie die Gesetze.“ Aber wie das Christenthum an alles Reinmenschliche sich anschließen konnte, so mußte es hingegen in Kampf gerathen mit allem ungöttlichen Wesen in der Menschheit, und allem, was daraus hervorgegangen war und was damit zusammenhing. Es kündigte sich als eine weltumbildende Kraft an und die Welt suchte sich in ihrem alten, ungöttlichen Wesen zu behaupten. Der alte Mensch sträubte sich überall gegen die neue Schöpfung; darauf weiset jener Ausspruch Christi hin: daß er nicht gekommen sey, Frieden zu senden auf Erden, sondern das Schwerdt, das Schwerdt des Geistes, und die Geschichte hat in den Würkungen des Christenthums die Erfüllung dieses göttlichen Ausspruchs gezeigt. Das Christenthum gerieth nothwendig

1) Der Verfasser des Briefes an den Diognet.

von Anfang an mit den herrſchenden Denkarten über viele Gegenſtände, wie mit vielen herrſchenden Sitten und Neigungen, welche der Geiſt der heiligen Religion nicht dulden konnte, in Kampf. Dazu kam, daß die heidniſche Staatsreligion in das ganze bürgerliche und geſellſchaftliche Leben ſo eng verflochten war, daß, was die Staatsreligion angriff, auch leicht mit dem ganzen Geiſt der Verfaſſung des bürgerlichen und geſellſchaftlichen Lebens in Kampf gerathen mußte. Dieſer Kampf hätte wenigſtens in manchen Fällen vermieden werden können, wenn die erſte Kirche wie die Kirche ſpäterer Zeiten zum Accordiren mit der Welt geneigt geweſen wäre, wenn ſie ſich zuerſt nachgebend zur herrſchenden, obgleich mit dem Weſen des Chriſtenthums ſtreitenden Sitte bequemt hätte, um nur recht viele Anhänger zu gewinnen. Aber die erſten Chriſten waren im Ganzen vielmehr zum ſchroffen Abſtoßen alles Heidniſchen, ſelbſt deſſen, was nur in einer ſcheinbaren Verbindung mit dem Heidenthum ſtand, als zu irgend einer laxen Anbequemung geneigt, und gewiß war damals ein Zuweitgehen von der erſtern Art für die Erhaltung der Reinheit der chriſtlichen Lehre und des chriſtlichen Lebens weit heilſamer, als ein Zuweitgehen von der letztern Art. Die Religion nun, welche ſo mit der tiefgewurzelten Denkart und Sitte im Kampfe auftrat, das zu erſchüttern drohte, was durch das Alter von Jahrhunderten befeſtigt war, ſie kam von einem in der gebildeten Welt großentheils verachteten Volk; ſie fand zuerſt den meiſten Eingang in der niedern Volksklaſſe, und eben dies war den auf ihre vornehme Bildung ſtolzen Römern und Griechen ſchon Grund genug, um mit Verachtung auf eine ſolche Religion herabzuſehen.

Sie kannten ja nichts als entweder Volksaberglauben, oder philoſophiſche Religion. Wie ſollte man in den Werkſtätten mehr zu finden hoffen, als in den Schulen der Philoſophen! Celſus, der erſte ſchriftliche Bekämpfer des Chriſtenthums, ſpottet darüber [1]), daß Wollarbeiter, Schuſter, Gerber, die ungebildeteſten und bäuriſchſten Menſchen eifrige Verkündiger des Evangeliums ſeyen, und daſſelbe beſonders zuerſt unter die Weiber und Kinder brächten. Von einem Glauben für alle Menſchen hatten jene auf ihre Bildung Stolzen, welche in keiner Hinſicht mit dem ungebildeten, unwiſſenden Pöbel etwas gemein haben wollten, keinen Begriff. Ihr ſteter Vorwurf gegen die Chriſten, daß ſie nur blinden Glauben predigten (πιστιν ἀλογον), ſie ſollten durch philoſophiſche Gründe, was ſie ſagten, beweiſen.

Man kann ſagen: die alten Volksreligionen waren durch die Angriffe des Unglaubens ſchon einmal erſchüttert, ſie hatten ihr Anſehen ſchon einmal verloren. Darin liegt zwar etwas Wahres; aber wir müſſen von der andern Seite wohl erwägen, daß man ſich mit erneuertem Fanatismus zu der alten Religion zurückgeflüchtet hatte, daher die blutigen Kämpfe für dieſe. Die grauſame Volkswuth gegen die Chriſten zeugt genugſam von der damaligen religiöſen Stimmung des Volks; der durch den Gegenſatz des Unglaubens hervorgerufene Aberglaube beherrſchte vielleicht mehr als je das Volk und einen Theil der Gebildeten. Auf die große Zahl der unter der Herrſchaft des Aberglaubens ſtehenden Menſchen dieſer Zeit wendet Plutarch mit

1) Bei Origenes c. Cels. III. 149.

Recht die Worte Heraklits von den Träumenden der Nacht an: ſie befänden ſich wachend am hellen Tage in ihrer eignen Welt, einer Welt, welche allen Strahlen der Vernunft und der Wahrheit verſchloſſen war. Die fleiſchlich geſinnten Menſchen, welche ihre Götter mit den ſinnlichen Augen ſehen wollten, welche gewohnt waren, ſie auf ihren Siegelringen oder in kleinen Bildniſſen, denen man häufig die Kraft von Amuletten beilegte, bei ſich zu führen, ſo daß ſie, wenn ſie wollten, dieſelben küſſen, anbeten konnten, — wie oft erließen ſie an Chriſten die Aufforderung: zeigt uns euren Gott! Und zu ſolchen Menſchen kam eine Religion des Geiſtes, welche keinen ſinnlichen Cultus, keine Opfer, keine Tempel, keine Bilder, keine Altäre mit ſich brachte, ſo kahl und nackt, wie es ihr die Heiden oft zum Vorwurf machten.

Zwar war, wie wir oben bemerkten, ein Geiſt des Suchens und der Sehnſucht nach neuen Mittheilungen des Himmels in dieſem Zeitalter ausgegoſſen; neben aller Verhärtung in dem alten Aberglauben war doch mannichfache Empfänglichkeit für neue religiöſe Eindrücke vorhanden. Aber dieſe Sehnſucht, die, ihres Zieles ſich nicht deutlich bewußt, nur von dunklen Gefühlen geleitet wurde, konnte auch leicht getäuſcht werden und aller Schwärmerei Eingang geben. Schon Celſus meinte daraus die ſchnelle Verbreitung des Chriſtenthums erklären zu können, daß in dieſer Zeit ſo manche Goëten, welche durch Vorſpiegelung höherer Kräfte zu täuſchen ſuchten, leicht bei Vielen Glauben fanden, und für den Augenblick eine große Bewegung hervorbrachten, die aber freilich bald ſich verlieren mußte. Doch es war ein großer Unterſchied, was

langten von ihnen keine Entſagungen
den erſten Zeiten Chriſt werden wollt
ſeiner bisherigen Lieblingsneigungen ſi
mußte bereit ſeyn, für ſeinen Glaul
Tertullian ſagt [1]), daß noch Meh
ihre Vergnügungen zu verlieren, als
Lebens von dem Uebertritt zum Chri
wurden. Der Einfluß, den ſolche Mei
ten, auf das Volk ausübten, war ni
niß, welches der Einwürkung des Ch
ſtand. Es ſollte durch den Kreis von T
jene Leute die Gemüther der Menſchen
hindurchdringen, um zu dem Herzen u
Menſchen gelangen zu können. Das
mon Magus, eines Elymas, eine
Abonoteichos zeigt uns, wie dieſe
Verbreitung des Evangeliums ſich ent
durfte in die Augen fallender Thatſache
Weiſe gefangen genommenen Menſche

spiel aus Apostelgesch. Cap. 13., wie die Bekehrung des Sergius Paulus vorbereitet wurde; so manche Beweise aus der Apostelgeschichte von der Art, wie zuerst die abergläubige Menge auf die Verkündiger des Evangeliums aufmerksam gemacht wurde, beweisen es, daß durch Thatsachen gewürkt werden konnte, was durch die innere Kraft des göttlichen Wortes, welcher diese Thatsachen erst den Weg bahnen mußten zu den Herzen der Menschen, ohne diese Vorbereitung gar nicht, oder doch nicht so bald, hätte gewürkt werden können. Durch solche Zeichen unterstützte der Geist Gottes noch eine Zeit lang die Verkündigung des Evangeliums. Mancher wurde so erst durch das Aeußere zu dem Inwendigen, durch das Leibliche zu dem Geistigen hingeleitet. Die Kirchenlehrer berufen sich in der Sprache der Wahrheit, und oft vor den Heiden selbst auf solche Erscheinungen, und wer auch die zum Grunde liegende Thatsache von dem Gesichtspunkte, aus dem sie erzählt wird, unterscheiden will, muß doch diese selbst und deren Würkungen auf die Gemüther der Menschen anerkennen. Unleugbar bleibt es daher, daß durch solche Mittel die Ausbreitung des Evangeliums befördert wurde. Wir wollen uns einige dieser Fälle in dem lebendigen Zusammenhange mit dem Wesen und Treiben dieser ganzen Zeit vergegenwärtigen. Der Christ kommt mit einem in blindem heidnischen Aberglauben befangenen, unglücklichen Menschen zusammen, der krank ist an Leib und Seele, der vergeblich in dem Tempel des Aeskulap, wo damals so viele in den von dem Gott der Heilkunst gesandten Träumen [1]) ihre

1) S. die Reden des Aristides.

Geneſung ſuchten, der vergeblich bei heidniſchen Prieſter und Goëten, durch mannigfache magiſche Formeln un Amulette, Heilung zu erlangen gehofft hatte. Der Chri ermahnt ihn, nicht bei dem ohnmächtigen, todten Götzen Hülfe zu ſuchen, ſondern ſich zu dem allmächtigen Gott bekehren und auf Ihn, der allein helfen könne, zu ve trauen. Er erhöre diejenigen, die im Namen deſſen, d den er die Menſchen aus dem Sündenelende erlöſet hab zu ihm beteten. Der Chriſt wendet keine magiſche Fo meln, keine Amulette an, Gott durch Chriſtum anrufen legt er die Hand auf das Haupt des Kranken in gläub gem Vertrauen auf ſeinen Heiland. Der Kranke wird g heilt, und die leibliche Geneſung wird der Weg zur g ſtigen. Insbeſondere gab es in dieſer Zeit der Gährun wo die Bande des geiſtigen und ſittlichen Lebens zerriſſe waren, eine Menge ſolcher Geiſtig- und Leiblichkranke welche ſich in dem Zuſtand einer gänzlichen innern Zerrü tung befanden, welche von einer fremden Macht, der i Wille unterthan war, ſich eingenommen, blindlings hi und hergezogen fühlten, von einer unerklärlichen Angſt g quält wurden. Alle Macht des Ungöttlichen, des Zerſt renden mußte da ſich regen, wo die Macht des Göttliche des Heilenden in die Menſchheit eintreten ſollte. Der Zwi ſpalt in der menſchlichen Natur, mit allen ſeinen ſchred lichen Folgen, mußte da auf das Höchſte geſtiegen ſeyn wo in der menſchlichen Natur der, Alles zur Harmonie z rückführende Friede vom Himmel ſich offenbaren ſollte. –

1) Oder nach der damaligen gewöhnlichen Anſicht der Chriſte bei den böſen Geiſtern.

Jene Unglücklichen ſelbſt glaubten ſich von böſen Geiſtern beſeſſen, und es war auch die verbreitete Meinung, daß ſolche Zerrüttungen von denſelben herrühreten. Es gab unter Heiden und Juden Viele, welche vorgaben, durch mancherlei Beräucherungen, Einreibungen, Kräutermittel, Amulette, Beſchwörungen der böſen Geiſter in räthſelhaft klingenden Formeln ſie vertreiben zu können. Zuweilen ſolche Mittel, die eine natürliche Heilkraft hatten, zuweilen ſolche, welche durch Würkung auf die Einbildungskraft, die in ſolchen Gemüthszuſtänden ſo viel vermag, für den Augenblick den Kranken von ſeinem Wahn heilten, oder ſie hielten auch nur mit Verſprechungen auf die Zukunft hin. Auf jeden Fall ſchadeten dieſe Leute nur, indem ſie die Menſchen in ihrem Aberglauben und in ihrem ganzen, unheiligen Weſen beſtärkten, indem ſie das Reich der Lüge durch Kräfte der Lüge bekämpften, einen Teufel durch den andern austrieben. Ihr Gaukelwerk konnte den innern Grund des Uebels, der tiefer lag, und von dem allein die wahre Heilung ausgehen mußte, nicht treffen. Wie es Chriſtus von ſolchen Fällen ſagte: Wie kann Jemand in eines Starken Haus gehen, und ihm ſeinen Hausrath rauben, es ſey denn, daß er zuvor den Starken binde, und alsdann ihm ſein Haus beraube? [1]) Wieviel Glauben damals ſolche vorgebliche Geiſterbanner fanden, zeigt der Dank, den der Kaiſer Mark Aurel den Göttern dafür ſagt, daß er von einem weiſen Lehrer, dem, was von Wunderthätern und Goëten über Beſchwörungen

1) Zuerſt mußte die Macht des Böſen über das Innerſte der menſchlichen Natur gebrochen ſeyn, dann hörten die einzelnen Würkungen dieſes Böſen von ſelbſt auf.

und Geiſterbannungen erzählt werde, nicht zu glauben gelernt habe [1]). Ein Unglücklicher dieſer Art kommt, nachdem er vergeblich bei ſolchen Geiſterbannern Hülfe geſucht, zu einem frommen Chriſten. Dieſer hält ihn für beſeſſen, es kommt ihm auch darauf nicht an, den nächſten Grund des Uebels weiter zu unterſuchen. Er weiß, daß ſein Erlöſer den Fürſten dieſer Welt überwunden hat, und daß Ihm alle Macht des Böſen, wie ſie ſich auch äußere, weichen muß. Ihn ruft er an und die Kraft des göttlichen Geiſtes, die in ihm iſt; ſein, die Kräfte des Himmels herabziehendes Gebet würkt tief auf die inwendige, zerriſſene Natur des Kranken ein. Die innere Ruhe folgt auf die tobenden Stürme im Innern, und durch dieſe erfahrene Würkung der göttlichen Kraft des Chriſtenthums an ſich ſelbſt zum Glauben hingeführt, wird er nun erſt im vollen Sinne von der Herrſchaft des Böſen befreit, durch die erleuchtende und heiligende Kraft der Wahrheit gründlich und für immer geheilt, daß der böſe Geiſt nicht wieder umkehrend in ſein Haus, es für ſich recht gekehret und geſchmücket finde.

Mögen wir nun noch einige merkwürdige Aeußerungen der Kirchenlehrer dieſer Zeit über ſolche Thatſachen vernehmen. Juſtin M. ſagt in ſeiner erſten Apologie (S. 45.) zu den Heiden: „Daß das Reich der böſen Geiſter durch Jeſus zerſtört worden, könnet ihr auch jetzt aus dem, was unter euern Augen geſchieht, erkennen, denn viele von unſern Leuten, von uns Chriſten, haben geheilt und heilen noch jetzt viele durch die böſen Geiſter Beſeſſene in der ganzen Welt und

1) 1. 6. το ἀπιστητικον τοις ὑπο των τιμωτινομενων και γοητων περι ἐνυδων και περι δαιμονων ἀποτομπης και των τοιουτων λεγομενων.

in eurer Stadt (Rom), die von allen andern Geisterbannern nicht geheilt werden konnten, indem sie dieselben beschwören im Namen des Jesus Christus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden." Irenäus sagt Lib. II. c. Haeres. c. 22.: „In dem Namen Jesu würken seine wahren Jünger, welche von Ihm die Gnade empfangen haben, zum Wohl der übrigen Menschen, je nachdem Jeder von ihnen die Gabe von ihm erhalten hat. Die Einen treiben böse Geister aus, auf eine gründliche und wahrhafte Weise, so daß oft die von den bösen Geistern Gereinigten, selbst nachher Gläubige und Gemeindeglieder werden. Andere heilen Kranke durch Händeauflegung. Schon sind auch Manche von den Todten auferweckt worden, und eine ziemliche Reihe von Jahren noch bei uns geblieben. Es sind unzählige Gnadenwürkungen, welche die Kirche in der ganzen Welt von Gott empfangen hat, und im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, täglich zum Besten der Heiden vollbringt, indem sie Keinen täuscht und keinen Gewinn sucht, denn wie sie es umsonst von Gott empfangen hat, theilt sie es auch umsonst aus. Sie thut nichts durch Anrufung von Engeln, nichts durch Zauberformeln und andere schlechte Künste, sondern auf eine reine Weise und öffentlich (nicht mit verborgenen Künsten und Geheimnißkrämerei, wie jene Goëten) richtet sie ihre Gebete zu dem Herrn, der Alles geschaffen hat, indem sie den Namen unsers Herrn Jesu Christi anrufet."

Origenes betrachtet solche in die Augen fallenden Würkungen göttlicher Kraft, besonders als zur ersten Gründung der Kirche erforderlich c. Cels. Lib. 8. ed. Hoeschel p. 420.: „Die Menschen wurden zuerst mehr durch Wun-

der als durch Ermahnungsgründe dazu gebracht, die va terländiſchen Religionen zu verlaſſen, und das denſelben Fremde anzunehmen, denn wenn wir in Rückſicht der Bil dung der erſten Chriſtengemeinde der Wahrſcheinlichkeit fol gen ſollen, ſo müſſen wir ſagen, es iſt ſchwer glaublich, daß die Apoſtel Jeſu, ungelehrte und unwiſſende Menſchen bei der Verkündigung des Chriſtenthums unter den Men ſchen auf etwas anderes vertraut haben ſollten, als au die ihnen verliehene Macht und die mit ihrer Verkündi gung verbundene Gnade, noch auch, daß ihre Zuhörer von den vaterländiſchen, durch die Reihe der Jahre eingewur zelten Sitten ſich ſollten haben abführen laſſen, wenn nich eine gebietende Macht und Wunderwerke ſie zu Lehren fort geriſſen hätten, welche denen, in denen ſie erzogen worden ſo ganz entgegengeſetzt waren." Und im ſiebenten Buch dieſes Werks (p. 347.) ſagt derſelbe: „In den erſten Zeiten des Lehramtes Jeſu, und nach Jeſu Erhebung zum Himmel offenbarten ſich mehrere in die Augen fallende Zei chen der Würkung des heiligen Geiſtes, ſpäterhin wenigere Doch auch noch jetzt zeigen ſich die Spuren dieſer Wür kungen bei einigen Wenigen, deren Seelen durch das Wor Gottes und einen demſelben entſprechenden Lebenswandel gereinigt worden." Auch Origenes beruft ſich auf Erſchei nungen, deren Augenzeuge er geweſen: „Manche gaben a denen, welche durch ſie geheilt worden, Beweiſe, daß ſi durch dieſen Glauben eine Wunderkraft erlangt haben, in dem ſie über die der Heilung Bedürftigen nichts Andere anrufen, als den allmächtigen Gott und den Namen Jeſ mit der Verkündigung ſeiner Geſchichte. Dadurch hab auch ich Viele von ſchweren Zufällen, Anfällen des Wahn

ſums und der Raſerey und vielen andern Uebeln, die kein Menſch und keiner eurer Dämonen heilen konnte, befreit geſehen" [1]). Und an einer andern Stelle ſagt Origenes dieſe merkwürdigen Worte [2]): „Wenn auch Celſus ſpottet, ich muß es geſagt werden, daß Viele wie gegen ihren Willen zum Chriſtenthum gekommen ſind, da ein gewiſſer Geiſt durch Geſichte, die er ihnen im Wachen oder im Traume vorführte, ihre Vernunft plötzlich von dem Haſſe gegen das Chriſtenthum zu einem Eifer, der auch das Leben für daſſelbe hingab, fortriß. Vieles dergleichen könnten wir erzählen, was, wenn wir es niederſchrieben, obgleich wir ſelbſt Augenzeugen waren, den Ungläubigen Veranlaſſung zu vielem Geſpött geben würde; aber Gott iſt Zeuge unſers Gewiſſens, daß wir nicht durch falſche Berichte, ſondern nur durch mannigfache, unleugbare Thatſachen die göttliche Lehre Jeſu empfehlen wollen" [3]).

Doch alle äußerlichen Fügungen und Thatſachen hätten der Religion keinen ſolchen Eingang in den Gemüthern der Menſchen verſchaffen können, wenn ſie nicht ihrem innern Weſen nach eine anziehende Kraft über das Gottverwandte der menſchlichen Natur, wie daſſelbe auch durch Verbildung [4]) oder durch fleiſchliche Rohheit verdunkelt und unterdrückt ſeyn mochte, ausgeübt hätte, wenn ſie nicht am

1) Lib. 3. p. 128.

2) c. Cels. I. p. 35.

3) Mit dieſen Worten des Origenes zu vergleichen, was Tertullian ſagt de anima 47: „Major paene vis hominum de visionibus Deum discunt.

4) In den hominibus ipsa urbanitate deceptis, wie Tertullian ſagt.

Ende, ihrem innern Wesen nach, über alle Täuschungskünste, die sich ihr, die menschlichen Seelen gefangen nehmend, entgegenstellten, siegreich als das einzige wahrhafte und gründliche Befriedigungsmittel der in dem gährenden Zeitalter erregten religiösen Bedürfnisse, als das Einzige, was Ruhe und Frieden in dieser wilden Gährung der entgegengesetzten Elemente der geistigen Welt schaffen konnte, sich geltend gemacht hätte, wenn nicht diese Religion, sobald sie einmal irgendwo im innern Leben Wurzel gefaßt, durch ihre sich offenbarende göttliche Würksamkeit selbst sich hätte unaufhaltsam weiter verbreiten müssen. Wie der Erlöser in dem hohenpriesterlichen Gebet seine Gläubigen dem himmlischen Vater empfohlen hatte, daß ihre Gemeinschaft mit ihm, die vom Vater empfangene Herrlichkeit, die er ihnen verliehen, in ihrem Leben durchstrahlend die Menschen zum Glauben an ihn führen sollte, so geschah es. Das Zeugniß, welches die ächten Christen durch ihren Wandel von ihrem Herrn ablegten, die heiligende Kraft des Evangeliums, welche sich im Leben derselben offenbarte, würkte am kräftigsten zur Bekehrung der Heiden. Auf diese Erfahrung berief sich Justin M. Apolog. II. p. 63. Nachdem er das Wort des Herrn angeführt: lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure gute Werke sehen, und euern Vater im Himmel preisen; setzt er hinzu: „der Herr wollte nicht, daß wir das Böse vergelten, sondern er forderte uns auf, durch die Gewalt der Geduld und der Sanftmuth, aus der Schmach ihrer bösen Begierden Alle herauszuziehen. Was wir auch nachweisen können an Vielen unter uns, welche aus gewaltthätigen und tyrannischen Menschen durch eine siegreiche Kraft umgewandelt wurden,

indem sie entweder beobachteten, wie ihre Nachbarn Alles tragen konnten, oder indem sie die auffallende Geduld übervortheilter Reisegefährten wahrnahmen, oder irgendwo im Verkehr des Lebens Christen kennen lernten." Die ausgezeichneten Tugenden der Christen mußten desto mehr auffallen im Gegensatz gegen die herrschenden Gebrechen und Laster. Die im Gegensatz selbst zuweilen in Uebertreibungen gerathende christliche Sittenstrenge — und das herrschende Sittenverderbniß. Welchen Eindruck machte nicht später, als das öffentliche Leben den Schein des Christenthums angenommen hatte, das strenge Leben der Mönche im Gegensatz gegen das herrschende Verderbniß in den großen Städten! Die innige Bruderliebe der Christen und die herrschende Selbstsucht, die Alle von einander trennte und gegen einander mißtrauisch machte, welche das Wesen jener christlichen Gemeinschaft gar nicht fassen, nicht genug sich darüber wundern konnte. Seht — sagte man — wie sie einander lieben! „Das fällt ihnen so auf — spricht Tertullian, apologet. c. 39. — weil sie gewohnt sind einander zu hassen — wie Einer für den Andern zu sterben bereit ist!" Es konnten doch nicht alle solche kalte, herzlose Polizeileute seyn (s. unten), welche gegen eine solche Verbrüderung, gewohnt alles nach ihrem beschränkten Maßstabe zu messen, nur mißtrauisch wurden. Das nicht ganz durch Vorurtheil oder Fanatismus verhärtete Herz mußte wohl von dem Eindruck einer solchen Erscheinung gerührt werden, es mußte die Frage auffallen: Was ist es, das die Gemüther auf solche Weise mit einander verbinden kann? In einer Zeit sklavischer Feigheit der Heldenmuth des Glaubens, mit welchem die Christen Martern und Tod verach-

teten, ſobald es darauf ankam, daß ſie etwas gegen ihr Gewiſſen thun ſollten. Fiel ja doch Manchen dieſer Heldenmuth der Chriſten, als eine dem Zeitalter fremde Erſcheinung, ſo ſehr auf, daß ſie einen Charakter, welcher wohl für das heroiſche Alterthum, aber nicht für dieſe feinere, weichere Zeit paſſe, ihnen zum Vorwurf machten [1]). Wenn auch die gewöhnlichen römiſchen Staatsmänner, wenn auch die Anhänger einer vornehm thuenden Weltklugheit, wenn auch kalte Stoiker, welche überall philoſophiſche Demonſtration verlangten, in der Begeiſterung, mit welcher die Chriſten, für ihren Glauben zeugend, in den Tod gingen, nur blinde Schwärmerei ſahen, ſo mußte doch der Anblick der Zuverſicht und der Heiterkeit leidender und ſterbender Chriſten auf viele weichere oder unbefangenere Gemüther Eindruck machen, die Vorurtheile gegen die Chriſten widerlegen, und auf die Sache, für welche ſo viele Menſchen Alles hinzugeben ſo bereitwillig waren, und das, was ihnen wohl die Kraft dazu verleihen möge, aufmerkſam machen. Die äußere Gewalt konnte gegen die innere Kraft göttlicher Wahrheit nichts ausrichten, ſie konnte nur dazu würken, daß die Macht dieſer Wahrheit deſto herrlicher ſich offenbarte. Tertullian ſchließt daher ſeinen Apologetikus mit dieſen Worten an die Verfolger der Chriſten: „Doch kann alle eure ausgeſuchte Grauſamkeit nichts ausrichten, vielmehr iſt ſie eine Lockſpeiſe zu dieſer Sekte hin. Unſere Zahl vermehrt ſich, je mehr ihr uns vertilgt. Das Blut der Chriſten iſt ihre Ausſaat. Eure Philoſophen,

1) Wohl für die ingenia duriora robustioris antiquitatis; aber nicht die transquillitas pacis und die ingenia mitiora. Tertull. ad. Nat. I. c. 18.

welche zur Erduldung der Schmerzen und des Todes ermahnen, machen durch ihre Worte nicht so viele Jünger als die Christen durch ihre Werke. Jene Hartnäckigkeit, welche ihr uns vorwerft, ist Lehrerin. Denn wer wird durch die Betrachtung derselben nicht angetrieben, nachzuforschen, was an der Sache sey? Wer tritt nicht selbst herzu, sobald er nachgeforscht hat, und wer wünscht nicht, wenn er herzugetreten, selbst für die Sache zu leiden?"

In einer Zeit, da die irdische Herrlichkeit der alten Welt ihrem Ende nahe war, da alles alterte und verwelkte, was bisher den Seelen einen gewissen Schwung mitgetheilt, erschien das Christenthum, und rief die Menschen von der untergehenden alten, zur Schöpfung einer neuen, für die Ewigkeit bestimmten Welt, von der hinwelkenden, irdischen Herrlichkeit, zu einer ewigen Herrlichkeit, die sie schon jetzt im Glauben, im Geist sollten erfassen können. Augustin sagt schön: „Christus erschien den Menschen, der alternden, hinsterbenden Welt, daß, während Alles um sie her hinwelkt, sie durch ihn neues, jugendliches Leben empfangen sollten." Und das höhere Leben, welches durch das Christenthum mitgetheilt wurde, forderte keine glänzende, äußerliche Verhältnisse, um seine Herrlichkeit zu offenbaren, wie was man Großes in der alten Bürgertugend bewunderte. Unter allen beschränkten und drückenden Verhältnissen und Lagen, konnte dies göttliche Leben Eingang finden, und in den unansehnlichen, verachteten Gefäßen seine Herrlichkeit hervorleuchten lassen, die Menschen erheben über Alles, was sie zur Erde niederbeugen wollte, ohne daß sie aus den Schranken der irdischen Ordnung, in welche sie sich als durch höhere Fügung gesetzt betrachteten, heraus-

traten. Der Sklave blieb, seinen irdischen Verhältnissen nach, Sklave, erfüllte alle seine Pflichten in denselben mit weit größerer Treue und Gewissenhaftigkeit als zuvor, und fühlte sich doch im Innern frei, zeigte eine Erhabenheit der Seele, eine Zuversicht, Glaubenskraft und Ergebung, die seinen Herrn in Erstaunen setzen mußte. Die Menschen der niedrigen Volksklassen, welche bisher nichts als Ceremoniendienst und Mythen in der Religion gekannt hatten, erhielten eine klare und zuversichtliche religiöse Ueberzeugung. Die oben angeführten merkwürdigen Worte des Celsus, wie manche einzelne Beispiele dieser ersten christlichen Zeit, weisen uns darauf hin, wie oft von Frauen, welche mitten unter heidnischer Verderbniß ein Licht des Geistes leuchten ließen, als Gattinnen, Hausmütter — wie von Jünglingen, Knaben und Jungfrauen, von Sklaven, die ihre Herren beschämten, — die Verbreitung des Christenthums in einer Familie ausging. Tertullian sagt (apologet. c. 46.): „Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden und zeigt ihn dir, und weiset dir dann Alles in der That nach, was du von Gott zu wissen verlangst, obgleich Plato sagt, daß es schwer sey, den Schöpfer des Weltalls zu finden, und unmöglich, wenn man ihn gefunden, ihn Allen bekannt zu machen.“ (im Timaeus) und Athenagoras: „Bei uns könnet ihr Unwissende, Handwerker, alte Weiber finden, welche, wenn sie auch nicht mit Worten das Heilsame ihrer Religion erweisen können, doch durch die That das Heilsame der Gesinnung, die sie ihnen mittheilt, erweisen; denn sie lernen nicht Worte auswendig, sondern sie zeigen gute Werke, daß sie geschlagen, nicht wieder schlagen, wenn man sie beraubt, nicht vor Gericht gehen, daß sie

geben denen, welche ſie um etwas bitten, daß ſie die Nächſten lieben, wie ſich ſelbſt.“ Das Chriſtenthum konnte ſich zu der ſinnlichen Anſchauungsweiſe derjenigen herablaſſen, deren Geiſt noch nicht dafür gebildet war, göttliche Dinge in einer denſelben angemeſſenen Denkform aufzufaſſen und zu entwickeln, es klebte ihnen der Schlacken ihrer früheren fleiſchlichen Denkweiſe noch an, wie ſich in den Begriffen der Chiliaſten zeigen wird, während ſie doch den Samen eines verborgenen, göttlichen Lebens empfangen hatten, deſſen Sauerteig nach und nach die ganze Maſſe ihrer Natur, und ſo auch ihre Denkweiſe umbilden mußte. Die Wirkungen des Chriſtenthums im Leben und Leiden der Chriſten, ſo wie einzelne Dinge, die ſie von der Lehre Chriſti hörten, machten endlich auch philoſophiſch gebildete Heiden, welche mannigfache philoſophiſche und religiöſe Syſteme durchforſcht hatten, um eine zuverläſſige, und alle ihre Herzens- und Geiſtesbedürfniſſe befriedigende, religiöſe Wahrheit zu finden, auf das Evangelium aufmerkſam — und ſie fanden hier, was ſie bisher vergebens geſucht hatten.

B) Verbreitung des Chriſtenthums im Einzelnen.

Die Wege, auf welchen die Kenntniß des Evangeliums verbreitet werden ſollte, waren durch den Verkehr der Völker ſchon gebahnt: die leichte Mittheilung in dem ungeheueren römiſchen Reiche, die Verbindung der zerſtreuten Juden in allen Gegenden mit Jeruſalem, die Verbindung aller Theile des römiſchen Reichs mit der großen Welthauptſtadt, die Verbindung der Provinzen mit ihren Metropolen, der größeren Theile des römiſchen Reichs mit den größern Hauptſtädten, welche Mittelpunkte des mer-

kantiliſchen, politiſchen, literariſchen Verkehrs waren, wie Alexandria, Antiochia, Epheſus, Corinth, welche Städte daher auch Hauptſitze für die Verbreitung des Evangeliums wurden, in welchen ſich die erſten Verkündiger am längſten aufhielten, der Handelsverkehr, welcher ſeit alten Zeiten nicht bloß für die Mittheilung der irdiſchen Güter, ſondern auch für die Mittheilung der höheren Geiſtesſchätze diente, konnte auch hier als Mittel für die Verbreitung der höchſten Güter des Geiſtes gebraucht werden.

Im Ganzen verbreitete ſich das Chriſtenthum zuerſt in den Städten; denn da es zuerſt darauf ankam, feſte Sitze für die Verbreitung des Evangeliums zu gewinnen, ſo mußten die erſten Verkündiger, über das Land hinwegeilend, in den Städten zuerſt das Evangelium verkündigen, von wo aus es ſodann leichter durch Eingeborne auf das Land verbreitet werden konnte. Hingegen auf dem Lande hätte die gänzliche Rohheit, der blinde Aberglaube und der heidniſche Fanatismus, dabei oft die Unbekanntſchaft der erſten Verkündiger mit den alten Landesſprachen (während daß ſie in den Städten großentheils durch das Griechiſche oder Lateiniſche genugſam verſtanden werden konnten), größere Hinderniſſe entgegenſtellen müſſen. Doch wiſſen wir aus dem Bericht des Plinius an den Kaiſer Trajan, aus der Nachricht bei dem römiſchen Biſchof Clemens, ep. I. ad. Corinth. c. 42., und aus der Erzählung des Juſtin M., Apolog. II. 98., daß dies nicht überall der Fall war, daß in manchen Gegenden ſchon frühzeitig Landgemeinden ſich bildeten, und Origenes ſagt ausdrücklich, c. Cels. III. p. 119., daß Manche es ſich angelegen ſeyn ließen, nicht bloß die Städte, ſondern auch die Flecken und Höfe zu

durchwandern (κατ κωμας και επαυλεις). Dafür zeugen auch die zahlreichen Landbischöfe in einzelnen Gegenden.

In dem neuen Testament finden wir Nachricht von der Verbreitung des Christenthums in Syrien, Cilicien, wahrscheinlich auch in dem damals so weit ausgedehnten parthischen Reiche [1]), in Arabien, in Kleinasien und den angrenzenden Gegenden, Griechenland und den angrenzenden Gegenden, bis nach Illyrien hin, Italien. Es fehlt uns in den folgenden Zeiten sehr an bestimmten Nachrichten über die Ausbreitung des Christenthums; die spätern Sagen, welche aus dem Streben, jede Nationalkirche vom apostolischen Ursprunge abzuleiten, entstanden, verdienen keine Prüfung. Wir halten uns an das Zuverlässige. Die alte Erzählung von dem Briefwechsel eines der Könige des kleineren Reiches Edessa in Osrhoëne in Mesopotamien, aus der Dynastie der Abgarer oder Agbaren, des Abgar Uchomo, mit dem Erlöser, den er um Heilung einer schweren Krankheit gebeten haben soll, so wie von dessen Bekehrung durch einen der siebzig Jünger, Thaddaeus, verdient keinen Glauben. Eusebius fand die Urkunden, aus denen er diese Erzählung schöpfte, in dem Archiv von Edessa, und ließ sich durch dieselben täuschen. Der Brief Christi ist Seiner auf keine Weise würdig, er trägt durchaus das Gepräge einer Zusammenstoppelung aus verschiedenen evangelischen Stellen. Es läßt sich

1) Denn, daß Petrus 1 Br. V, 13. von seiner Frau in Babylon — sey es die damalige Hauptstadt Seleucia — Ktesiphon, oder wahrscheinlicher das alte verfallene Babylon — grüßt, läßt doch vermuthen, daß er sich in diesen Gegenden aufhielt.

auch gar nicht denken, daß etwas von Chriſto ſelbſt Geſchriebenes ſo lange, bis auf Euſebius, der übrigen Welt hätte unbekannt bleiben können. Endlich iſt der Brief des Abgarus nicht in der Sprache eines orientaliſchen Fürſten abgefaßt. Ob der Erzählung ſonſt etwas Wahres zum Grunde liegt, können wir nicht wiſſen, es iſt nun gewiß, daß das Chriſtenthum frühzeitig in dieſer Gegend ausgebreitet worden; doch erſt zwiſchen d. J. 160 — 170 finden ſich Spuren von dem Chriſtenthum eines jener Fürſten, des Abgar Bar Manu. Der chriſtliche Gelehrte Bardeſanes ſoll viel bei ihm gegolten haben, und dieſer führt an, daß derſelbe die ſonſt in dem Cultus der Cybele gewöhnlichen Caſtrationen bei ſchwerer Strafe (daß denen, die ſolches begingen, die Hände ſollten abgehauen werden) verboten habe. Daraus erhellt freilich noch nicht, daß er ein Chriſt war, aber es fehlen auch zuerſt auf den Münzen deſſelben die ſonſt gewöhnlichen Inſignien des Baalscultus jener Gegenden, und es erſcheint ſtatt deſſen das Kreuzeszeichen [1]).

Wenn Petrus im parthiſchen Reiche das Evangelium verkündigte [2]), ſo konnte ein Same des Chriſtenthums leicht auch frühzeitig nach Perſien kommen, welches Land damals zu jenem Reiche gehörte; aber die häufigen Kriege zwiſchen Parthern und Römern verhinderten die Mittheilung zwiſchen den parthiſchen und den römiſchen Chriſten. Der eben genannte Bardeſanes zu Edeſſa, der

1) Bayer, historia Edessena e nummis illustrata l. III. p. 173, Bayer ſetzt ihn aber wohl mit Unrecht erſt in das Jahr 200.

2) Nach der Ueberlieferung bei Origenes, Euſeb. 3, 1. auch der Apoſtel Thomas.

der unter dem Kaiser Mark Aurel schrieb, erwähnt [1]) der Ausbreitung des Christenthums in Parthien, Medien, Persien, Baktrien. Nach der Wiederherstellung der Selbstständigkeit des alten persischen Reiches unter den Sassaniden werden uns die persischen Christen bekannter durch den Versuch des Persers Mani, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, die alte zoroastrische Religion und die christliche zusammenzuschmelzen.

In Arabien konnten die dort zahlreich wohnenden Juden einen Anschließungspunkt für die Verkündigung des Evangeliums geben. Von der Würksamkeit des Apostels Paulus, bald nach seiner Bekehrung, in diesem Lande, von der wir aus seinen eigenen Aeußerungen in seinem Briefe an die Galater wissen, haben wir weiter keine Nachricht. Wenn in einer alten Sage Indien soviel als Arabien ist, so verkündigte auch der Apostel Bartholomäus den Juden in Arabien das Evangelium, und nahm deshalb ein in hebräischer (aramäischer) Sprache geschriebenes Evangelium mit. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wäre sodann, wenn jene Annahme richtig ist (s. unten), der gelehrte alexandrinische Katechet, Pantänus, Lehrer eines Theils dieser Völkerschaft geworden. In den ersten Zeiten des dritten Jahrhunderts würkte der große alexandrinische Kirchenlehrer Origenes auf einen Theil von Arabien ein. Eusebius erzählt VI, 19.: „Es kam ein Soldat und brachte an den Bischof Demetrius von Alexandria und an den damaligen Präfekten von Aegypten Briefe von dem Anführer von Arabien (ἡγούμενος

1) Euseb. Praeparat. Evang. Lib. VI. c. 10.

της Ἀραβίας), in welchen er darum bat, daß Origenes eiligſt zu einer Unterredung mit ihm abgeſchickt werde. Die Worte des Euſebius lauten ſchon von ſelbſt nicht ſo, daß ſie an den Anführer eines arabiſchen Nomadenſtammes denken ließen, und es wäre auch ſo nicht eben wahrſcheinlich, daß ein Solcher von der Weisheit des chriſtlichen Kirchenlehrers gehört haben ſollte. Hingegen laſſen die Worte natürlicher Weiſe an einen römiſchen Statthalter des dem römiſchen Reiche ſchon unterworfenen Theils von Arabien denken [1]). Ein Solcher konnte zu der Zahl jener ſuchenden Heiden gehören, und er konnte durch den, auch unter den Heiden verbreiteten Ruf von der Weisheit und Wiſſenſchaft des Origenes auf ihn, als erleuchteten Lehrer, beſonders aufmerkſam geworden ſeyn. Es läßt ſich denken, daß Origenes dieſe Zuſammenkunft benutzte, um den Statthalter für das Evangelium zu gewinnen. Auch nachher ſehen wir den Origenes in vieler Verbindung mit den chriſtlichen Gemeinden in Arabien. Der weitern Verbreitung des Chriſtenthums in Arabien ſtand noch in ſpäterer Zeit die nomadiſche Lebensweiſe des Volkes und der Einfluß gegen das Chriſtenthum feindſelig geſinnter Juden ſehr entgegen.

Die ſyriſch-perſiſche alte Chriſtengemeinde, auf der Küſte von Malabar in Oſtindien, leitet bekanntlich ihren Urſprung von dem Apoſtel Thomas ab, wenn gleich wir die erſten, beſtimmten Spuren von dieſer Gemeinde erſt um die Mitte des ſechsten Jahrhunderts bei dem Cosmus Indikopleuſtes finden. Es zeigten ſich doch auch ältere Spuren von dieſer Sage, da ſchon Gregorius von

1) Wir finden ſpäter in der notitia imperii einen dux Arabiae.

Nazianz in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts, orat. 25., sagt, daß Thomas in Indien das Evangelium verkündigt; aber der Name Indien wurde damals in sehr unbestimmter, weiterer Bedeutung gebraucht. Hieronymus, ep. 148., versteht darunter Aethiopien, welches häufig wie Arabien unter dem Namen Indien mit begriffen wurde. Wenn die Ueberlieferung bei dem Origenes, welcher den Thomas zu dem Apostel der Parther macht, glaubwürdig wäre, würde sie von der ersten Sage nicht so fern seyn, da damals das parthische Reich die Grenzen von Indien berührte. Auf alle Fälle sind solche Sagen nicht zuverlässig. Eusebius I, 10. erzählt, wie wir schon oben bemerkten, daß Pantänus eine Missionsreise zu den östlich wohnenden Völkern unternommen, und bis nach Indien auf derselben gekommen sey. Dort habe er schon einen Samen des Christenthums, der durch den Apostel Bartholomäus dahin gebracht worden, so wie ein von demselben mitgenommenes hebräisches Evangelium vorgefunden. Die Nachricht von dem hebräischen Evangelium kann nicht durchaus dagegen seyn, daß man an das eigentliche Ostindien hier denken könnte, wenn sich annehmen ließe, daß die Juden, welche jetzt auf der Küste von Malabar wohnen, schon damals dahingekommen seyen. Die Worte des Eusebius scheinen anzudeuten, daß er selbst an eine größere Entfernung als Arabien dachte, und könnten mehr dafür seyn, daß er von dem eigentlichen Ostindien reden wollte. Doch frägt es sich, ob er nicht selbst durch den Namen getäuscht wurde. Um zu entscheiden, ob es wahrscheinlicher ist, an eine Gegend von Arabien, oder an das eigentliche Ostindien zu denken, müssen hier spätere Nachrichten aus

dem vierten Jahrhundert verglichen werden. Wenn nämlich das Diu, aus welchem der Missionar Theophilus, unter dem Kaiser Constantinus, herstammte, das Diu am Eingange des persischen Meerbusens ist, und unter dem Indien in der Erzählung des Philostorgius, III, 4. u. f., das eigentliche Ostindien zu verstehen ist, so muß schon vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts ein Same des Evangeliums nach Ostindien gekommen seyn, denn Alles, was dort berichtet wird, zeugt von einer dort seit älterer Zeit vorhandenen Grundlage der christlichen Kirche.

Wir gehn nach Afrika über. Das Land dieses Welttheils, wohin das Christenthum sich zuerst verbreiten mußte, war Aegypten. Wir bemerkten schon oben, daß zu Alexandria wenigere Vorurtheile, als anderswo, dem Eingang des Christenthums entgegenstanden, und also dasselbe manche Anschließungspunkte in den dort vorhandenen Geistesrichtungen finden konnte. Schon unter den ersten eifrigen Verkündigern des Evangeliums erscheinen Männer von alexandrinischer Bildung, wie der Alexandriner Apollo und wahrscheinlich auch Barnabas aus Cyprus. Der Brief an die Ebräer, der dem Barnabas zugeschriebene Brief, das Evangelium der Aegypter (εὐαγγελιον κατ' Αἰγυπτιους), in welchem der alexandrinische, theosophische Geschmack sich zeigte — die Gnosis in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts — sind Beweise von dem Einflusse, welchen das Christenthum frühzeitig auf alexandrinisch-jüdische Denkart erhielt. Eine alte Ueberlieferung nennt den Evangelisten Markus als Gründer der alexandrinischen Kirche. Von Alexandria aus mußte das Christenthum durch die mannigfache Mittheilung und Geistesverwandtschaft sich leicht nach Ey-

tene verbreiten. Aber mehr konnte die Unbekanntschaft mit der griechischen Sprache, die Herrschaft der koptischen Sprache, die Priesterherrschaft und der altägyptische Aberglaube der Verbreitung des Christenthums von dem mit griechischen und jüdischen Colonien besetzten Niederägypten nach Mittelägypten und besonders Oberägypten, entgegenstehen, wohin fremde Bildung nicht so gedrungen war. Indeß beweiset eine Verfolgung der Christen in Thebais unter dem Kaiser Septimius Severus, Euseb. VI, 1., daß auch in Oberägypten das Christenthum in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts schon ausgebreitet war. Schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts erhielt diese Provinz wahrscheinlich eine Uebersetzung des neuen Testaments in der alten Landessprache.

Von der Verbreitung des Christenthums in Aethiopien (Abyssinien) finden wir in diesen Jahrhunderten noch keine bestimmte und zuverlässige Nachricht. Die Geschichte erwähnt nichts von den Folgen der Bekehrung jenes Hofmannes der Candace, Königin von Meroë, welche in der Apostelgeschichte Cap. VIII. erzählt wird.

Durch die Verbindung mit Rom kam das Evangelium frühzeitig nach Carthago und nach dem ganzen proconsularischen Afrika. Diese Kirche zu Carthago wird uns zuerst bekannt durch den Presbyter Tertullianus, von den letzten Jahren des zweiten Jahrhunderts an; aber wir finden sie hier schon in einem sehr blühenden Zustande. Die Christen waren hier damals schon sehr zahlreich, man klagte darüber, daß das Christenthum in Stadt und Land, unter allen Ständen, und sogar unter den ersten

sich verbreite [1]). Solcher Stellen nicht zu erwähnen, wo sich Tertullian rhetorisch ausdrückt, so konnte er doch in seiner an den Statthalter Scapula gerichteten Schrift, c. 4., schon von einer Verfolgung gegen die Christen in Mauretanien reden. Das Christenthum war in Mauretanien, Numidien, nach der Mitte des dritten Jahrhunderts, schon so weit ausgebreitet, daß unter dem Bischof Cyprianus von Carthago eine Kirchenversammlung von sieben und achtzig Bischöfen gehalten werden konnte.

Gehn wir nach Europa über, so haben wir in Rom einen Hauptsitz für die Verbreitung des Christenthums, doch nicht den einzigen. Blühende Gemeinden zu Lugdunum (Lyon) und Vienne werden uns unter einer blutigen Verfolgung im J. 177 bekannt. Die Menge kleinasiatischer Christen, die wir hier dann finden, die besondere Verbindung dieser Gemeinden mit den kleinasiatischen führt zu der Vermuthung, daß der Verkehr zwischen der Handelsstadt Lyon und zwischen Kleinasien Veranlassung dazu war, daß von Kleinasien, wo das Christenthum schon frühzeitig so weit ausgebreitet, dasselbe nach Gallien verpflanzt worden. Längere Zeit widerstand der heidnische Aberglaube in Gallien der weitern Ausbreitung des Christenthums. Noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts gab es dort wenige Gemeinden. Nach der Erzählung des fränkischen Geschichtschreibers, Gregor von Tours, sollen damals sieben Missionäre von Rom nach Gallien gekommen seyn, und in sieben Städten Gemeinden gegründet haben, deren Bischöfe

1) Apologet. c. 1. obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos, omnem sexum, aetatem, conditionem et jam dignitatem transgredi ad hoc nomen.

ſie wurden. Einer von dieſen, jener Dionyſius, erſter Biſchof der Gemeinde zu Paris, welchen die ſpätere Legende mit Dionyſius dem Areopagiten, der durch den Apoſtel Paulus zu Athen bekehrt wurde, verwechſelte. Gregor von Tours, der am Ende des ſechsten Jahrhunderts ſchrieb, in einer Zeit, da ſo manche Fabeln über den Urſprung der Gemeinden verbreitet waren, iſt freilich kein glaubwürdiger Zeuge; indeſſen kann doch dieſer Erzählung etwas Wahres zum Grunde liegen. Einer von jenen ſieben, Saturnin, Stifter der Gemeinde von Toulouſe, wird uns ſchon durch eine weit ältere Urkunde, die Erzählung von ſeinem Märtyrertod, bekannt.

Irenäus, der nach der erwähnten Verfolgung im J. 177 Biſchof der Gemeinde zu Lyon wurde, erwähnt adv. Haers. Lib. I. c. 10. die Verbreitung des Chriſtenthums in Germanien. Nach dem römiſchen Gebiet in Germanien, nach der Germania cisrhenana, konnte ſich das Chriſtenthum durch die Verbindung mit der Provinz Gallien leicht verbreiten, ſchwer unter die unabhängigen, nahen Völkerſchaften der Germania transrhenana. Zwar ſagt derſelbe Irenäus an einer andern Stelle, Lib. III. c. 4.: „Viele Völker der Barbaren haben ohne Papier und Dinte, durch den heiligen Geiſt das Heil in ihren Herzen geſchrieben“ [1]). Irenäus erkannte hier richtig in der Würkſamkeit des Chriſtenthums das eigenthümliche Weſen deſſelben, vermöge deſſen es zu Völkern auf jeder Stufe der Bildung gelangen, und durch ſeine gött-

1) Sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem.

liche Kraft in die Herzen eindringen konnte. Aber es iſt auch gewiß, daß ſich das Chriſtenthum nirgends lange in ſeinem eigenthümlichen Weſen erhalten konnte, wo es nicht in die ganze geiſtige Entwickelung des Volkes eingriff, und, wo es nicht, wie es ſein eigenthümliches Weſen mit ſich bringt, zugleich den Keim aller menſchlichen Bildung anregte und förderte.

Derſelbe Irenäus redet zuerſt von der Ausbreitung des Chriſtenthums in Spanien (ἐν ταις Ἰβηριαις). Die Erzählung im vierten Jahrhundert von Euſebius an, daß der Apoſtel Paulus das Evangelium in Spanien verkündigt habe, erſcheint zwar nicht als glaubwürdige Ueberlieferung, denn man war in dieſer Zeit gar zu geneigt, aus nicht immer richtigen Vorausſetzungen, Schlüſſen und Vermuthungen, Thatſachen zu machen, und ſo konnte leicht Röm. 15, 24. die Entſtehung dieſer Sage veranlaſſen. Aber wenn der römiſche Biſchof Clemens ſagt, ep. I. v. 5., daß der Apoſtel Paulus bis zu der (τερμα της δυσεως) Grenze des Occidents gekommen ſey, ſo läßt ſich dieſer Ausdruck ſchwerlich von Rom, am natürlichſten nicht anders als von Spanien verſtehen — und von dem Clemens, der wahrſcheinlich ſelbſt Schüler des Apoſtels war, läßt es ſich doch unmöglich annehmen, daß er auf jene Weiſe ſich getäuſcht habe. Freilich finden wir keinen Raum für eine Reiſe des Apoſtels Paulus nach Spanien, wenn wir nicht annehmen, daß er aus ſeiner in der Apoſtelgeſchichte erzählten Gefangenſchaft befreit worden, und nach ſeiner Befreiung jenes früher angekündigte Vorhaben ausgeführt habe. Und eine Befreiung des Apoſtels aus jener Gefangenſchaft, darauf eine zweite Gefangenſchaft

deſſelben anzunehmen, dazu nöthigt, wenn man nicht zu ſehr gezwungenen Erklärungen ſeine Zuflucht nehmen will, der zweite Brief deſſelben an den Timotheus.

Tertullian redet adv. Iud. c. 7. von der Ausbreitung des Chriſtenthums in Britannien, wenn auch die Nachricht in jener ganz rhetoriſch ausgedrückten Stelle, daß das Evangelium ſchon in die, der römiſchen Herrſchaft nicht unterworfenen Gegenden von Britannien vorgedrungen ſey, übertrieben ſeyn mag. Eine ſpätere Sage bei Beda im achten Jahrhundert berichtet, daß ein brittiſcher König Lucius den römiſchen Biſchof Eleutheros, in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts, aufgefordert habe, ihm Miſſionäre zu ſenden. Aber die Eigenthümlichkeit der ſpäteren brittiſchen Kirche zeugt gegen ihren Urſprung von Rom her; denn jene Kirche entfernte ſich in manchen rituellen Dingen von der römiſchen Kirche, und ſtimmte vielmehr mit den kleinaſiatiſchen Gemeinden überein, ſie widerſtand lange dem Anſehen der römiſchen Kirche. Das ſcheint darauf hinzuweiſen, daß die Britten entweder unmittelbar, oder von Gallien aus, ihr Chriſtenthum aus Kleinaſien empfangen hatten, was durch Handelsverkehr leicht geſchehen konnte. Die ſpäteren Angelſachſen, welche den kirchlichen Unabhängigkeitsgeiſt der Britten bekämpften und die kirchliche Oberherrſchaft von Rom feſtzuſtellen ſuchten, waren überall geneigt, die kirchlichen Stiftungen auf römiſchen Urſprung zurückzuführen, aus welchem Streben mehr falſche Sagen wie dieſe entſtehen konnten. Wir gehen nun zu den Verfolgungen gegen die chriſtliche Kirche in dem römiſchen Reiche über.

C) Die Verfolgungen gegen die christliche Kirche. Ursachen derselben.

Es ist, um die Beschaffenheit dieser Verfolgungen richtig zu verstehen, zuerst besonders wichtig, die Ursachen derselben genau kennen zu lernen. Es ist schon Manchem aufgefallen, daß die Römer, bei ihrer sonstigen religiösen Toleranz, sich nur gegen die Christen so unduldsam und verfolgungssüchtig zeigten; aber was man von der religiösen Toleranz der Römer sagen kann, bedarf großer Einschränkungen. Die Ideen von allgemeinen Menschenrechten, von allgemeiner Religions- und Gewissensfreiheit waren dem Alterthum überhaupt ganz fremd, sie sind erst durch das Licht des Evangeliums offenbar worden, indem das Evangelium nicht einen Volks-Gott, sondern einen Gott der Menschheit darstellte, indem es den Menschen als Menschen, als Bild Gottes mit derselben Bestimmung, denselben Pflichten und Rechten, erkennen lehrte, indem es den Menschen nicht als Glied einer beschränkten, politischen Gesellschaft, sondern als berufen zur Bürgerschaft in einem unendlichen Gottesreiche betrachten ließ, indem es die Religion von aller wesentlichen Beziehung auf äußerliche und irdische Dinge frei machte, indem es auf die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit alles bezog. In dem Alterthume wußte man den Menschen und den Bürger nicht genug zu unterscheiden, um zur Anerkennung allgemeiner Menschen- und Gewissensrechte gelangen zu können, auch die Religion war Staatssache, es gab nur Volks- und Staatsreligionen, die auf die Religion sich beziehenden Gesetze gehörten mit zur allgemeinen, bürgerlichen Gesetzgebung, und eine Verletzung jener erschien auch als Verletzung

dieser [1]). Alles dies traf nun ganz besonders bei den Römern zusammen, welche überall den vorherrschend politischen Gesichtspunkt hatten. Cicero stellt de legib. Lib. II. c. 8. als Grundsatz der Gesetzgebung, dem römischen Staatsrechte gemäß, dies fest: „Keiner soll für sich seine besonderen Götter haben, Keiner soll neue oder fremde Götter, wenn sie nicht durch öffentliche Staatsgesetze anerkannt sind, (nisi publice adscitos) für sich besonders verehren." Wenn auch die alten Gesetze in der Kaiserzeit nicht mehr so streng beobachtet wurden, und wenn gleich fremde Sitten in Rom immer mehr Eingang gewannen, so kam doch damals noch mancher neue Grund zur Besorgniß gegen die Einführung neuer Religionen hinzu. Es herrschte ja in dieser Zeit große Furcht vor Allem, woran sich ein politischer Zweck anschließen konnte, und der argwöhnische Charakter des Despotismus fürchtete leicht politische Zwecke, wo auch solche fern lagen. Die Religion und religiöse Verbindungen schienen leicht Vorwand zu politischen Machinationen und Verbindungen werden zu können. Daher sagt Maecenas in

1) Wie Varro schon eine theologia philosophica et vera, eine theologia poëtica et mythica und eine theologia civilis unterscheidet, so Dio Chrysostomus in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, orat. 12. drei Quellen der Religion: das allgemeine religiöse Bewußtseyn, die ἐμφυτος ἁπασιν ἀνθρωποις ἐπινοια, 21., die Poesie und die frei sich fortpflanzende Sitte, 31., und die zwingende, drohende und strafende Gesetzgebung το νομοθετικον, το ἀναγκαιον, το μετα ζημιας και προσταξεως, wenn gleich er mit Recht als die allgemeine und ursprüngliche Quelle, woraus alles andere abgeleitet worden, nur das Erste fest stellt. Das Christenthum kann von diesen dreien Quellen der Religion nur die erste gelten lassen.

der bekannten Rede, bei dem Dio Cassius, zu Augustus (und wenn es auch nicht Worte des Maecen sind, so drückt doch dieser Geschichtschreiber hier die herrschende Ansicht des römischen Staats in diesen Zeiten aus): „Verehre die Götter auf alle Weise nach den vaterländischen Gesetzen, und zwinge die Uebrigen, sie so zu verehren. Diejenigen aber, welche irgend etwas Fremdes in dieser Hinsicht einführen, hasse und strafe, nicht allein der Götter wegen, weil, wer sie verachtet, auch vor nichts Anderm Ehrfurcht haben kann; sondern weil solche, indem sie neue Gottheiten einführen, Viele verleiten, auch fremde Gesetze anzunehmen. Daher kommen dann Verschwörungen und geheime Verbindungen, welche am wenigsten der Monarchie zuträglich sind. Gestatte Keinem, weder die Götter zu leugnen [1]), noch Zauberei zu treiben." Der römische Rechtsgelehrte Julius Paulus führt unter den herrschenden Rechtsgrundsätzen des römischen Staats Lib. V. tit. 21. diesen an: „Solche, welche neue und, ihrer Anwendung oder Beschaffenheit nach, unbekannte Religionen einführten, durch welche die Gemüther der Menschen beunruhigt würden [2]), sollten, wenn sie von höheren Ständen wären, deportirt, wenn sie von niedern Ständen wären, mit dem Tode bestraft werden." Man sieht leicht, wie das Christenthum, welches eine so große, dem kalten römischen Staatsmann unverständliche Bewegung in den Gemüthern hervorbrachte, in diese Klasse der religiones novae fallen konnte. Hier ergeben sich also schon die beiden Gesichtspunkte, nach welchen das Chri-

1) ἄθεοι εἶναι, wie man gerade die Christen nannte.

2) De quibus animi hominum moverentur.

stenthum mit den Staatsgesetzen in Streit gerathen mußte. 1) Es verleitete römische Bürger, von der Staatsreligion, zu deren Beobachtung sie durch die Gesetze verpflichtet waren, abzufallen, die caerimonias Romanas nicht zu beobachten. Manche nicht persönlich gegen das Christenthum eingenommenen Statthalter setzten daher den Christen, die ihnen vorgeführt wurden, zu: sie möchten doch nur äußerlich thun, was die Gesetze verlangten, die von dem Staate vorgeschriebenen Religions-Ceremonieen beobachten. Dem Staate komme es nur auf das Aeußere an, sie könnten ja dabei für sich in ihrem Herzen glauben und verehren, was sie wollten. Oder: möchten sie nur immerhin ihren Gott verehren, wenn sie nur die römischen Götter daneben verehren wollten. 2) Es führte eine neue, durch die Staatsgesetze nicht in die Klasse der religiones licitae aufgenommene Religion ein. Daher der gewöhnliche Vorwurf der Heiden gegen die Christen nach Tertullian: non licet esse vos, und Celsus beschuldigt die Christen geheimer Verbindungen, welche den herrschenden Religionsgesetzen zuwider liefen (συνοδικαι παρα τα νενομισμενα). Allerdings hatten die Römer eine gewisse religiöse Toleranz, die aber mit ihrer polytheistisch-religiösen Denkart und mit ihrer Politik genau zusammenhing, und die, ihrer Natur nach, auf das Christenthum nicht angewandt werden konnte. Sie sicherten den besiegten Völkern freie Religionsübung zu, dadurch meinten sie diese Völker mehr für ihr Interesse zu gewinnen, und auch die Götter dieser Völker sich zu Freunden zu machen. Die religiösgesinnten Römer verdankten ihre Weltherrschaft dieser Be-

freundung mit den Göttern aller Völker, ſ. die Worte des Heiden bei dem Minucius Felix und Ariſtides Encom. Romae. Auch außerhalb der Grenzen ihres Reichs durften Menſchen aus dieſen Völkern ihre Religion frei ausüben; Rom, wohin Leute aus allen Weltgegenden zuſammenſtrömten, war daher Sitz aller verſchiedenartigen Religionen, ſ. Arist. l. c. und Dion. Halicarnass. Archaeol. II, 19., welcher letztere ſagt: „Menſchen aus tauſend Völkern kommen nach der Stadt, und müſſen ihre vaterländiſchen Götter nach den heimathlichen Geſetzen verehren.“ Es geſchah auch wohl, daß Manches aus dieſen fremden Cultusarten mit einigen Modificationen in den Cultus des römiſchen Staats mit aufgenommen wurde; aber dann mußten beſtimmte Senatusconſulte vorhergehen, ehe es einem römiſchen Bürger erlaubt ſeyn konnte, einen ſolchen fremden Cultus mitzumachen.“ Zwar war es gerade in dieſer Zeit bei dem ſinkenden Anſehen der Volksreligionen, bei dem Suchen nach Neuem in der Religion, dem Zuſammenfluß der Fremden aus allen Gegenden in Rom, häufig der Fall, daß auch Römer Gebräuche der fremden Cultusarten, die noch nicht zu den religionibus publice adscitis gehörten, annahmen; aber dies war dann eine Unordnung, welche die alt römiſch Geſinnten mit zu dem Verderbniß jener Zeit, zu dem Verfall der alten Sitten rechneten. Man ließ dies wie ſo vieles Andere, was man zu jener Verderbniß rechnete, ungeahndet. Es konnte dies doch weniger auffallen, da diejenigen, welche die fremden Gebräuche angenommen hatten, die caerimonias Romanas zugleich beobachteten. Und doch wurden zuweilen, wenn die Sachen zu ſehr überhand nahmen, oder wenn ein Ei-

ser für die alte Sitte und Bürgertugend erwachte, Gesetze ad coërcendos profanos ritus gegeben.

Auch den Juden war durch Senatusconsulte und kaiserliche Edikte freie, ungestörte Religionsübung zugesichert, auch in dem Gotte der Juden sah man einen ehrwürdigen Volksgott, wenn man gleich die Engherzigkeit und Intoleranz der Juden anklagte, daß sie diesen Gott allein verehren wollten, und die Verehrung der übrigen Götter feindselig ausschlössen. Das Judenthum war eine religio licita, und es wurde daher den Christen zum Vorwurf gemacht, daß sie zuerst, als jüdische Sekte auftretend, unter dem Deckmantel einer solchen, öffentlich geduldeten Religion [1]) sich einzuschleichen gewußt. Doch war damit den Juden keineswegs erlaubt, ihre Religion auch unter den römischen Heiden auszubreiten, besonders war es bei schweren Strafen verboten, daß Solche sich beschneiden ließen. Zwar geschah es damals aus den oben erwähnten Ursachen, daß die Zahl der Proselyten unter den Heiden sich vervielfältigte. Dies ließen die Staatsbehörden zuweilen unbeachtet, zuweilen wurden aber auch scharfe Gesetze von Neuem dagegen erlassen, wie von dem Senat unter dem Kaiser Tiberius, Tacit. Annal. Lib. II. c. 85., wie vom Kaiser Antoninus Pius, wie von Septimius Severus.

Ganz anders verhielt es sich mit dem Christenthume. Hier war kein alter, vaterländischer Cultus, wie in allen übrigen Religionen, sondern das Christenthum erschien vielmehr als ein Abfall von einer religio licita, eine Empö-

1) Sub umbraculo religionis licitae.

rung gegen eine alterthümliche Volksreligion [1]). Das macht Celsus, der herrschenden Denkart gemäß, den Christen zum Vorwurf, Lib. V. 254.: „Die Juden sind doch ein eigenes Volk, und sie beobachten, was es auch immer für ein Cultus seyn mag, doch einen vaterländischen Cultus, worin sie es machen, wie alle andere Menschen. Mit Recht werden in jedem Volke die alten Gesetze beobachtet, ein Frevel ist es aber, von denselben abzufallen" — daß sie weder Heiden noch Juden wären; daher der gewöhnliche Vorwurf gegen die Christen, ihre gewöhnliche Benennung: das neue Geschlecht, das weder eines noch das andere ist: genus tertium. Die Idee einer Religion, welche alle Menschen mit einander vereinigen sollte, erschien den Alten als ein Unding. „Wer es glauben kann," sagt Celsus, „daß Hellenen und Barbaren in Asien, Europa und Lybien in Einem Religionsgesetze übereinstimmen könnten, der muß ganz unverständig seyn." Lib. VIII. p. 438. Man sah es nun, wie das Christenthum unter allen Ständen sich unaufhaltsam ausbreitete und der Staatsreligion, damit zugleich der gesellschaftlichen Verfassung, welche mit derselben genau zusammenzuhängen schien, den Sturz drohte. Man mußte daher äußerliche Gewalt der innern Macht entgegenstellen. Ferner erregte es Argwohn, daß die Christen so gar nichts von Allem dem hatten, was man sonst bei einem Cultus zu finden pflegte, nichts in die Augen Fallendes, wie in dem jüdischen Cultus, dessen Tempel und Opfer auch bei den Heiden in Verehrung standen. Celsus sagt gegen die Chri-

1) Aus einem στασιαζειν προς το κοινον των Ιουδαιων hervorgegangen, Cels. III. 117.

Christen Lib. VIII. p. 400., daß sie keine Altäre, Bilder und Tempel hätten, sey das Bundeszeichen eines unsichtbaren, geheimen Ordens. Nun noch die innige, brüderliche Verbindung unter den Christen, daß jeder Christ in jeder Stadt, wo Christen wohnten, gleich Freunde fand, die ihm mehr waren als alle Freuden der Welt, das konnte man nicht begreifen. Was ist das — sagte man — daß die Christen, wie an verborgenen Zeichen einander erkennend — einander lieben, noch ehe sie einander kennen können? S. den Heiden bei Minucius Felix. Römische Polizeibehörden konnten das innere Band, welches die Christen so vereinigte, nicht verstehen, sie suchten politische Zwecke, welche der politische Argwohn in jener Zeit des Despotismus so leicht zu finden meinte. Es mußte in dieser Zeit der Sklaverei mißlich erscheinen, daß das Christenthum den Menschen etwas gab, das sie über alle Menschenfurcht erhob, das sie alle menschliche Macht verachten ließ, sobald diese etwas von ihnen verlangte, das ihrem Gewissen und ihrer Ueberzeugung entgegen war. Die Rechte des Gewissens wußten die römischen Staatsmänner nicht zu ehren. Wenn die Christen sich durch kein Zureden, keine Furcht oder Gewalt bewegen ließen, die von den Gesetzen vorgeschriebenen caerimonias Romanas mitzumachen, so erschien dies als eine blinde, strafbare Widerspenstigkeit, inflexibilis obstinatio. Und noch weniger, als daß sie den Göttern nicht opfern wollten, konnte es ihnen Mancher verzeihen, wenn sie bei aller ihrer gewissenhaften Pflichterfüllung gegen die Obrigkeit in Dingen, die nicht gegen das Gesetz Gottes stritten, sich weigerten, den Kaisern eine jener Ehrenbezeugungen zu erweisen, welche heidnische Schmeichelei, die den

Kaisern Tempel und Altäre bauete, ihren Büsten Weihrauch streute, sie unter die Zahl der Götter aufnahm, ersonnen hatte; wenn der Christ erklärte, daß er nur Einen Herrn im Himmel habe, daß er den Kaiser nicht für seinen Herrn anerkenne, in dem Sinne, wie er den allmächtigen Gott seinen Herrn nenne; wenn er der Büste des Kaisers keine Art von abgöttischer Verehrung erweisen, nicht bei dem Genius des Kaisers schwören wollte. — Welcher Gegensatz zwischen dem freien, hochherzigen Sinn der Christen, die ihren Wandel im Himmel hatten und dem knechtischen Sinn des vornehm thuenden, Philosoph seyn wollenden Celsus, wenn dieser zu dem Christen sagt [1]): „Wenn man dir nun auch gebietet, bei dem Beherrscher der Menschen zu schwören, so ist auch das keine arge Zumuthung, denn diesem ist die Erde übergeben, und was du in diesem Leben empfängst, empfängst du von ihm.“ Wenn an den Jahrestagen der Thronbesteigung der Kaiser, oder zur Siegesfeier derselben, allgemeine Festlichkeiten öffentlich angestellt wurden, sah man die Christen sich zurückziehen in ihrem stillen Ernste, der den Heiden, in Vergleichung mit ihrer den Genuß des Augenblicks suchenden Lebenslust, als finsterer Welt- und Menschenhaß (odium generis humani) erschien; sie nahmen keinen Theil an den wilden, unanständigen, oder doch dem ernsten Sinne nicht zusagenden Lustbarkeiten. Mancher Christ scheuete sich, selbst solche Zeichen der Theilnahme zu geben, welche er nach den Grundsätzen seiner Religion hätte geben können und geben sollen; aber immer achtungswerth war der Eifer für das Gesetz

1) Lib. VIII. p. 435.

Gottes, der lieber zu viel, als zu wenig that, lieber Verfolgung von den Menschen sich zuzog, als in die Gefahr kam, etwas gegen das Gesetz Gottes Streitendes zu thun. Mancher machte sich ein Gewissen daraus, sein Haus mit Lorbeern zu kränzen, es zu erleuchten, weil er darin aus Mißverstand etwas Heidnisches zu sehen glaubte. Was Einzelne versahen, wurde dann leicht Allen zur Last gelegt. Daher das in jenen Zeiten so gefährliche crimen majestatis gegen die Christen; man nannte sie irreligiosos in Caesares, hostes Caesarum, hostes populi Romani. Manche Christen — nicht alle hielten den Soldatenstand für unvereinbar mit dem Christenthume — welche diesem pflichtig waren, weigerten sich, den Soldateneid zu leisten. Was nun Einige versahen, wurde wieder Allen Schuld gegeben. „Straft euch nicht der Kaiser mit Recht? — sagt Celsus — denn wenn es Alle machten wie ihr, so wird der Kaiser allein zurück bleiben, Keiner wird ihn vertheidigen, die wildesten Barbaren werden die Gewalt über Alles erhalten, und es wird von eurer Religion selbst, wie von der wahren Weisheit, keine Spur unter den Menschen übrig bleiben; denn glaubt doch nicht, daß euer höchster Gott vom Himmel herabsteigen und für uns streiten wird" [1]). So kam man dann von der einen entgegengesetzten Beschuldigung zur andern. Wenn von der einen Seite der Verbindung der Christen politische Zwecke untergeschoben wurden, warf man es ihnen von der andern Seite vor, daß sie an den bürgerlichen Dingen und an den Angelegenheiten des Staats nicht genug Antheil nähmen; Menschen, die der Welt abgestorben sind, die für die Ge-

1) Lib. VIII. p. 436.

schäfte unbrauchbar sind — sagte man von den Christen — homines infructuosi in negotio, die stumm, wo sie öffentlich erscheinen, geschwätzig, wo sie unter einander sind, in publico muti, in angulis garruli; was sollte aus dem Verkehr des Lebens werden, wenn es Alle so machten?

Von dieser Art waren die Ursachen, welche die römischen Staatsbehörden zur Verfolgung gegen die Christen bewogen; aber nicht alle Verfolgungen gingen von den Staatsbehörden aus. Oft wurden die Christen Opfer der Volkswuth. Das Volk sah in den Christen die Feinde der Götter, und das war so viel als Menschen ohne alle Religion. „Die Gottesleugner" (ἄθεοι), war der gewöhnliche Name der Christen im Munde des Volks, und von solchen konnte es leicht auch das Aergste und Unglaublichste glauben. Wir finden hier dieselben Gerüchte von den Christen unter dem Volke verbreitet, welche wir zu verschiedenen Zeiten von religiösen Sekten, welche dem Volksfanatismus Gegenstand des Hasses und Abscheues waren, verbreitet finden: daß sie in ihren Versammlungen unnatürlichen Lüsten sich überließen, Kinder schlachteten und verzehrten. Die Aussagen von schlecht gesinnten Sklaven, oder von solchen, denen durch die Folter die Erklärung, welche man haben wollte, abgepreßt worden, wurden dann zur Stütze der abgeschmackten Beschuldigungen und zur Beschönigung der Volkswuth gebraucht. Wenn in heißen Gegenden der lang ausgebliebene Regen eine Dürre verursachte, — es war im nördlichen Afrika nach Augustin schon ein Sprüchwort geworden, „regnet es nicht, so schiebe die Schuld auf die Christen," (non pluit Deus, duc ad Christianos) — wenn in Aegypten der Nil die Felder

nicht befeuchtete, wenn in Rom die Tiber überschwemmte, wenn eine ansteckende Krankheit wüthete, bei jedem Erdbeben, jeder Hungersnoth, oder einem andern öffentlichen Unglücksfall, wurde leicht die Volkswuth gegen die Christen angeregt. Das haben wir — hieß es — dem Zorn der Götter wegen der Ausbreitung des Christenthums zuzuschreiben. Und wie können wir uns darüber wundern, daß das Volk so urtheilte, wenn ein Mann, der ein Philosoph seyn wollte, Porphyrius, die Ursache davon, daß eine ansteckende, verheerende Krankheit nicht nachlassen wollte, darin fand, daß wegen der Ausbreitung des Christenthums Aeskulap nicht mehr auf Erden würksam seyn könne.

Es fehlte auch nicht an Einzelnen, welche die Volkswuth gegen die Christen anzureizen suchten: Priester, Handwerker und Andere, die aus dem Götzendienste Gewinn zogen, wie jener Demetrius in der Apostelgeschichte, Goëten, welche ihre Gaukeleien durch Christen bloßgestellt, scheinheilige Cyniker, welche durch Christen ihre Heuchelei entlarvt sahen. Als jener Goët unter dem Kaiser Mark Aurel, dessen Leben Lucian beschrieben, Alexander von Abonoteichos im Pontus, bemerkte, daß seine Täuschungskünste in den Städten keinen Glauben mehr fanden, schrie er, der Pontus sey voll Atheisten und Christen, und forderte das Volk auf, sie zu steinigen, wenn es nicht den Zorn der Götter auf sich laden wollte. Er machte dem Volke seine Gaukeleien nicht eher vor, als er ausgerufen: „Weg von hier, wenn ein Atheist, ein Christ oder Epikuräer als Kundschafter sich eingeschlichen hat.“ An die Gewalt der Menge zu appelliren, scheint damals den Vertheidigern der Religion unter den Heiden, wenn sie nicht weiter konnten, nicht un

gewöhnlich gewesen zu seyn, s. den Timokles in Lucians Iupiter Tragoed. Justin der Märtyrer wußte, daß Crescens, einer der gewöhnlichen Pseudocyniker jener Zeit, welche scheinheilige Demagogen waren, das Volk gegen die Christen aufwiegelte, und ihnen selbst den Tod drohte, weil er seine Scheinheiligkeit entlarvt hatte.

Aus diesen Bemerkungen, über die Ursachen der Verfolgungen, ergiebt sich von selbst, daß, bis das Christenthum in die Klasse der religiones licitae durch bestimmte Staatsgesetze aufgenommen worden, die Christen keine allgemeine und sichere Ruhe bei der Ausübung ihrer Religion im römischen Reiche genießen konnten, sie waren stets der Wuth des Pöbels und feindselig gesinnter Einzelner preis gegeben. Wir gehen nun zu der Betrachtung der wechselnden Lage der christlichen Kirche unter den einzelnen Regierungen der verschieden gegen sie gesinnten Kaiser über.

D) Lage der christlichen Kirche unter den einzelnen Kaisern.

Von dem Kaiser Tiberius erzählt Tertullian, Apologet. c. 5. et 21., daß er durch den Bericht des Pilatus von den Wundern Christi und seiner Auferstehung bewogen worden, bei dem Senat darauf anzutragen, daß Christus unter die römischen Götter aufgenommen werde. Der Senat habe aber den Antrag des Kaisers zurückgewiesen, um nicht seine alten Rechte über die novas religiones nur aus eigenem Antriebe (e motu proprio) etwas zu bestimmen, zu vergeben. Der Kaiser habe jedoch sein Vorhaben nicht ganz aufgegeben, und wenigstens denjenigen

schwere Strafen gedroht, welche die Christen als Christen anklagen würden. Der unkritische Tertullian kann aber unmöglich als glaubwürdiger Zeuge für eine Erzählung gelten, die alle Merkmale der Unwahrheit in sich trägt. Wenn man auch von jener Erzählung, als einer übertriebenen, noch so wenig gelten lassen wollte, würde sich auch dies Wenige nicht halten lassen, wenn man auch nur so viel gelten lassen wollte, der Kaiser sollte darauf angetragen haben, daß dem Christenthume Duldung bewilligt werde. Wollte man auch glauben, daß Pilatus, auf den das Außerordentliche, was er vernommen, doch nach seiner frivolen Gemüthsart schwerlich einen mehr als vorübergehenden Eindruck gemacht hatte, einen Bericht dieser Art erstattet haben könnte; so gehörte doch viel dazu, daß auf das Gemüth eines Tiberius ein solcher Eindruck hätte gemacht werden können Gewiß sieht es dem knechtischen Senat unter Tiberius nicht ähnlich, daß er es hätte wagen sollen, so zu handeln, und schwerlich konnte damals schon eine Veranlassung zu einem solchen Gesetze gegen die Ankläger der Christen vorhanden seyn, da die Christensekte noch gar kein Aufsehen gemacht hatte. Auch die nachfolgende Geschichte ist deutlicher Beweis, daß kein solches Gesetz des Tiberius vorhanden war. Tertullian hat sich wahrscheinlich durch untergeschobene Dokumente, dergleichen schon frühzeitig von solchen Christen, welche eine fraus pia für keine Sünde hielten, geschmiedet wurden, täuschen lassen.

Zuerst wurden die Christen mit den Juden verwechselt und so erstreckte sich der Befehl zur Verbannung der unruhigen Juden aus Rom, unter dem Kaiser Claudius im Jahr 53, auch mit auf die Christen, wenn es damals schon

solche, wie wohl seyn kann, in Rom gab. Suetonius sagt: Der Kaiser Claudius vertrieb aus Rom die Juden, welche unter der Aufwiegelung des Chrestus stets Unruhen erregten [1]). Es könnte zwar ein damals lebender jüdischer Unruhestifter dieses Namens gedacht werden. Da aber ein solcher allgemein Bekannter, wie es Suetonius von seinen Chrestus vorauszusetzen scheint, sonst nirgends vorkommt, und da der Name χριστος von den Heiden häufig χρηστος ausgesprochen wurde, so ist es wohl wahrscheinlich, daß Suetonius, was er von den politischen Messiaserwartungen der Juden gehört hatte, mit dem, was er von der Würksamkeit Christi nur dunkel und verworren vernommen hatte, zusammenwerfend, sich daher so unbestimmt ausdrückte.

Die erste Verfolgung traf die Christen unter dem Kaiser Nero im J. 64 nach Chr. Geb. Nero wollte den Verdacht, daß er die bekannte Feuersbrunst in Rom selbst angestiftet, von sich abwenden, und deshalb die Schuld auf die Christen schieben, zugleich seiner teuflischen Grausamkeit eine neue Unterhaltung geben, und dem fanatischen, blutgierigen Pöbel eine Lust gewähren. Daß Nero auf den Gedanken kam, gerade auf die Christen die Schuld zu schieben, beweiset schon, daß die Christen bereits damals ein besonderer Gegenstand des Volkshasses seyn mußten, und daß eine solche Beschuldigung nach jenen von den Versammlungen der Christen verbreiteten Gerüchten am glaublichsten erscheinen konnte. Wahrscheinlich wurde selbst Tacitus durch diese Gerüchte veranlaßt, von den Christen zu sagen: quos per flagitia invisos vulgus Christia-

1) Impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

nos appellabat. Auch er urtheilte über die neue Sekte, welche eine unrömische Religion (also superstitio) verbreitete, ohne Untersuchung gleich ab, wie es so auch in späteren Zeiten manche, sonst verständige Römer in der Beurtheilung neuer Sekten, welche von der herrschenden Religion sich entfernten, dem blinden Gerüchte folgend, gethan haben; er sah in dem Christenthum nichts als verderblichen Aberglauben — exitiabilis superstitio.

Die eingezogenen Christen wurden nun, nach dem Befehl des Kaisers, auf die grausamste Weise hingerichtet, gekreuzigt, in die Felle von wilden Thieren eingenäht, den Hunden zur Zerfleischung vorgeworfen, ihre Kleider mit brennbaren Materialien beschmiert (die tunica molesta), diese angezündet, daß sie bei Nacht zur Erleuchtung dienen sollten. Diese Verfolgung war zwar zunächst keine allgemeine, sondern sie traf nur die Christen in Rom, als die vorgeblichen Anstifter jener Feuersbrunst. Indeß mußte das, was in der Hauptstadt vorfiel, selbst nachtheilig auf die Lage der Christen in allen Provinzen einwürken. Welchen Eindruck diese Verfolgung und der wahrhaft teuflische Charakter Nero's auf die Christen machte, beweiset die Sage, die sich unter dem christlichen Volke verbreitete und noch lange erhielt, indem eine Sage des heidnischen Volks christlich ausgemalt wurde, daß Nero nicht gestorben sey, sondern über den Euphrat sich zurückgezogen, und daß er als der Antichrist wiederkommen werde [1]). Merkwürdig, wie ähnliche Sagen von Fürsten, welche eine große Erschütte-

1) In den pseudosibyllinischen Büchern: εἰτ' ἀνακαμψει, ἰσσαζων θεῳ αὐτον.

rung in der Welt hervorbrachten, nachher oft entstanden sind. Da der despotische Domitian, der vom Jahre 81 an regierte, die Angebereien begünstigte, und solche, gegen die er argwöhnisch, oder nach deren Gütern er lüstern war, unter mancherlei Vorwänden aus dem Wege räumte, so konnte die Beschuldigung des Uebertritts zum Christenthum, welches ja schon so verhaßt war, wie die Regierung Nero's zeigte, eine der geläufigsten unter dieser Regierung neben dem crimen majestatis werden [1]). Nach dieser Beschuldigung wurden Viele theils zum Tode, theils zur Confiscation ihrer Güter und zum Exil nach einer Insel verurtheilt [2]).

Es wurde dem Kaiser auch hinterbracht, daß in Palästina zwei Leute, aus dem Geschlechte Davids und Jesus, lebten, welche mit aufrührerischen Unternehmungen umgingen. Man kannte die aufrührerische Richtung der jüdischen Messiaserwartungen, man mißverstand auch oft, was die Christen von dem Reiche Christi sagten [3]). Er ließ die Angeklagten vor sich kommen, und überzeugte sich, daß sie arme, schuldlose Landleute seyen, die von allen politischen Unternehmungen fern wären; er ließ sie daher ruhig wieder

---

1) Die Zusammenstellung, ἔγκλημα ἀθεότητος und Ἰουδαίων ἔθη bei Dio Cassius Lib. 67, 14., weiset offenbar auf das Christenthum hin.

2) Außer dem Dio Cassius sagt auch ein Geschichtschreiber Bruttius in der Chronik des Eusebius, daß unter diesem Kaiser Viele den Märtyrertod gestorben.

3) Der Beweis, die Worte Justins M. Apolog. II, 58., ἀκουσαντες βασιλειαν προσδοκωντας ἡμας, ἀχρι τινος ἀνθρωπινον λογιν ἡμας ὑπειληφατε.

heimkehren [1]). Aber diese Erfahrung konnte ihn doch nicht bewegen, die Maßregeln gegen die Christen überhaupt, die einen andern Grund hatten, zurückzunehmen. Tertullian sprach gewiß zu allgemein, wenn er Apologet. c. 4. sagte, daß Domitian nur einen Versuch gemacht, die Christen zu verfolgen, daß er aber dies Vorhaben wieder aufgegeben, und die Verwiesenen zurückgerufen habe.

Der Kaiser Nerva, im J. 96, war, vermöge seiner Gerechtigkeit und Menschenliebe, ein Feind der Angeberei und des Sykophantenwesens, das unter seinen Vorgängern so großes Unheil gestiftet. Dies mußte schon zum Besten der Christen gereichen, da, ein Christ zu seyn, einer der geläufigen Gegenstände jener Beschuldigungen gewesen war. Er sprach die nach solchen Beschuldigungen Verurtheilten frei, und rief die Verwiesenen zurück; er ließ alle Knechte und Freigelassene, welche als Kläger gegen ihre Herren aufgetreten waren, hinrichten. Er verbot überhaupt, daß Anklagen der Knechte gegen ihre Herren angenommen würden. Alles dies mußte auch besonders vortheilhaft für die Christen werden, da diese häufig von schlecht gesinnten Sklaven angeklagt wurden. Anklagen wegen solcher Dinge, welche unter der vorigen Regierung Stoff zu den vielen Verurtheilungen gegeben hatten, sollten überhaupt nicht statt finden, wahrscheinlich war darunter auch das Christenthum verstanden [2]). So mußten zwar unter der kurzen

1) Hegesipp. bei Euseb. 3, 19, 20.

2) Wie Dio Cassius neben dem crimen majestatis, der ἀσεβεια, auch des ἰουδαικος βιος erwähnt, obgleich wohl nicht unter der ἀσεβεια die ἀθεοτης oder das Christenthum zu verstehen ist.

Regierung dieses Kaisers die Anklagen gegen die Christen still stehen, aber doch war den Christen keine dauernde Ruhe gesichert, da die Religion nicht durch ein Staatsgesetz als religio licita anerkannt worden. Und es läßt sich denken, daß, wenn das Christenthum sich in diesen wenigen Jahren unangefochten weiter ausbreiten konnte, nach dem Tode dieses Kaisers die zurückgehaltene Wuth der Feinde des Christenthums mit neuer Gewalt hervorbrechen mußte. Das neue Gesetz des Kaisers Trajanus, vom 99sten Jahre an, gegen geschlossene Verbindungen (ἑταιρειαι), konnte auch gegen die Christen gebraucht werden. Der jüngere Plinius kam unter dieser Regierung im J. 110, als Statthalter über Bithynien und den Pontus, in Gegenden, wo viele Christen verbreitet waren. Eine große Menge Christen wurde vor seinen Richterstuhl geführt. Er gerieth in Verlegenheit, weil er an solchen Verhandlungen noch keinen Theil genommen, und auch keine bestimmten Gesetze darüber vorhanden waren, weil die Zahl der Christen so groß war „denn Viele von jedem Alter, — schrieb er — jedem Stande, von beiden Geschlechtern, werden in die Gefahr verwickelt werden; denn nicht allein in den Städten, sondern auch in den Flecken und auf dem Lande hat sich die Ansteckung dieses Aberglaubens verbreitet.“ Die Tempel waren verlassen, der gewöhnliche Gottesdienst konnte lange nicht gehalten werden, selten wurden noch Opferthiere gekauft. Plinius ließ sich nicht, wie sein Freund Tacitus, durch das blinde Volksgerücht bestimmen, er gab sich alle Mühe, zu erforschen, was an der Sache der Christen sey, er befragte Solche, die seit vielen Jahren von der christlichen Gemeinde wieder abgefallen waren, und die Abtrün-

nigen pflegen ja am wenigsten geneigt zu seyn, von der Gesellschaft, der sie früherhin angehörten, Gutes zu sagen. Er wandte, nach der grausamen Justiz der Römer, welche in den Sklaven keine Menschen sah, gegen zwei Sklavinnen, welche in der christlichen Gemeinde das Amt der Diakonissinnen verwalteten, die Folter an, um das Geständniß der Wahrheit zu erpressen, und doch konnte er nichts Anderes erfahren, als: daß die Christen an einem bestimmten Tage (dem Sonntage) zusammen zu kommen pflegten, daß sie dann ein Lied zum Lobe ihres Gottes Christus mit einander sängen, und daß sie sich mit einander verbänden [1]), nicht zu Verbrechen [2]), sondern dazu, keinen Diebstahl, keinen Ehebruch zu begehen, das gegebene Wort nicht zu brechen, anvertrautes Gut Keinem vorzuenthalten [3]); so pflegten sie aus einander zu gehen, und dann Abends wieder zusammen zu kommen zu einem einfachen und schuldlosen Mahle [4]). Und auch diese letztern Versammlungen hätten sie nach den von dem Kaiser gegen die Hetärien erlassenen Gesetzen eingestellt. Man sollte denken, eine solche Entdeckung von den Würkungen der christlichen Religion hätte den Plinius, wenn nicht zur weitern Nachforschung nach

1) Die Erinnerung an das Taufgelübde, das sacramentum militiae Christianae, auf welche in den praktischen Homilien häufig hingewiesen wurde.

2) Offenbarer Widerspruch gegen jene Volksgerüchte, von den ruchlosen Zwecken der geheimen Zusammenkünfte unter den Christen.

3) Wer durch eine solche Sünde das Taufgelübde verletzte, wurde ja von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

4) Offenbar der Gegensatz gegen die Volksgerüchte, von jenen unnatürlichen Mahlzeiten der Christen, epulis Thyesteis.

dem Ursprunge und dem Wesen einer Religion, die unter verschiedenartigen Menschen Würkungen hervorbringen konnte, welche von den Würkungen des Heidenthums so sehr verschieden waren, antreiben, doch wenigstens zur Duldsamkeit gegen eine religiöse Gesellschaft, bei der sich nichts politisch oder sittlich Strafbares auffinden ließ, bewegen müssen. Aber Plinius war zu sehr befangen in der engherzigen, politischen Betrachtungsweise der Römer, um so urtheilen zu können. Nicht hinaussehend über den Gesichtspunkt seiner philosophischen oder seiner Staatsreligion, sah er in dem, was von der römischen Staatsreligion, wie von seiner philosophischen Religion so verschieden war, die Gemüther der Menschen so sehr in Anspruch nehmen und bewegen konnte [1]), nichts anders als einen verkehrten und übertriebenen Aberglauben [2]). Es zeigt sich hier die Gewalt herrschender Denkart auch über die bessern Menschen, wenn sie nicht durch eine höhere Macht, als die menschlichen Systeme, von diesem Einflusse frei gemacht werden. Der sonst so edle, zartfühlende Plinius, wie er sich in seinen Briefen zeigt, wußte doch hier den Menschen, den Unterthan und Bürger nicht von einander zu unterscheiden, das Recht des Menschen als Menschen anzuerkennen, die Kraft der freien, standhaften Ueberzeugung, die Achtung, welche sie jedem sittlichen Gefühle gebieten sollte, nicht zu gewähren. Er verlangte nur blinden Gehorsam gegen die Staatsgesetze. Die Christen sollten verleugnen, die Götter anrufen, der Büste

1) Ein Zuviel in der Religion mochte es dem Plinius wohl erscheinen.

2) Superstitio prava et immodica.

des Kaisers mit den Büsten der Götter Weihrauch streuen und eine Libation darbringen, Christo fluchen. Weigerten sie sich dessen und bekannten sie standhaft, nachdem sie der Statthalter bis dreimal mit Drohung des Todes zur Verleugnung aufgefordert hatte, daß sie Christen seyn und bleiben wollten, so verurtheilte sie Plinius als hartnäckige Bekenner einer religio illicita, welche den Staatsgesetzen öffentlich zu trotzen wagten, zum Tode. Diejenigen, welche das thaten, was der Statthalter von ihnen verlangte, erhielten Verzeihung. Es kann nicht auffallend seyn, wenn bei der schnellen, gewaltigen Ausbreitung des Christenthums in dieser Gegend Viele, welche in der Zeit des Friedens unter Nerva von dem Christenthum waren ergriffen worden, doch nicht wohl überlegt hatten, was zu dem Christenberuf gehöre, ob sie auch entschlossen wären, dem Herrn, wie er es verlangt, sich ganz hinzugeben, Alles ihm als Opfer darzubringen, welche zu denen gehörten, die der Herr selbst Matth. 13, 20. 21. bezeichnet. Es lehrt ja öfters die Geschichte, wie solche schnelle, allgemeine Bekehrungen keine gründliche sind. So konnten dann auch hier, unter der grossen Menge der Christen, viele von dieser Beschaffenheit seyn, deren Glaube im Angesicht des Todes nicht Stich hielt. Plinius konnte die Würkung seines richterlichen Verfahrens wahrnehmen, daß, da viele Christen aus Menschenfurcht zurücktraten, — die ächten Christen von den Scheinchristen, die wenigen Auserwählten von der Menge der Berufenen durch das Feuer dieser Verfolgung gesondert wurden, — der öffentliche Gottesdienst wieder mehr Theilnahme zu gewinnen anfing. Plinius, der nach dem Augenschein urtheilte, meinte daher, so würde sich

leicht diese Sekte unterdrücken lassen, wenn man nur auf die rechte Weise Strenge und Milde mit einander verbinde, wenn man die Hartnäckigen strafe, dadurch die Uebrigen schrecke, und indem man doch nicht diejenigen, welche zurücktreten wollten, indem man ihnen die Verzeihung versage, zur Verzweiflung führe.

Er legte dem Kaiser Trajan in dem Bericht (10, 97.), welchen er ihm von dieser Sache erstattete, besonders folgende Fragen vor: ob zwischen dem verschiedenen Alter ein Unterschied zu machen, oder das noch so zarte, wie das reifere zu behandeln sey? [1]) ob für Reue Raum gelassen werden, oder wer einmal Christ gewesen, in jedem Falle gestraft werden solle? ob die Christen schon als solche, oder ob sie nur wegen anderer Vergehungen strafbar seyen? Es geht aus dem dargestellten, richterlichen Verfahren des Plinius hervor, wie, nach seinem Sinn, die meisten dieser Fragen entschieden werden mußten, und der Kaiser Trajan billigte das Verfahren des Plinius, er ging auch bei seiner Entscheidung ganz in die Ansicht des Plinius von dieser Sache ein. Er setzte die Christen nicht in eine Klasse mit den gewöhnlichen Verbrechern, welche die Statthalter in den Provinzen durch die Polizei [2]) aufsuchen ließen. Die Christen sollten nicht aufgesucht werden; wenn sie aber angegeben und überführt würden, sollten sie bestraft werden. Der Kaiser erklärt nicht, wie; er selbst sagt, es lasse sich nicht im

1) Die Frage wahrscheinlich dadurch veranlaßt, weil sich unter den Christen (s. oben) viele Kinder und Jünglinge befanden.

2) Die εἰρηναρχους, Curiosos.

im Allgemeinen etwas Bestimmtes in dieser Sache festsetzen [1]). Doch scheint man größtentheils Todesstrafe verstanden zu haben; den vom Christenthum Abfallenden, und zur Verehrung der römischen Götter wieder Zurücktretenden solle Verzeihung zu Theil werden.

Schon Tertullian fand in dieser Entscheidung einen innern Widerspruch. Betrachtete der Kaiser die Christen als schuldig, so mußte er gebieten, daß sie, wie alle Schuldigen, aufgesucht und zur Strafe gezogen würden. Betrachtete er sie als unschuldig, so war Bestrafung in jedem Falle ungerecht. Freilich ist dies Urtheil richtig von dem rein sittlichen Standpunkte aus, aber der Kaiser Trajanus entschied von einem politisch-juridischen Standpunkte aus. Er meinte, daß man die öffentliche Verachtung der caerimoniae Romanae, die öffentliche Widerspenstigkeit gegen die Staatsgesetze auf keinen Fall ungestraft lassen könne, wenn auch weiter keine sittlich strafbare Handlung damit verbunden sey [2]). So glaubte der Kaiser verfahren zu müssen, wenn einmal ein solches ungesetzliches Verfahren öffentlich hervorgetreten war; er wünschte es aber so viel als möglich zu ignoriren, um, unbeschadet der gesetzlichen Ordnung, schonen zu können. Da er das Christenthum, wie Plinius, nur als eine Schwärmerei betrachtete, so dachte er auch wahrscheinlich, daß wenn man mit der Strenge Milde verbände, wenn man nicht zu großes Aufsehen mache, das öffentliche Hervortreten nicht ungestraft

1) Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest.

2) Wie Plinius, qualecunque esset quod faterentur, pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.

lasse, aber auch nicht verfolge, der schwärmerische Enthusiasmus am leichtesten sich abkühlen, und die Sache von selbst nach und nach aufhören werde. Wenn nichts Höheres im Christenthum gewesen wäre, würde der Erfolg das Urtheil des Kaisers bewährt haben.

Was nun bisher stillschweigend daraus hervorging, daß das Christenthum nicht unter die von dem Staate geduldeten Religionen gesetzlich aufgenommen war, das war jetzt, durch ein bestimmtes Gesetz, ausdrücklich gegen die Christen ausgesprochen, und schon dadurch mußte ihre Lage im römischen Reiche schlimmer werden. Der Kaiser Trajanus beabsichtigte gewiß nur gesetzliche Untersuchungen gegen die Christen; aber oft geschah es, daß die Christen oder Solche, welche in dem Verdacht standen, daß sie Christen wären, von wüthenden Volkshaufen überfallen und vor Gericht geschleppt wurden. Es gab Statthalter, welchen Menschenblut nicht wichtig war, und welche gern die Verfolgten der Volkswuth opferten, um sich dadurch in der Provinz beliebt zu machen, oder welche selbst von dem Fanatismus des Volks angesteckt waren. Unter dem Nachfolger dieses Kaisers, dem Hadrian, konnten sie nun desto mehr glauben, sich solches ungestraft erlauben, oder gar demselben dadurch gefallen zu können, da sie ihn als einen eifrigen Verehrer der vaterländischen sacra kannten. Als Hadrian im Jahr 124 Griechenland durchreisete und sich in alle hellenische Mysterien einweihen ließ, hielten dies die Feinde des Christenthums für einen günstigen Zeitpunkt, und fingen Verfolgungen gegen die Christen an. Die beiden gelehrten Christen, Quadratus und Aristides wurden dadurch veranlaßt, dem Kaiser zwei Vertheidigungs-

ſchriften für ihre Glaubensgenoſſen zu überreichen. Ob gerade dieſe ihn beſtimmten, ſich der Chriſten anzunehmen, läßt ſich nicht mit Sicherheit entſcheiden, auf alle Fälle war der Eifer für die alten Religionen bei dem Kaiſer nicht ſo groß, daß ſeine Gerechtigkeitsliebe dadurch hätte unterdrückt werden können. Gerechtigkeitsliebende Statthalter und Kaiſer konnten mit jenem tumultuariſchen Verfahren, durch welches ohnehin auch leicht Unſchuldige mit den Schuldigen geopfert werden konnten, unmöglich zufrieden ſeyn. Der Proconſul von Kleinaſien, Serennius Granianus, beklagte ſich darüber bei dem Kaiſer Hadrian, und dieſer wurde dadurch veranlaßt, ein Reſcript an den Nachfolger dieſes Proconſuls, den Minucius Fundanus, zu erlaſſen [1]).

Der Kaiſer erklärte ſich gegen ein Verfahren, wodurch Unſchuldige beunruhigt würden, und falſchen Anklägern Gelegenheit gegeben werde, Geld zu erpreſſen, nämlich durch die Drohung, daß ſie die als Chriſten Verdächtigen vor Gericht ziehen würden [2]). Es ſollten nur Anklagen in der

1) Für die Aechtheit des Reſcripts ſpricht nicht allein die Anführung deſſelben in einer Apologie, welche der Biſchof Melito von Sardes an den zweiten Nachfolger dieſes Kaiſers richtete, Euſeb. 4, 26; ſondern noch mehr der Inhalt deſſelben, da es ſich durchaus nicht denken läßt, daß ein Chriſt ſich dabei begnügt haben würde, ſo wenig zum Vortheil der Chriſten zu ſagen. Dafür, daß Hadrian den Chriſten ſich milde zeigte, ſpricht auch das ihm ertheilte Lob durch einen Chriſten, der wahrſcheinlich nicht lange nach dieſer Zeit ſchrieb, in dem V. Buch der Pſeudoſibyllinen: Ἀγγελοκράνος ἀνὴρ τις δ' ἐσσεται οὔνομα πᾶσιν, ἐσθλὸς καὶ παναγὴς ἀνὴρ καὶ πᾶσιν νοησει.

2) Ich meine, daß Rufinus die lateiniſche Urſchrift vor ſich

gesetzlichen Form gegen die Christen angenommen werden, die Angriffe auf die Christen durch das bloße Volksgeschrei sollten nicht mehr statt finden. Wenn Christen in gesetzlicher Form angeklagt, und gesetzwidriger Handlungen überführt würden [1]), so sollten sie nach Verdienst bestraft werden; aber auch die falschen Ankläger sollte schwere Strafe treffen. Aehnliche Rescripte erließ der Kaiser [2]) auch nach vielen andern Gegenden hin. Dieses Edikt könnte als Toleranzedikt, in Beziehung auf das Christenthum, verstanden werden. Unter den falschen Anklägern könnten solche verstanden werden, welche die Christen, nach dem blinden Volksgerüchte, verbrecherischer Handlungen anklagten. Es könnte seyn, der Kaiser wollte, daß nicht das Bekenntniß und die Ausübung des Christenthums, sondern daß nur an den Christen, wie an Andern, bestimmte Verbrechen bestraft würden. So hätte der Kaiser das Christenthum unter die religiones licitas aufgenommen; aber wenn er das wollte,

gehabt, Eusebius aber, wie öfters, nicht genau genug übersetzt hat. Eusebius ἵνα μὴ τοῖς συκοφάνταις χορηγία κακουργίας παρασχεθῇ. Rufinus: ne calumniatoribus latrocinandi tribuatur occasio. Es läßt sich nicht wohl einsehen, wie Rufin sollte darauf verfallen seyn, das allgemeine κακουργία in das Spezielle latrocinatio zu übertragen, wozu in dem Zusammenhang gar keine Veranlassung gegeben war; hingegen wohl, wie Eusebius ungenau, statt des ursprünglichen, speziellen Wortes, in der Uebertragung ein allgemeineres setzen konnte. Latrocinari ist hier so viel als sonst concutere. Zur Erklärung dienen die Worte des Tertullian an den Statthalter Scapula, als dieser sich als Verfolger der Christen zu zeigen anfing: Parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cujusque.

1) Eos adversum leges quicquam agere.

2) Nach Melito von Sardes l. c.

mußte er ſich doch beſtimmter darüber erklären, was er unter dem Geſetzwidrigen verſtehe. Es bedurfte ja insbeſondere, nach dem Reſcript des Trajanus, einer beſonderen, deutlich ausgeſprochenen Erklärung, wenn nicht ſchon die Nichtbeobachtung der römiſchen Staatsreligion, die Ausübung des Chriſtenthums, als etwas Geſetzwidriges betrachtet werden ſollte [1]). Gewiß iſt es demnach nur, daß das Edikt des Kaiſers Hadrianus dem tumultuariſchen Verfahren gegen die als Chriſten Verdächtige entgegengeſetzt war, und eine geſetzliche Form der Unterſuchungen wider ſie feſtſetzte. Nur günſtig für die Chriſten geſinnte Statthalter konnten etwa die Unbeſtimmtheit des Ediktes zu Gunſten der Chriſten benutzen [2]).

1) Wenn Melito von Sardes nachher zu dem Kaiſer Mark Aurel ſagt: ſeine Vorfahren hätten das Chriſtenthum neben den übrigen Cultusarten geehrt, προς ταις αλλαις θρησκειαις ετιμησαν, ſo kann daraus nicht viel geſchloſſen werden, denn es iſt natürlich, daß, wer den Schutz eines Kaiſers für das Chriſtenthum in Anſpruch nahm, in das, was deſſen Vorgänger Günſtiges für die Chriſten gethan hatten, oder gethan zu haben ſchienen, ſo viel als möglich hineinlegte.

2) Tertullian führt, ad Scapulam c. IV., Beiſpiele von zweien Stadthaltern an, welche das Reſcript zur Rettung von Chriſten benutzten. Ein Vespronius Candidus, welcher einen ihm vorgeführten Chriſten frei ließ, unter dem Vorgeben, es ſey ordnungswidrig, dem Geſchrei der Menge zu folgen, quasi tumultuosum civilem satisfacere. Ein anderer, Pudens, der, als er aus dem Protokoll (elogium), mit welchem ihm ein Chriſt überſandt worden, erſah, daß derſelbe auf eine tumultuariſche Weiſe mit Drohungen überfallen worden, (concussione ejus intellecta) ihn entließ, indem er erklärte, ohne einen beſtimmten, geſetzlichen Ankläger, könne er dem Geſetz gemäß den Menſchen nicht verhören.

Nicht sowohl seine Liebe zu dem Christenthume, oder zu den Christen, als seine Gerechtigkeitsliebe veranlaßte den Kaiser zu solchen Maßregeln; denn Hadrian war, wie wir schon bemerkten, ein eifriger und genauer Anhänger der alten römischen, und wohl auch der griechischen Religionen, und er verachtete die sacra peregrina, s. Aelius Spartian. vita Hadriani c. 22. Diese Denkart zeigt sich in dem merkwürdigen Briefe dieses Kaisers an den Consul Servianus über die Alexandriner [1]). Wenn gleich er dort mehr von der sonderbaren Vermischung der verschiedenen Religionselemente zu Alexandria, als von dem Christenthum überhaupt spricht, so würde er doch als Freund des Christenthums anders gesprochen haben. Unglaublich erscheint daher die Erzählung eines Geschichtschreibers aus den ersten Zeiten des vierten Jahrhunderts, des Aelius Lampridius, Alex. Sever. c. 24., daß der Kaiser die Absicht gehabt, Christus unter die römischen Götter aufzunehmen, er habe deshalb in allen Städten Tempel ohne Bildnisse, welche templa Hadriani [2]) genannt wurden, aber durch die Vorstellungen der Priester sey er von der Ausführung dieses Vorhabens abgehalten worden. Es ist leicht zu erklären, wie diese Sage ohne geschichtlichen Grund unter dem christlichen Volk entstanden ist, da man von der Bestimmung dieser Tempel nun einmal nichts wußte, und sie doch jene erklären wollten, da man den Kaiser als Beschützer der Christen kannte, und man sich wohl noch mehr übertriebene Vorstellungen davon machte, und da man nun,

1) Flavii Vopisci Saturninus c. 2.

2) Ἀδριάνεια, schon bei Aristid. orat. sacr. I.

Beides mit einander verbindend, das, was man von andern Kaisern, wie einem Alexander Severus, allerdings wußte, auf diesen Kaiser übertrug.

Unter dieser, für die Christen im römischen Reiche günstigen Regierung traf sie in einer andern Gegend eine heftige Verfolgung. Da Barkochba, welchen die Juden für den Messias hielten, und unter dessen Anführung sie sich gegen die Römer von Neuem empörten, die Christen in Palästina nicht zur Verleugnung ihres Glaubens, und zur Theilnahme an der Empörung bewegen konnte, ließ er diejenigen, die in seine Hände fielen, unter grausamen Martern hinrichten.

Nach dem Tode des Kaisers Hadrianus, im J. 138, verlor sich die Würksamkeit der von ihm gegen die Angriffe der Volkswuth auf die Christen erlassenen Edikte. Dazu kommen öffentliche Unglücksfälle, durch welche die Volkswuth, unter der Regierung des Kaisers Antoninus Pius, auf's Neue angeregt wurde: Hungersnoth, Ueberschwemmung der Tiber, Erdbeben in Kleinasien und auf der Insel Rhodus, verheerende Feuersbrünste zu Rom, Antiochia und Carthago [1]). Der sanfte, menschenliebende Kaiser konnte mit diesen Ausbrüchen der Volkswuth nicht zufrieden seyn, in verschiedenen, an griechische Staaten gerichteten Rescripten erklärte er sich gegen dies gewaltsame Verfahren. Noch mehr aber würde dieser Kaiser für die Christen gethan haben, wenn ein nach aller Wahrscheinlichkeit ihm (nicht seinem Nachfolger Mark Aurel) zugeschriebenes Rescript ächt wäre, das Rescript an die kleinasiatische

1) Julii Capitolini vita Antonini Pii c. 9.

Deputirtenverſammlung (προς το Κοινον της Ασιας); denn der Kaiſer erklärte darin ausdrücklich, daß die Chriſten nur, wenn ſie politiſcher Vergehungen überführt werden könnten, beſtraft werden ſollten, daß hingegen, wer die Chriſten bloß als Chriſten anklage, ſelbſt ſtrafbar ſeyn ſollte. Aber der Verfaſſer dieſes Reſcripts führt eher die Sprache eines Chriſten, als eines heidniſchen Kaiſers, zumal eines ſolchen, dem insignis erga caerimonias publicas cura ac religio (Fabretti marmor.) zum beſondern Lobe angerechnet wird, und auch die folgende Geſchichte ſpricht nicht für das Vorhandenſeyn eines ſolchen Ediktes [1]).

Unter der Regierung des nachfolgenden Kaiſers, Markus Aurelius des Philoſophen, ereigneten ſich wieder manche öffentliche Unglücksfälle, durch welche die Wuth des Pöbels gegen die Chriſten angereizt werden konnte, beſonders eine verheerende Peſt, die ſich von Aethiopien nach und nach im ganzen römiſchen Reiche, bis nach Gallien hin, verbreitete. Während dieſer Zeit feuerte jener Goët Alexander, in Kleinaſien (ſ. oben), den Eifer des Volks für ſeine Götter, von denen er wunderbare Hülfe verſprach, und deſſen Wuth gegen die Chriſten, an. Aber wäre alles bloß von der Volkswuth ausgegangen, und wäre dieſer Kaiſer gleichwie ſein Vorgänger geſinnt geweſen, ſo hätte auch durch ihn dieſe Volkswuth zurückgedrängt werden

1) Euſebius ſagt zwar, daß Melito von Sardes ſich in ſeiner Apologie vor dem nachfolgenden Kaiſer auf dies Reſcript berufe, aber auffallend iſt es, daß Melito, in dem von Euſebius angeführten Fragment l. c., gerade das Reſcript nicht anführt, da daſſelbe doch noch weit günſtiger für die Chriſten geweſen wäre, als die von Melito angeführten Edikte.

müssen. Nun sehen wir hingegen unter dessen Regierung das Volk und die obrigkeitlichen Behörden gegen die Christen mit einander verbunden. In Kleinasien wurden sie so sehr verfolgt, daß der Bischof Melito von Sardes, als ihr Fürsprecher bei dem Kaiser, sagte [1]): „Wie es noch nie geschehen ist, wird jetzt das Geschlecht der Gottesverehrer in Kleinasien durch neue Edikte verfolgt, denn die unverschämten und nach fremdem Gute begierigen Sykophanten plündern jetzt, da sie die Veranlassung dazu in den Edikten finden, Tag und Nacht die Unschuldigen. Und möge dies recht seyn, wenn es nach Eurem Befehle so geschieht, denn ein gerechter Kaiser wird nie etwas Ungerechtes beschließen, und wir tragen gern das schöne Loos eines solchen Todes; aber nur diese Bitte legen wir Euch vor, daß Ihr selbst diejenigen, welche solchen Streit erregen, kennen lernen und gerecht entscheiden möget, ob sie Tod und Strafe, oder Rettung und Ruhe verdienen. Wenn jedoch von Euch selbst dieser Beschluß, und dieses neue Edikt kommt, welches nicht einmal gegen feindselige Barbaren so erlassen werden sollte, so bitten wir Euch desto mehr, uns nicht einer solchen öffentlichen Plünderung preis geben zu lassen." Diese Worte des Melito, in denen er eben so viele christliche Würde, als christliche Klugheit zeigt, veranlassen uns zu manchen Bemerkungen. Schon nach dem Edikte des Trajanus, konnten die einmal angeklagten Christen mit dem Tode bestraft werden, und dies Edikt war noch immer nicht auf eine offizielle Weise zurückgenommen worden, wenn gleich die Milde der letzten

1) Euseb. 4, 26.

und da es sonst der Grundsatz desse
die Gesetze gegen Vergehungen bestim
dern [2]). Man kann sich schwerlich
consul gewagt haben sollte, eigenm
zu erlassen. Auch Melito scheint
glaubt zu haben, als daß dasselbe
gegangen. Er drückte sich nur so
ihn zur Zurücknahme des Edikts au
fordern.

Wir wollen nun noch auf di
von den Christen, im Verhältniß z
und religiösen Denkart, überhaupt ei
wir wollen sehen, was sich wohl au
auf sein Verfahren gegen die Christe
überlegende, stoische Philosophie kon
Freunde der Christen machen; er ach
lebendigen Glauben und einer dari
sternden Hoffnung, sondern die aus

Aber die Begeisterung, mit der die christlichen Märtyrer in den Tod gingen, manche auch wohl den Tod suchten, was jedoch in der Kirche (s. unt.) allgemein gemißbilligt wurde, erschien ihm als blinde Schwärmerei; denn die Ueberzeugung, aus der diese Begeisterung floß, konnte man freilich keinem Andern durch philosophische Demonstration mittheilen. Das, was die Christen vermochte, lieber zu sterben, als zu thun, was man von ihnen verlangte, dies wußte Mark Aurel, eben so wenig als Plinius, anzuerkennen. Auch er sah hier nur blinde Widerspenstigkeit gegen die Staatsgesetze. Zu der politischen Intoleranz kam hier noch die philosophische. Wir wollen die Worte des Kaisers, in Beziehung auf die Christen, aus seinen Monologen Lib. XI. v. 3. selbst vernehmen: „Die Seele soll bereit seyn, wenn sie den Körper verlassen muß, entweder zu verlöschen, oder aufgelöst zu werden, oder noch eine Zeit lang mit dem Körper fortzudauern. Diese Bereitwilligkeit muß aber von eigenem Urtheil herrühren, nicht von einer bloßen Widerspenstigkeit [1]), wie bei den Christen, sondern es muß mit Ueberlegung und Würde geschehen, so daß man auch einen Andern überzeugen könne, ohne Gepränge.“ Nach diesem Gesichtspunkte konnte er den Christen, wenn gleich er sie sonst keiner sittlichen Vergehung schuldig fand, wenn gleich er schwerlich die so oft widerlegten Volksgerüchte glaubte, doch als der bürgerlichen Ordnung gefährliche Schwärmer ansehen, und da er bemerkte, wie das Christenthum, unter den letzten milden Regierungen, immer weiter um sich gegriffen hatte, konnte er es für nöthig halten,

1) μὲ κατὰ ψιλὴν παρατάξιν, pervicatia, obstinatio.

kräftige Maßregeln der Ausbreitung desselben entgegenzustellen. Es kann ja wohl auch einen philosophischen Begriffsfanatismus geben, der intolerant und verfolgungssüchtig macht, eben so sehr als irgend ein andrer. Nur gut, daß die Philosophie und die Herrschermacht selten so, wie es Plato in seiner Republik wünscht, mit einander gepaart sind. Wohl, wenn unter der Philosophie wahre Weisheit verstanden wird, die sich nicht in der Schule lernen läßt, hat Plato Recht; aber die Philosophie einer Schule mit Herrschermacht wäre gewiß das Allerdrückendste.

Doch wir würden sehr Unrecht thun, wenn wir uns unter diesem Kaiser einen, nach gewissen allgemeinen Ideen über den religiösen Glauben der Menschen vornehm aburtheilenden Philosophen denken wollten. Wir finden bei ihm eine gewisse kindliche Frömmigkeit, die er nicht seinem Stoicismus, sondern nach seiner eigenen Aussage [1]) dem Einflusse einer frommen Mutter auf seine Erziehung verdankte. Und wenn auch diese kindliche Frömmigkeit an den Aberglauben der Volksreligion sich anschließen konnte, so muß uns doch dieser kindliche Glaube ein schöneres Zeugniß von dem Gemüthe des Kaisers seyn, als die Denkart eines vornehm thuenden Deismus seyn könnte. Wir wollen einige Züge seines religiösen Glaubens herausheben. Auf die Frage (dieselbe, welche man den Christen vorlegte): „Wo hast du die Götter gesehen, oder woher hast du ihr Daseyn erkannt, daß du sie so verehrest? antwortet er: erstlich lassen sie sich auch mit Augen sehen [2]). Sodann

1) παρα της μητρος το θεοσεβες.

2) Ungewiß, ob der Kaiser hier an die sichtbaren Gottheiten,

habe ich auch meine Seele nicht gesehen, und doch ehre ich sie. So erkenne ich auch daraus, daß ich die Würkungen der Macht der Götter stets erfahre, daß sie sind, und daher verehre ich sie" [1]). Gewiß waren auch diese Erfahrungen keine Täuschungen. Es war der ihm unbekannte, lebendige Gott, den er aus dem Evangelium hätte erkennen können, welchen er unter dem Namen jener Wesen seiner Einbildung verehrte. Indem er auf die göttlichen Führungen, welche ihm von Kindheit an geworden, zurücksah, sagte er: „So viel es von den Göttern, von dem, was von ihnen her mir zugeflossen, ihren Hülfleistungen und Eingebungen abhängt, könnte ich schon zu einem naturgemäßen Leben gelangt seyn, aber wenn ich hinter diesem Ziele noch zurückgeblieben bin, so ist es meine Schuld, und es liegt daran, weil ich den Erinnerungen, ja ich möchte sagen den ausdrücklichen Belehrungen der Götter nicht folgsam gewesen" [2]). Wie hätte ihn nicht die Unterscheidung zwischen äußerlicher Enthaltung vom Bösen und wahrer innerer Heiligkeit, die Erkenntniß der Sündhaftigkeit in der ganzen menschlichen Natur zu einem Erlöser von der Sünde führen können, wenn er sich nicht am Ende jene Erfahrung nach seinem stoischen Fatalismus erklärt, und auch von dieser Seite die stoische Resignation ausgeübt hätte; denn er sagt: „Wenn du Andre sündigen siehst, so bedenke, daß auch du selbst vielfach sündigst, und du eben ein Sol-

---

die Sterne, dachte, oder, was wohl wahrscheinlicher, an Erscheinungen der Götter in Gesichten oder Träumen.

1) l. 12. c. 28.

2) l. 17.

cher bist. Und wenn du auch mancher Sünden dich enthältst, so hast du doch in dir die Neigung zu solchen Handlungen, wenn du auch aus Furcht, oder Eitelkeit, oder etwas Aehnlichem solche Sünden meidest" [1]). Er war der Volks- und Staatsreligion aufrichtig ergeben, wenn er gleich den in seinem Zeitalter unter den Heiden herrschenden, übertriebenen, abgeschmackten Aberglauben zu meiden suchte [2]). Er glaubte z. B. mit seinen Zeitgenossen, daß die Götter durch Träume Mittel zur Heilung von Krankheiten angeben, und er meinte, solche Hülfe bei mehreren Krankheiten erfahren zu haben [3]). Als jene Pest in Italien wüthete, sah er darin eine Mahnung, den alten Cultus mit aller Genauigkeit wieder herzustellen. Er rief von allen Seiten Priester nach Rom, und er ließ sogar durch die religiösen Feierlichkeiten, durch welche er die Pest abzuwenden hoffte, seine Abreise zum Kriege gegen die Markomannen verzögern [4]). Auch manche Heiden spotteten über die Menge der Opfer, welche er bei den Rüstungen zu diesem Kriege schlachten ließ [5]).

Es läßt sich demnach erklären, daß dieser Kaiser, aus politischen und religiösen Gründen ein Verfolger des immer weiter sich verbreitenden Christenthums wurde, indem er die alte Staatsreligion aufrecht zu erhalten suchte, so

1) L. XI., 18.

2) Eine θεοσεβεια ohne δεισιδαιμονια suchte er.

3) I., 17.

4) Jul. Capitolin. c. 13. c. 21.

5) Daher das Epigramm οἱ λευκοι βοες Μαρκῳ τῳ Καισαρι: ἀν συ νικησης, ἡμεις ἀπωλομεθα Ammian. Marcellin. L. 25. c. 4.

sehr er auch sonst durch Gerechtigkeitsliebe und durch seine Milde, welche sich in seinen Handlungen, wie in seinen Monologen ausspricht, ausgezeichnet war. Wir haben von ihm ein Gesetz, worin er diejenigen zum Exil auf einer Insel verurtheilt, „welche etwas thun, um die beweglichen Gemüther der Menschen durch abergläubische Furcht vor der Gottheit zu schrecken“ [1]). Es läßt sich allerdings nicht behaupten, daß dies Gesetz gegen die Christen erlassen worden, denn es gab ja unter dieser Regierung gar manche Goëten und Volksbetrüger, gegen welche dasselbe mit Recht gegeben seyn konnte. Aber der Kaiser M. Aurelius konnte wohl die Christen in eine Klasse mit diesen Leuten setzen, wie sie Celsus, der in dieser Zeit gegen die Christen schrieb, oft in eine Klasse mit Solchen setzt. Dieser Fürst war geneigt, denen zu verzeihen, welche ihm Vergehungen gestanden und Reue zeigten, selbst in solchen Fällen, wo er, ohne streng zu seyn, strafen konnte, s. das Beispiel bei dem Capitolin. Cap. 13.; aber die Christen wollten ihr Unrecht nicht gestehen, sie beharrten vielmehr bei dem, was durch die Gesetze verboten war. Eben deshalb verordnete vielleicht der Kaiser, daß alle Mittel angewandt würden, um sie zur Verleugnung zu zwingen. Nur im äußersten Falle, wenn sie sich nicht zum Nachgeben wollten bewegen lassen, sollte die Todesstrafe gegen sie angewandt werden. Aber eine übel berechnete Menschlichkeit, welche Blutvergießen schonen wollte, konnte hier freilich manche Grausamkeit veranlassen.

1) Relegandum ad insulam, qui aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terreantur, in den Pandekten.

Nehmen wir zuſammen, was ſich uns als das Eigenthümliche, in der Beſchaffenheit der Verfolgungen dieſer Zeit, zu erkennen giebt, ſo iſt es zweierlei: erſtlich, daß Nachſuchungen nach den Chriſten verordnet waren, wenn gleich freilich oft die Volkswuth den geſetzlichen Nachſuchungen durch die öffentlichen Behörden wohl zuvor kam. Nach dem Geſetze Trajans ſollten ja keine ſolche durch die Provinzialbehörden ſtatt finden, hingegen jetzt wurden die Chriſten ſorgfältig aufgeſucht, und ſie mußten ſich oft verbergen, um Rettung zu finden, wie aus einzelnen Berichten der Verfolgungsgeſchichte, und aus den Aeußerungen des Celſus erhellt [1]). Sodann war bisher das Verfahren dies: daß die angeklagten Chriſten, wenn ſie nach wiederholter Aufforderung nicht verleugneten, ohne Anwendung von Martern hingerichtet wurden. Jetzt ſuchte man ſie durch Martern zur Verleugnung zu zwingen. Mit dieſem Hergang ſtimmt nun ganz überein, ein unter dem Namen des Kaiſers Aurelianus (was, wie Pagi und Ruinart mit Recht vermutheten, wahrſcheinlich für Aurelius ſteht), uns erhaltenes Edikt, welches in Sprache und Inhalt alle Merkmale der Aechtheit an ſich trägt, und wohl das urſprünglich von dieſem Kaiſer gegen die Chriſten an die Vorſteher der Provinzen erlaſſene Edikt ſeyn mag. Es lautet ſo: „Wir haben erfahren, daß von denen, die ſich zu unſern Zeiten Chri-

1) Celſus von den Chriſten: ἢτοι φευγοντες και κρυπτομενοι ἢ ἁλισκομενοι και ἀπολλυμενοι L. 8. p. 418. und L. 8. p. 436. ὑμων δε και πλανηται τις ἐτι λανθανων, ἀλλα ζητειται προς θανατου δικην.

Christen nennen, die Staatsgesetze verletzt werden. Laßt sie ergreifen, und bestraft sie mit verschiedenen Martern, wenn sie den Göttern nicht opfern, doch so, daß Gerechtigkeit mit der Strenge verbunden sey, und daß die Strafe aufhöre, wenn der Zweck erreicht ist, die Verbrecher zu tilgen.“ Der letzte Zusatz paßt ganz zu dem Charakter M. Aurels, die Statthalter sollten nur den Zweck immer im Auge behalten, das mit der Staatsreligion streitende Christenthum zu unterdrücken, zur Verehrung der römischen Götter die Menschen zurückzuführen, sie sollten nicht nach blinder Leidenschaft handeln; aber freilich war auch ein solcher Zusatz nicht hinreichend, um der grausamen Willkür Grenzen zu setzen [1]).

1) Das Edikt, welches uns in den actis Symphoriani, von denen wir nachher reden werden, erhalten ist, lautet in der Urschrift so: „Aurelianus Imperator omnibus administratoribus suis atque rectoribus. Comperimus ab his, qui se temporibus nostris Christianos dicunt, legum praecepta violari. Hos comprehensos, nisi diis nostris sacrificaverint, diversis punite cruciatibus, quatenus habeat districtio prolata justitiam et in resecandis criminibus ultio terminata jam finem.“ Gewiß kann kein Unbefangener das Edikt, bei dessen Erdichtung sich gar kein Zweck einsehen ließe, das ganz in der Denkart heidnischer Staatsmänner, ganz in der offiziellen Sprache dieser Zeit abgefaßt ist, für untergeschoben halten. Wenn es aus der Regierungszeit des Aurelianus wäre, dessen Namen es trägt, so müßte auch der Märtyrer, in dessen Geschichte es steht, unter derselben gestorben seyn. Schwerlich aber läßt es sich annehmen, daß es unter diesem Kaiser bis zum Vergießen christlichen Blutes gekommen sey (s. unten). Auch die Art, wie von den Christen, als einer noch nicht gar alten Sekte, gesprochen wird, scheint mehr für die Zeit des Markus Aurelius als des Aurelianus, in der die christliche Sekte schon so lange

Wir wollen nun den Hergang dieſer Verfolgungen in den Provinzen, und die Handlungsweiſe der Chriſten unter denſelben, nach der Anleitung glaubwürdiger Urkunden, genauer betrachten. Wir haben zuerſt eine ausführlichere Nachricht von der Verfolgung vom Jahr 167, in welcher die Gemeinde von Smyrna ihren alten, ehrwürdigen Biſchof Polykarpus, den Schüler des Apoſtels Johannes, verlor, von welcher dieſe Gemeinde in einem Circularſchreiben an andere chriſtliche Gemeinden eine ausführlichere Schilderung gegeben hat [1]). Der Proconſul von Kleinaſien ſcheint damals kein perſönlicher Feind der Chriſten geweſen zu ſeyn; aber das heidniſche Volk, dem ſich der jüdiſche Pöbel anſchloß, wüthete gegen dieſelben. Der Proconſul gab der Wuth des Volks und den Forderungen der Geſetze nach. Er ſuchte durch Drohungen, durch den Anblick der Martern, der wilden Thiere, denen ſie vorgeworfen werden ſollten, die Chriſten zur Verleugnung zu bewegen; blieben ſie ſtandhaft, ſo verurtheilte er ſie zum Tode. Und darin gab er gewiß der Wuth und grauſamen Luſt des Volks zu viel

öffentlich beſtanden, zu paſſen. Die Beſchuldigung gegen die Chriſten, daß ſie durch ihre Religionsübungen die Staatsgeſetze verletzten, konnte unter dem Kaiſer Aurelian ſchwerlich ſtatt finden, denn das Chriſtenthum hatte ſich, als dieſes Edikt erſchien, ſchon ſeit etwa anderthalb Jahrzehnten in der Klaſſe der religiones licitae befunden. Ohne Zweifel iſt demnach ſtatt Aurelianus Aurelius zu leſen, wie ſolche Namen häufig verwechſelt werden. An Lucius Aurelius Commodus kann aber nicht gedacht werden, denn dieſer war den Chriſten günſtig. Es kann alſo nur M. Aurelius Antoninus ſeyn.

1) Theilweiſe bei Euſeb. 4, 15. Vollſtändiger in den Sammlungen der Patres apostolici.

nach, daß er ſchmerzliche und ſchimpfliche Todesarten wählte, wie, den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, auf dem Scheiterhaufen zu ſterben, wozu ihn die Geſetze gewiß nicht nöthigten. Aber freilich, wenn dieſe im Allgemeinen die Todesſtrafe gegen das Verharren im Chriſtenthum feſtſetzten, nahm man ſchon an, daß Solche, die keine römiſche Bürger wären, eine ſchmachvollere Todesſtrafe treffen müſſe [1]). Unter den größten Martern, welche ſelbſt das Mitleid umſtehender Heiden erregen konnten, zeigten die Chriſten große Ruhe und Gelaſſenheit. „Sie zeigten uns Allen — ſagt die Gemeinde — daß ſie unter jenen Martern von ihrem Leibe abweſend waren, oder vielmehr, daß der Herr ihnen beiſtand und mit ihnen umging, und an Chriſti Gnade ſich haltend, verachteten ſie die Martern der Welt.“ Es offenbarte ſich hier aber auch der Unterſchied zwiſchen dem verſiegenden Rauſche der Schwärmerei, deſſen verwegenes Selbſtvertrauen die Gefahr trotzend ſucht, und im Angeſichte des Todes zu Schanden wird, und der beſonnenen Gottergebenheit, welche auf den Ruf Gottes harrt, und dann von ihm die Kraft erwartet. Es war ein gewiſſer Quintus aus Phrygien, aus einem von Natur zu ſchwärmeriſcher Ueberſpannung beſonders geneigten Volke, mit mehre-

1) Gegen manche Verbrechen, deren das blinde Volksgerücht die Chriſten beſchuldigte, waren ſolche Todesſtrafen beſtimmt. Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent, fecerint faciendave curaverint, aut cruci suffiguntur, aut bestiis objiciuntur. Qui hominem immolaverint, sive ejus sanguine litaverint, fanum templumve pollucrint, bestiis objiciuntur, vel si honestiores sint, capite puniuntur. Magicae artis conscios summo supplicio affici placuit, id est, bestiis objici aut cruci suffigi, ipsi autem magi vivi exuruntur. Julius Paulus in sententiis receptis.

ren Andern, welche durch seine Rede von diesem Feuer der Schwärmerei mit ergriffen wurden, unaufgefordert vor dem Tribunal des Proconsuls erschienen, und hatte sich selbst für einen Christen erklärt, ein Verfahren, welches den Heiden Veranlassung gab, die Christen als unruhige Schwärmer, die mit blindem Wahne sich in den Tod stürzten, darzustellen, das aber auch von der christlichen Kirche stets getadelt wurde. Als nun der Proconsul in diesen Phrygier drang, und ihn durch den Anblick der wilden Thiere, denen er vorgeworfen werden solle, schreckte, unterlag er, er schwur bei dem Genius des Kaisers und opferte. Die Gemeinde setzte, dies erzählend, hinzu: „Deshalb loben wir Diejenigen nicht, welche sich selbst preis geben, denn so lehrt das Evangelium nicht.“ Anders der neunzigjährige Bischof Polykarpus. Als er das Geschrei des Volks hörte, welches seinen Tod verlangte, wollte er doch zuerst ruhig in der Stadt bleiben, und den Ausgang, wie ihn der Herr führen werde, abwarten. Aber durch die Bitten der Gemeinde ließ er sich bewegen, nach einem nahe gelegenen Landsitze sich zu flüchten. Hier verweilte er mit wenigen Freunden, Tag und Nacht beschäftigt, wie er pflegte, mit dem Gebete für alle Gemeinden in der ganzen Welt. Da er gesucht wurde, begab er sich nach einem andern Landsitze, — und sogleich erschienen die Polizeidiener, denen der Zufluchtsort des Polykarpus durch einige mit ihm im vertrauten Umgang stehende, unwürdige Menschen verrathen worden. Sie fanden ihn selbst zwar nun nicht mehr, aber zwei Sklaven, und Einer derselben unterlag der Folter, er gab den Ort an, wohin sich der Bischof geflüchtet. Als sie kamen, konnte sich Polykarp, der sich in dem höchsten Stockwerk des

Hauſes befand, von dem platten Dache, nach orientaliſcher Bauart, noch nach einem andern Hauſe flüchten, aber er ſprach: „Der Wille des Herrn geſchehe.“ Er ſtieg hinab zu den Polizeidienern, und ließ ihnen, ſo viel ſie wollten, zu eſſen und zu trinken vorſetzen, nur bat er ſie, ihm eine Stunde zu ruhigem Gebete zu gönnen. Aber zwei Stunden riß ihn der Erguß ſeines Herzens fort, ſo daß die Heiden ſelbſt von ſeiner Andacht gerührt wurden.

Als die Zeit gekommen war, wurde er auf einem Eſel zur Stadt geführt; da begegnete ihnen der Polizeiaufſeher (εἰρηναρχος) aus der Stadt mit ſeinem Vater einherfahrend, er nahm den Polykarp zu ſich in ſeinen Wagen und redete ihm freundlich zu: „Was iſt es doch Böſes zu ſagen: der Kaiſer unſer Herr [1]), und zu opfern!“ Polykarp ſchwieg zuerſt; da ſie aber fortfuhren in ihn zu dringen, ſprach er ruhig: „Ich werde nicht thun, was ihr mir rathet.“ Als ſie ſahen, daß ſie ihn nicht überreden konnten, ergrimmten ſie. Mit argen Schimpfreden warfen ſie ihn aus dem Wagen, in ſolcher Heftigkeit, daß ſein eines Schienbein verletzt wurde. Ohne ſich umzuſehen, ging er freudig und gelaſſen, als ob ihm nichts geſchehen wäre,

1) Wie die Chriſten gegen eine ſolche Zumuthung geſinnt waren, ſieht man aus den Worten Tertullians, apologet. c. 34.: „Der Name Herr, iſt auch einer der Namen Gottes. Wohl will ich den Kaiſer Herr nennen, aber wenn ich nicht gezwungen werde, ihn in dem Sinne, wie Gott — Herr zu nennen. Sonſt bin ich frei von ihm. Ich habe nur Einen Herrn, den allmächtigen und ewigen Gott, welcher auch des Kaiſers Herr iſt.“ Welcher Gegenſatz, zwiſchen dem freien Sinn dieſer Chriſten und dem knechtiſchen Sinn eines römiſchen Senats, ſeit Auguſtus. Wohl iſt es nur der Sohn Gottes, der frei macht.

weiter. Als er vor dem Pronconsul erschien, drang dieser in ihn: „Schwöre, fluche Christo, so spreche ich dich frei.“ Der Greis antwortete: „Sechs und achtzig Jahre bin ich in seinem Dienste, und er hat mir nur Gutes erwiesen — und wie könnte ich ihm fluchen, meinem Herrn und Heiland!“ Da der Proconsul doch fortfuhr in ihn zu dringen, sprach Polykarpus: „Nun, wenn ihr wissen wollt, wer ich bin, so sage ich es frei heraus: ich bin ein Christ. Wollt ihr wissen, was die Lehre des Christenthums ist, so bestimmt mir eine Stunde und hört mich an.“ Der Proconsul, der hier zeigte, wie wenig es bei ihm Religionssache war, wie gern er den Greis gerettet hätte, wenn er nur das Volk hätte beschwichtigen können, — er sprach: „Ueberrede nur das Volk!“ Polykarp antwortete: „Euch war ich Rechenschaft abzulegen schuldig, denn unsere Religion lehrt uns, den von Gott eingesetzten Obrigkeiten die gebührende Ehre zu erweisen, so weit es unserm Heil nicht zum Nachtheil gereicht. Jene halte ich aber nicht für werth, mich vor ihnen zu vertheidigen.“ Mit Recht! denn es wäre ja gewesen: die Perlen vor die Säue werfen, wenn er es hätte versuchen wollen, zu dieser wild tobenden, fanatischen Menge von dem Evangelium zu reden. Nachdem der Statthalter noch vergebens mit den wilden Thieren und mit dem Scheiterhaufen gedroht hatte, ließ er auf dem Cirkus öffentlich durch den Herold ausrufen: „Polykarpus hat sich selbst für einen Christen erklärt.“ Darin lag das Todesurtheil ausgesprochen. Das heidnische Volk schrie nun wüthend: „Das ist der Lehrer der Gottlosigkeit, der Vater der Christen, der Feind unserer Götter, der so Viele lehrt, die Götter nicht anzubeten, und nicht zu opfern.“ Da der Pro-

conſul es dem Volksgeſchrei bewilligte, daß Polykarp auf dem Scheiterhaufen ſterben ſollte, ſo eilte der Pöbel der Juden und Heiden, aus den Werkſtätten und Badeanſtalten Holz zuſammenzubringen. Als man ihn an den Pfahl des Scheiterhaufens mit Nägeln befeſtigen wollte, ſprach er: „Laßt mich nur ſo, der, welcher es mir verliehen hat, das Feuer auszuhalten, wird es mir auch geben, feſt zu ſtehen auf dem Scheiterhaufen.“ Ehe das Feuer angezündet wurde, betete er: „Herr, allmächtiger Gott, Vater deines geliebten Sohnes Jeſu Chriſti, durch den wir die Erkenntniß von dir empfangen haben, Gott der Engel und der ganzen Schöpfung, des ganzen Menſchengeſchlechtes, der Gerechten, welche vor deinem Angeſichte leben, ich preiſe dich, daß du mich gewürdigt haſt dieſes Tages und dieſer Stunde, Theil zu nehmen an der Zahl deiner Zeugen, an dem Kelche deines Chriſtus.“

Die Gemeinde erkannte in dem Beiſpiele ihres Biſchofs, was das Weſen eines ächt evangeliſchen Märtyrerthums ſey, „denn — ſo ſchrieb ſie — er erwartete, daß er überliefert wurde (drängte ſich nicht unberufen zum Märtyrertode), wie auch unſer Herr, auf daß auch wir ihm darin nachfolgen ſollten; ſo, daß wir nicht bloß auf das, was zu unſerm eignen Heil dient, ſondern auch auf das, was dem Nächſten förderlich iſt, ſehen ſollen, denn das iſt das Weſen der wahren und ächten Liebe, daß wir nicht bloß unſer eigenes Heil, ſondern das Heil aller Brüder ſuchen.“

Auch für das irdiſche Wohl der Gemeinde würkte der Tod des frommen Hirten. Nachdem die fanatiſche Wuth dieſes Opfer erlangt hatte, wurde ſie etwas abgekühlt — und der Proconſul, der kein perſönlicher Feind der Chriſten

war, ſtellte die Nachſuchungen ein, und wollte es nicht wiſſen, daß noch Chriſten vorhanden wären.

Die zweite Verfolgung, unter der Regierung dieſes Kaiſers, von der wir Nachricht haben, traf die Gemeinden zu Lyon (Lugdunum) und Vienne im J. 177. Die fanatiſche Wuth des Pöbels war in dieſen Städten dieſelbe, wie zu Smyrna, wenn nicht noch größer; es kam aber noch hinzu, daß hier auch die obrigkeitlichen Behörden von dieſer Wuth angeſteckt geweſen zu ſeyn ſcheinen. Stufenweiſe waren die Ausbrüche der Volkswuth immer ſtärker geworden. Die Chriſten waren, wo ſie öffentlich erſchienen, beſchimpft, gemißhandelt, in ihren Häuſern geplündert worden. Endlich wurden die Bekannteſten ergriffen und vor die Stadtbehörden geführt. Da ſie erklärten, daß ſie Chriſten ſeyen, wurden ſie in's Gefängniß geworfen, denn wegen der Abweſenheit des Statthalters, des Legaten, konnten ſie nicht ſogleich gerichtet werden. Dieſer fing, als er ankam, die Unterſuchung ſogleich mit Martern an; nicht allein nur die Chriſten zur Verleugnung zu zwingen, ſondern auch, um das Geſtändniß der Wahrheit, in Rückſicht der gegen ſie verbreiteten, abgeſchmackten Beſchuldigungen der unnatürlichen Laſter, zu erpreſſen. Zu Smyrna ſcheint doch der Proconſul zu vernünftig geweſen zu ſeyn, um auf ſolche Dinge zu hören. Ein junger Mann von gutem Stande, Vettius Pagatus, der noch nicht als Chriſt ergriffen worden, fühlte ſich gedrungen, da er ſolche Beſchuldigungen gegen ſeine Brüder vorbringen hörte, vor dem Tribunal des Legaten, als Zeuge für ihre Unſchuld aufzutreten. Er bat um Gehör, indem er zeigen wolle, daß in den Verſammlungen der Chriſten nichts Schlechtes began-

gen werde. Aber der Legat wollte ihn nicht anhören, ſondern fragte nur, ob auch er ein Chriſt ſey, und da er dies laut bekannte, wurde auch er, als der Advokat der Chriſten (παρακλητος χριστιανων), in's Gefängniß geworfen. Einige heidniſche Sklaven erklärten, aus Furcht vor der Folter, ihre chriſtliche Herren des Verbrechens, deſſen ſie das blinde Gericht anklagte, ſchuldig. So wenig eine ſolche Ausſage bedeuten konnte, ſo nahm ſie doch der Fanatismus als Zeugniß der Wahrheit an. Man glaubte jetzt, Rechtfertigung für alle Grauſamkeit zu haben. Keine Verwandtſchaft, kein Alter, kein Geſchlecht wurde geſchont. Es zeigte ſich in der Standhaftigkeit und Ruhe mancher Chriſten, unter den ausgeſuchteſten Martern, nach den Worten der Gemeinde in ihrem Berichte: wie ſie von der Quelle des Lebenswaſſers, welches aus dem Herzen Chriſti ausſtrömt, bethaut und erkräftigt wurden, daß nichts furchtbar iſt, wo die Liebe des Vaters, nichts ſchmerzhaft, wo die Herrlichkeit Chriſti iſt ꝛc. Der alte neunzigjährige Biſchof der Gemeinde zu Lyon, Pothinus, ſchwach durch das Alter und eine eben überſtandene Krankheit, aber mit jugendlicher Kraft erfüllt durch den Eifer für das Glaubenszeugniß, wurde auch vor Gericht geſchleppt. Der Legat fragte ihn: „Wer iſt der Gott der Chriſten?“ Er antwortete, wie es ein ſolcher Fragender verdiente: „Ihr werdet ihn erkennen, wenn ihr euch deſſen würdig zeugt.“ Alle, welche das Tribunal umringten, wetteiferten nun, an dem ehrwürdigen Greiſe ihre Wuth auszulaſſen. Kaum noch athmend, wurde er in den Kerker geworfen, wo er nach zweien Tagen ſtarb. Selbſt denen, welche unterlagen und verleugneten, half es noch nichts; ſie wurden nun zwar nicht als Chriſten, aber

als der den Chriſten zur Laſt gelegten Verbrechen ſchuldig, wozu man vielleicht benutzte, daß ſich Manche unter den Qualen der Folter für ſchuldig erklärt hatten, in den Kerker geworfen. Viele ſtarben in dem finſtern Kerker, wo man noch Manches zu ihrer Qual erſann, wo man auch Hunger und Durſt, zur Marter der eingeſchloſſenen Bekenner, anzuwenden pflegte; hingegen, wie ſich die Gemeinde ausdrückt: „Manche, welche ſo ſchwere Martern erduldet, daß es ſchien, ſie würden auch durch alle Pflege nicht wieder hergeſtellt werden können, blieben am Leben in dem Kerker, zwar verlaſſen von menſchlicher Fürſorge, aber an Seele und Leib geſtärkt und erkräftigt durch den Herrn, ſo daß ſie die Uebrigen anfeuern und tröſten konnten.“ Es geſchah „durch die Gnade des Gottes, der nicht den Tod des Sünders will, ſondern an deſſen Buße ſeine Freude hat,“ daß das Zureden jener Glaubenshelden auf Viele derjenigen würkte, welche zur Verleugnung ſich hatten bewegen laſſen, und „die Mutter-Kirche die große Freude hatte, diejenigen, welche ſie als Todte ausgeſtoßen, als Lebende aus dem Kerker wieder zu gewinnen.“

Da die Zahl der Gefangenen groß war, und unter denſelben ſich auch römiſche Bürger befanden, welche nicht in der Provinz gerichtet werden konnten, ſo hielt es der Legat für das Beſte, in Rückſicht Aller, nach Rom zu berichten, und mit der Entſcheidung ihres Schickſals bis auf die kaiſerliche Antwort zu warten. Dies kaiſerliche Reſcript lautete: daß die Verleugnenden frei gelaſſen, die Uebrigen enthauptet werden ſollten. Man ſieht wohl, daß M. Aurel hier wie Trajan dachte, und fern davon war, den Beſchuldigungen gegen die Chriſten Glauben bei-

zumessen. Der Legat ließ nun zuerst Alle, welche bei der ersten Untersuchung zur Verleugnung waren bewogen worden und im Kerker der Entscheidung ihres Schicksals entgegen sahen, vor seinem Tribunal erscheinen. Man erwartete nichts andres, als, daß sie ihre Verleugnung wiederholen, und dadurch die Freiheit erlangen würden; aber Unwillen und Erstaunen verbreitete sich unter der Menge, als Viele unter diesen jetzt ein standhaftes Bekenntniß ablegten, und dadurch sich selbst das Todesurtheil sprachen, so daß, wie die Gemeinde sich ausdrückt, nur Diejenigen ausgeschlossen blieben, welche keine Spur des Glaubens, nie eine Ahnung von dem Hochzeitsgewande des Herrn (der Gesinnung des durch die Liebe thätigen Glaubens, worin sich die Gemeinschaft mit dem Herrn offenbaren muß), keine Ahnung von Gottesfurcht gehabt, und auch schon durch ihren Wandel die Religion verlästert hatten. Diejenigen unter den Gefangenen, welche das römische Bürgerrecht hatten, ließ der Legat mit dem Schwerdt hinrichten, obgleich er auch Einen von diesen, den Attalus, gesetzwidrig, der Volkswuth zu Gefallen, mancherlei Martern, und zuletzt den wilden Thieren preis gab, und ihm dann erst, nachdem er Alles ausgestanden, den Gnadenstoß mit dem Schwerdt versetzen ließ. Die Uebrigen wurden den wilden Thieren vorgeworfen; ein funfzehnjähriger Jüngling, Pontikus, und eine Jungfrau, Blandina, welche man zuerst die Qualen der Uebrigen mit ansehen ließ, um sie zu schrecken, gegen die man sodann alle Martern anwandte, um sie schwankend zu machen, erregten durch das, was die Kraft Gottes in so schwachen zarten Gefäßen vermochte, allgemeines Erstaunen. Es ist freilich nicht immer der Geist

Gottes, welcher ſolche Würkungen hervorbringt. Die durch den Rauſch der Schwärmerei, welcher ſo manche der zarten, menſchlichen Gefühle zu unterdrücken vermag, geſteigerte Willenskraft kann, wie die Geſchichte lehrt, außerordentliche Würkungen hervorbringen. Aber mit der Schwärmerei iſt Trotz und Hochmuth verbunden, Demuth und Liebe iſt das Merkmal deſſen, was vom Geiſte Gottes kommt. Dies Merkmal machte die Märtyrer zu Lyon als Jünger Chriſti kenntlich. Sie wieſen die Verehrung, welche die Chriſten ſolchen Glaubenshelden zu erweiſen wetteiferten, von ſich zurück. Wenn ſie auch, nachdem ſie zu wiederholten Malen ausgeſuchte Martern erduldet, in den Kerker zurückgebracht wurden, waren ſie doch des Sieges, auf ſich ſelbſt hinſehend, noch nicht gewiß. Da ſie keine Schwärmer waren, fühlten ſie wohl den Widerſtand des Fleiſches wider den Geiſt. Sie ſtraften nachdrücklich Diejenigen, welche ſie mit dem Namen „Märtyrer" beehrten. „Dieſer Name — ſagten ſie — gebührt im eigentlichen Sinn nur dem treuen und wahrhaften Zeugen [1]), dem Erſtgebornen von den Todten, dem Fürſten des Lebens, — oder doch wenigſtens nur denjenigen Märtyrern, deren Zeugniß Chriſtus ſchon durch ihren Ausgang im Bekenntniſſe beſiegelt hat. Wir ſind nur arme, niedrige Bekenner." Mit Thränen baten ſie die Brüder, inbrünſtig für ſie zu beten, daß ſie zu der glorreichen Vollendung gelangen möchten. Mit inniger Liebe nahmen ſie ſich der Gefallenen an, die ihnen in dem Kerker zugeſellt wurden, und ſie beteten mit vielen Thränen, daß der Herr dieſe Erſtorbenen wieder zum

1) μαρτυς. Offenb. 1, 5.

Leben rufen möge. Auch ihrer Verfolger gedachten sie nicht mit Rachsucht, sondern sie beteten, daß Gott denen vergeben möge, welche die grausamsten Martern ihnen zugefügt hatten. Nicht Streit und Krieg ließen sie den Brüdern zurück, sondern Freude und Friede, Eintracht und Liebe.

Mit der Verstümmelung und der Verbrennung der Leichname hatte endlich die Volkswuth ihr Ziel erreicht. Was in dem Feuer übrig blieb und die Asche, wurde in die vorbeifließende Rhone geworfen, damit ja kein Ueberbleibsel der Götterfeinde die Erde verunreinigen sollte. Durch kein Geld und keine Bitten konnten die Christen erlangen, daß die ihnen so theueren Reste dieser Glaubenszeugen ihnen zur Bestattung übergeben wurden. Die blinden Heiden meinten dadurch auch die Hoffnung der Christen zu Schanden zu machen. „Wir wollen nun sehen — sagten sie —, ob sie auferstehen werden, und ob Gott ihnen helfen, und sie aus unsern Händen retten kann.“ Auch hier wurde man doch zuletzt des Blutvergießens müde, da der Christen so viele waren, und es blieb ein Stamm der Gemeinde mitten unter dieser grausamen Verfolgung.

In Gegenden, wo nur wenige Christen wohnten, konnten sie eben daher leichter verborgen bleiben, und die Volkswuth wurde nicht so leicht auf sie gezogen. Die Statthalter hielten es in solchen Gegenden nicht für nöthig, eine Untersuchung gegen sie zu veranstalten, wenn nicht gerade Einzelne, bei besondern Vorfällen, als Feinde der Staatsreligion erkannt wurden. Das geschah um diese Zeit in einer Stadt ohnweit Lyon, der Stadt Autün [1]). Man

1) Augustodunum, Aedua.

Feierlichkeit begangen. Eine Bildsäu
der gewöhnlichen heiligen Wagen, w
chen Volksmenge begleitet, in Prozeſſi
fielen auf die Kniee, aber ein da
Symphorianus, aus einer an
Christ, glaubte dies nach ſeinem Ge
zu können, und er mochte wohl, da
geſetzt wurde, Veranlaſſung nehmen
des Götzendienſtes zu reden. Als
Cultus, als Aufrührer, wurde er ſog
den Statthalter, den Conſularis Her
Conſular ſprach zu ihm: „Ihr ſeyd
ſehe, ſeyd ihr unſrer Aufmerkſ
denn es ſind bei uns nur wen
ſer Sekte.“ Er antwortete: „Ich
den wahren Gott an, der im Himme
bild kann ich aber nicht anbeten, ja
ihr mir das erlaubt, auf meine eige
ſchmettern.“ Der Statthalter erkl

zur Enthauptung. Seine Mutter rief ihm zu, als er zum Tode geführt wurde: „Mein Sohn, mein Sohn, habe den lebendigen Gott im Herzen. Sey ſtandhaft, wir können den Tod nicht fürchten, der ſo ſicher zum Leben führt. Droben ſey dein Herz, mein Sohn, ſieh auf den, der im Himmel herrſcht. Heute wird dir das Leben nicht genommen, ſondern zu einem beſſern verklärt. Durch einen ſeligen Tauſch, mein Sohn, gehſt du heute zum Leben des Himmels über!“ [1])

Nach einer, ſeit dem Anfange des dritten Jahrhunderts unter den Chriſten verbreiteten Sage, wurde der Kaiſer M. Aurel durch eine wunderbare Begebenheit zu einem andern Verfahren gegen die Chriſten bewogen. In dem Kriege gegen die Markomannen und Quaden, im J. 174, gerieth er mit ſeinem Heere in große Noth, da die brennende Sonne ſeinen Soldaten in's Geſicht ſchien, und der heftigſte Durſt ſie quälte, während daß in dieſer ungünſtigen Lage ein Ueberfall der feindlichen Macht ſie bedrohte. In dieſer Noth fiel die zwölfte Legion, die aus lauter Chriſten beſtand, auf die Kniee. Auf ihr Gebet kam ein Regen, der den Durſt der römiſchen Soldaten löſchte, und ein Gewitter, das die Barbaren ſchreckte. Das römiſche Heer erhielt den Sieg, und der Kaiſer gab zum An-

1) Die Erzählung vom Märtyrertode des Symphorian iſt im Weſentlichen ſo einfach, hat ſo gar nichts von den ſpätern, gewöhnlichen Uebertreibungen, iſt ſo gemäß den Verhältniſſen jener Zeit, daß man durchaus nicht zweifeln kann, hier eine ächtere Grundlage zu haben, wenn gleich dieſe an einzelnen Stellen rhetoriſch überarbeitet iſt. Alles aber ſpricht dafür, die Begebenheit ſelbſt in eine, jener Verfolgung zu Lyon und Vienne ſehr nahe Zeit zu ſetzen.

denken an dieſe Begebenheit jener Legion den Beinamen der fulminea. Er hörte auf, die Chriſten zu verfolgen, und obgleich er nicht geradezu das Chriſtenthum in die Klaſſe der religiones licitae aufnahm, ſo erließ er doch harte Strafgeſetze gegen diejenigen, welche die Chriſten bloß wegen ihrer Religion anklagen würden [1]). In dieſer Erzählung iſt Wahres und Falſches mit einander vermiſcht. Der Kaiſer kann erſtlich nicht durch eine Begebenheit dieſer Zeit veranlaßt worden ſeyn, die Verfolgung gegen die Chriſten aufzuheben, denn die blutige Verfolgung zu Lyon ereignete ſich ja noch drei Jahre ſpäter. Sodann führte die legio fulminea, oder die zwölfte unter den römiſchen Legionen, ſchon ſeit dem Kaiſer Auguſtus dieſen Namen [2]). Die zum Grunde liegende Thatſache, daß das römiſche Heer damals, durch eine ſolche merkwürdige Fügung, aus der drohenden Gefahr gerettet wurde, iſt unleugbar. Auch die Heiden erkannten darin ein Werk des Himmels. Nur ſchrieben ſie es nicht dem Gott der Chriſten, und nicht dem Gebete derſelben zu, ſondern ihren Göttern, ihrem Jupiter, und dem Gebet des Kaiſers oder des heidniſchen Heeres, den blinden Aberglauben nicht zu erwähnen, der das Gewitter durch

1) Tertullian apologet. c. 5. ad Scapulam c. 4. Euseb. L. V. c. 5.

2) Dio Cassius, in dem Verzeichniſſe der ſeit der Zeit dieſes Kaiſers beſtehenden Legionen L. 55. c. 23. το δωδεκατον (στρατοπεδον) το εν Καππαδοκια, το κεραυνοφορον. Noch im fünften Jahrhundert in der notitia dignitatum imperii Romani Sect. 27. unter dem Dux Armeniae die praefectura legionis duodecimae fulmineae Melitenae die Provinz Melitena an der Grenze von Armenien nach Cappadocien hin.

durch einen ägyptischen Goëten herabzaubern ließ [1]). Man sagt, der Kaiser habe betend seine Hände zum Zeus emporgehoben, indem er gesagt: „diese Hand, die noch keines Menschen Blut vergossen, — das Blut der Götterfeinde wurde wohl nicht gerechnet — hebe ich zu Dir empor.“ Es gab Bilder, worin er betend, und das Heer mit den Helmen Regen auffangend dargestellt war [2]). Der Kaiser selbst spricht diese Ueberzeugung aus auf einer Münze, wo Jupiter seinen Blitz auf die zu Boden gestreckten Barbaren herabschleudernd dargestellt wird [3]), und vielleicht am Schlusse des ersten Buches seiner Monologen, wo er zuletzt unter dem, was er nicht sich selbst, sondern den Göttern und dem Glücke verdanke, das, was unter den Quaden geschehen sey, nennt [4]). Es ist also gewiß, daß diese merkwürdige Begebenheit auf die Gesinnung des Kaisers gegen die Christen keinen Einfluß gehabt haben kann. Aber darum dürfen wir diese keiner Dichtung beschuldigen. Die Sache erklärt sich sehr natürlich: es können in der legio fulminea manche, vielleicht viele Christen gewesen seyn, denn es ist gewiß, daß nur eine Parthei unter denselben den Soldatenstand verdammte, und wenn es auch schwer war, daß

1) Dio Cass. L. 71. p. 8.

2) Themist. orat. 15. τις ἡ βασιλικωτατη των εἰκονων;

3) Bei Eckhel numism. L. III, 64.

4) τα ἐν Κουαδοις προς τω γερανῳ. Man nimmt zwar an, daß M. Aurel dadurch den Ort bezeichne, wo er dies geschrieben, da aber ein solcher Zusatz sich doch nur noch bei dem dritten Buche findet, so könnten diese Worte vielleicht eher auf Begebenheiten an gewissen Orten hinweisen, deren Erinnerung mit dem vorher Gesagten in Verbindung stand.

Chriſten überhaupt, und zumal unter einem ſo geſinnten Kaiſer, ſich im römiſchen Heere der Theilnahme an den heidniſchen Ceremonieen entzogen, ſo konnte es ihnen doch unter beſondern Umſtänden gelingen. Die chriſtlichen Soldaten nahmen nun, wie immer, auch in dieſer Noth, ihre Zuflucht zum Gebet; die Rettung ſahen ſie als Erhörung ihres Gebets an, und ſie erzählten davon bei der Heimkehr ihren Glaubensgenoſſen. Dieſe unterließen natürlich nicht, die Heiden zu erinnern, wie viel ſie dem Gebete der von ihnen ſo verfolgten Chriſten verdankten. Claudius Apollinaris, Biſchof von Hierapolis in Phrygien, mochte es, bald nach der Begebenheit ſelbſt, aus dem Munde von chriſtlichen Soldaten dieſer Legion, die in's Winterquartier nach Cappadocien zurückkehrten, vernommen haben, und er benutzte es in einer an dieſen Kaiſer gerichteten Apologie, oder in ſeinen andern apologetiſchen Werken [1]). Wenn Tertullian ſich auf einen Brief dieſes Kaiſers, wahrſcheinlich an den römiſchen Senat, beruft, in welchem der Erſtere die Rettung den chriſtlichen Soldaten verdankt, ſo müßte dies freilich, wenn dies wörtlich darin ſtand, nach den obigen Bemerkungen ein untergeſchobener oder interpolirter Brief geweſen ſeyn. Aber es frägt ſich, ob dies ſo wörtlich darin ſtand, ob nicht der Kaiſer bloß von

1) Freilich, wo Euſebius den Apollinaris ſagen läßt, daß die Legion von dieſer Begebenheit den Namen fulminea empfangen habe, entſteht der Verdacht, daß er zu flüchtig geleſen haben möge, da ein ſo grober Irrthum, bei einem Zeitgenoſſen ſelbſt, welcher in der Nähe der Winterquartiere jener Legion lebte, doch ſchwer zu denken iſt. Vielleicht ſagte Apollinaris nur, jetzt könne der Kaiſer mit Recht die Legion eine fulminea nennen, oder etwas Aehnliches.

Soldaten sprach, Tertullian aber, nach seiner Ueberzeugung, dies von christlichen Soldaten erklärte. Er drückt sich wenigstens etwas zweifelhaft aus [1]). Wie die Christen aus ihrem eigenen Glauben heraus — und nicht ohne Grund, denn sie wußten ja, wer der unbekannte Gott sey, den die Heiden unter dem Namen eines Zeus verehrten — die religiösen Aeußerungen der Heiden auslegen konnten, das wird uns durch eine andere Erwähnung dieser Begebenheit bei dem Tertullian anschaulich gemacht. Es sind diese Worte: „Mark Aurel erhielt auch auf dem deutschen Feldzuge, durch die Gebete der Christen zu Gott, Regen bei jenem Durst. Wann ist nicht durch unser Kniebeugen und Fasten [2]) Dürre des Landes abgewandt worden? In solchen Fällen gab auch das Volk, wenn es ausrief, dem Gott der Götter, dem allein Mächtigen unter dem Namen des Zeus, unserm Gott die Ehre.“

Eine Ursache des Aufhörens der Verfolgungen braucht man um so weniger zu suchen, da es nicht allein in der Natur der Sache liegt, daß die Wuth am Ende austobt, sondern hier auch noch hinzu kommt, daß nur wenige Jahre nach der letzten blutigen Verfolgung in Frankreich, mit dem Regierungswechsel, sich Alles änderte. Die Schlechtheit des nichtswürdigen Commodus, der seinem Vater, im Jahre 180, in der Regierung nachfolgte, mußte zum Besten der Christen dienen, ihnen nach jener Leidenszeit, unter dem Mark Aurel, eine Zeit der Erholung und Ruhe zu verschaffen; so wenig auch gewiß Commodus einen Sinn für

1) Christianorum forte militum.

2) Bet- und Fasttage der Christen gewöhnlich verbunden.

erlassen, und fälschlich in die letzte
gers übertragen worden seyn. Ur
neten sich würklich Vorfälle, in w
gen eines solchen Gesetzes zu erke
frägt sich, ob der Schluß aus
solches Gesetz nicht zu voreilig war
Mißverstande hervorging. Wahrsch
mer nicht aus, daß man sollte
sten nach wie vor angenommen,
nach dem Gesetze Trajans, zun
doch auch ihre Ankläger mit dem
Beispiel setzt vielleicht die ganze S
römischer Senator, Apollonius
urbis als Christ angeklagt worden
sogleich zum Tode verurtheilt und
Apollonius, der ein freimüthige
dem Senat ablegte, nach einem
hauptet. Nun sagt Hieronymus

nicht als Ankläger eines Christen, sondern als ein gegen seinen Herrn so treuloser Knecht bestraft worden. Indem man aus solchen Fällen zu viel schloß, konnte die Sage von jenem den Christen vortheilhaften Gesetze entstehen. Da dieser Kaiser, also wahrscheinlich durch kein ausdrückliches Edikt in der Lage der Christen etwas verändert hatte, da die alten Gesetze nicht ausdrücklich zurückgenommen waren, sondern alles nur von der veränderten Stimmung des Kaisers herrührte, so mußte in den Verhältnissen der Christen viel Schwankendes seyn. Sie waren den Verfolgungen durch einzelne, feindselig gesinnte Statthalter immer noch ausgesetzt. So fing der Proconsul von Kleinasien, Arrius Antoninus, an, die Christen zu verfolgen; aber nun erschien eine große Menge von Christen aus der Stadt, wo die Verfolgung begann, vor dem Tribunal, um den Proconsul durch ihre große Anzahl abzuschrecken, was unter einer Regierung, unter welcher die Verfolgung nicht vom Kaiserthrone, sondern nur von Einzelnen ausging, allerdings Erfolg haben konnte. Würklich erschrak der Proconsul, er begnügte sich, nur Wenige aus der Menge zum Tode zu verurtheilen, und sprach zu den Uebrigen: „Ihr Elenden, wenn ihr sterben wollt, habt ihr ja Felsen, von denen ihr euch herabstürzen könntet, oder Stricke“ [1]). Irenäus, welcher unter der Regierung

1) Es sind uns im zweiten Jahrhunderte drei Proconsules von Kleinasien unter diesem Namen bekannt, der nachherige Kaiser, Antoninus Pius, dessen Großvater und ein dritter unter dem Kaiser Commodus. Ael. Lamprid. vita Commodi c. 6. et 7. Am natürlichsten denken wir an den, welcher der Zeitgenosse Tertullians war, sonst würde er doch durch irgend ein Merkmal angezeigt haben, daß er von

dieses Kaisers schrieb, sagt, daß sich Christen am kaiserlichen Hofe befanden, daß dieselben der Wohlthaten theilhaft, welche Allen durch das römische Reich zu Theil wurden, in Frieden gehen und schiffen konnten, wohin sie wollten [1]), und doch sagt derselbe Irenäus, daß die Kirche zu allen Zeiten, von welchen er die damalige nicht ausnimmt, viele Märtyrer zum Vater sende [2]). Dieser Gegensatz erklärt sich aus dem Gesagten.

Die politischen Unruhen, welche auf die Ermordung des Commodus, i. J. 192, folgten, die Bürgerkriege zwischen Pescennius Niger im Orient, Clodius Albinus in Gallien, Septimius Severus, der zuletzt die Alleinherrschaft gewann in Rom, konnten, wie alle öffentliche Unglücksfälle, den Christen nicht günstig seyn. Unter diesen politischen Unruhen konnte auch der Volksfanatismus, oder der Haß einzelner Statthalter, manche Veranlassung finden, gegen die Christen zu wüthen. Clemens von Alexandria, der bald nach dem Tode des Commodus schrieb, sagt: „Wir sehen viele Märtyrer täglich vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten" [3]). Als Septimius Severus den Sieg erlangt hatte, und sich im sichern Besitz der Herrschaft befand, zeigte er sich zwar den Christen günstig, und es könnte wohl richtig seyn, was Tertullian

einem älteren rede. Dieser Proconsul stand, wie wir von dem Lampridius erfahren, in besonderer Gunst bei dem Volke. Vielleicht bewog ihn auch aber die Bewerbung um Volksgunst zur Verfolgung gegen die Christen.

1) L. IV. c. Haeres. c. 30.

2) L. IV. c. 33. p. 9.

3) L. II. stromat. p. 414.

erzählt, daß er durch einen besondern Umstand so gegen die Christen gestimmt worden, weil ihn ein christlicher Sklave, Proculus, von einer Krankheit geheilt, den er daher zu sich in seinen Palast nahm und stets bei sich behielt. Er wußte, daß Männer und Frauen aus den ersten Ständen in Rom, Senatoren und Senatorinnen, Christen waren, und er beschützte sie gegen die Volkswuth. Da aber die alten Gesetze immer nicht aufgehoben waren, konnten doch in einzelnen Gegenden, wie in dem proconsularischen Afrika, was wir aus mehreren in dieser Zeit geschriebenen Werken Tertullians ersehen, heftige Verfolgungen statt finden. Die Festlichkeiten zur Ehre des Kaisers, bei welchen die Christen durch ihre Absonderung auffielen (s. oben), gaben dazu Veranlassung. Dazu kam nun ein Gesetz dieses Kaisers, vom J. 202, wodurch man den Uebertritt zum Christenthum, wie zum Judenthum, bei schweren Strafen verbot, welches Gesetz aber auch voraussetzte, daß die älteren Gesetze gegen das Christenthum im Ganzen wenig beobachtet wurden. Wenn dasselbe nur der weitern Ausbreitung des Christenthums, wie es wohl wahrscheinlich ist, entgegengesetzt war, wenn es nicht alle Christen, als solche, ausdrücklich verurtheilte, so enthielt es ja im Grunde sogar eine Milderung der älteren Gesetze. Doch mußte auf jeden Fall diese bestimmte Erklärung eines Kaisers, der bisher sich den Christen persönlich günstig gezeigt, die Verfolgungen gegen die Christen noch mehr anregen. In manchen Gegenden war die Verfolgung so heftig, daß man ein Vorzeichen der bevorstehenden Erscheinung des Antichrist's darin sah [1]). In Aegypten und im proconsularischen Afrika

1) Euseb. II. 7.

ſcheint dies beſonders der Fall geweſen zu ſeyn; doch waren auch dieſe Verfolgungen gewiß keine allgemeinen. Es geſchah jetzt in einzelnen Gegenden, daß manche Chriſten und chriſtliche Gemeinden von den obrigkeitlichen Behörden die Erlaubniß zur ſichern Ausübung ihrer Religion und zur Haltung der Gemeindeverſammlungen ſich erkauften. Nicht alle Chriſten waren mit dieſer Maßregel zufrieden, theils ſchien es der Ehre des chriſtlichen Namens nachtheilig, theils konnte man dadurch nur die Lüſternheit habſüchtiger Behörden reizen, und dieſe dadurch zu neuen Verfolgungen, um Geld zu erpreſſen, veranlaſſen [1]). Dieſe Lage der Chriſten dauerte noch fort unter der Regierung des wahnſinnigen Caracalla, obgleich dieſer grauſame Kaiſer keine beſondere Verfolgungen gegen die Chriſten veranlaßte. Es hing alles von der verſchiedenen Geſinnung der Statthalter ab; Manche ſuchten ſelbſt Auskunftsmittel, um das Leben der vor ihr Tribunal geführten Chriſten, ohne offenbare Verletzung der Geſetze, zu retten; Andere wütheten aus perſönlichem Haſſe oder dem Volke ſchmeichelnd; Andere begnügten ſich nach dem Buchſtaben des von Trajan erlaſſenen Geſetzes zu verfahren. Tertullian ſchreibt an einen Verfolger der Chriſten, den Proconſul Scapula, er könne ſeine geſetzliche Amtspflicht erfüllen, ohne doch grauſam zu werden, wenn er nach den urſprünglichen Geſetzen nur das Schwerdt gegen die Chriſten gebrauche, wie es noch jetzt der Präſes von Mauretanien und der Präſes von Leon in Spanien machten.

Wir wollen nun einige einzelne, charakteriſtiſche Züge

1) Tertullian. de fuga in persecut.

aus den Verfolgungsgeſchichten dieſer Zeit hervorheben. Einige Chriſten aus der Stadt Scillita in Numidien, wurden im J. 200 vor den Richterſtuhl des Proconſuls Saturninus geführt. Er ſprach zu ihnen: „Ihr könnet von unſern Kaiſern (Severus und Caracalla) Gnade erhalten, wenn ihr euch guten Sinnes zu unſern Göttern bekehrt.“ Einer derſelben, Speratus, antwortete: „Wir haben Keinem etwas Böſes gethan, gegen Keinen etwas Böſes geſprochen, für alles Böſe, das ihr uns zugefügt, haben wir euch nur gedankt. Wir preiſen für alles den wahren Herrn und König.“ Der Proconſul antwortete: „Auch wir ſind fromm, und wir ſchwören bei dem Genius des Kaiſers, unſers Herrn, und wir beten für ſein Wohl, was auch ihr thun müßt.“ Speratus ſprach darauf: „Ich weiß von keinem Genius des Beherrſchers dieſer Erde, aber ich diene meinem Gott im Himmel, den kein Menſch je geſehen hat, noch ſehen kann. Ich habe nie Jemandem etwas entwendet. Ich entrichte meine Abgaben von Allem, was ich kaufe, denn ich erkenne den Kaiſer als meinen Herrn; aber anbeten kann ich nur meinen Herrn, den König der Könige, den Herrn aller Völker.“ Der Proconſul ließ die Chriſten darauf bis zum andern Tage in's Gefängniß zurückführen. Als ſie am andern Tage wieder erſchienen, redete er ihnen nochmals zu, und ſodann bewilligte er ihnen eine dreitägige Bedenkzeit. Aber Speratus antwortete im Namen der Uebrigen: „Ich bin ein Chriſt und wir alle ſind Chriſten, von dem Glauben unſers Herrn Jeſu Chriſti weichen wir nicht. Thut was euch gefällt!“ Sie wurden, weil ſie ſich als Chriſten bekannt, und dem Kaiſer die ihm gebührende Ehre nicht erweiſen wollten, zur Enthauptung

verurtheilt. Als sie das Urtheil empfingen, dankten sie Gott, und als sie auf dem Richtplatz ankamen, fielen sie wieder auf die Kniee und dankten Gott.

Einige Jahre später wurden zu Carthago die Jünglinge Stevocatus, Saturninus, Securdulus und die jungen Frauen, Perpetua und Felicitas, alle noch Catechumenen, ergriffen. Ihre Gefangenschaft und ihre Leiden geben uns manche schöne Züge einer christlichen Glaubenskraft, die mit christlichem Zartgefühl verbunden war. Die Perpetua, eine zwei und zwanzigjährige Frau, Mutter eines Kindes, das sie an ihrer Brust trug, hatte außer dem Kampfe mit dem Fleische, welches gegen den Tod sich sträubte, bei der Zartheit ihres Geschlechts den schwersten Kampf mit den rein menschlichen Gefühlen zu bestehen, welche das Christenthum in ihren Rechten anerkennt, und welche es, wo es ächt ist, nur lebendiger und zarter empfinden läßt, welche aber doch dem Einen, dem Alles weichen soll, geopfert werden müssen. Die Mutter der Perpetua war eine Christin, aber ihr alter Vater noch Heide. Daneben, daß ihm das Leben seiner Tochter sehr theuer war, fürchtete er auch die Schmach, daß sie als Christin hingerichtet werden sollte. Als sie zuerst in das Polizeihaus gebracht wurden, kam der alte Vater zu ihr, und setzte ihr zu, daß sie verleugnen möge. Sie wies auf ein zur Erde liegendes Gefäß, und sagte: „Kann ich wohl dies Gefäß etwas anders nennen, als was es ist?“ Nein. — Sie: „Nun so kann ich euch nicht anders sagen, als daß ich eine Christin bin.“ In der Zwischenzeit wurden sie getauft, denn gewöhnlich konnten sich die Geistlichen den freien Zutritt bei den gefangenen Christen, zur Verrichtung ihrer

Amtshandlungen bei denſelben, wenigſtens leicht von den Aufſehern der Gefängniſſe erkaufen; hier aber bedurfte es deſſen vielleicht nicht einmal, da ſie noch nicht in ſo engem Gewahrſam gehalten wurden. Die Perpetua ſagte: „Der Geiſt ſprach zu mir, daß ich bei der Taufe um nichts anders bitten ſollte, als um Geduld.“ Wenige Tage darauf wurden ſie in den Kerker geworfen: „Ich erſchrak — ſagte ſie — weil ich nie in ſolcher Finſterniß geweſen war, o welch ein ſchwerer Tag! Die ſtarke Hitze durch die Menge der Eingeſchloſſenen, die harte Behandlung durch die Soldaten, und zuletzt quälte mich die Sorge um mein Kind.“ Die Diakonen, welche ihnen im Kerker die Communion reichten, verſchafften den chriſtlichen Gefangenen für Geld einen beſſern Aufenthaltsort, wo ſie von andern Verbrechern geſondert waren. Die Perpetua nahm nun ihr Kind zu ſich in den Kerker an ihre Bruſt, ſie empfahl es ihrer Mutter, ſie tröſtete die Ihrigen, und ſie fühlte ſich erquickt, da ſie ihr Kind bei ſich hatte. „Der Kerker — ſagte ſie — wurde mir zum Palaſt.“

Es verbreitete ſich das Gerücht, daß ſie verhört werden ſollten, zu dem alten Vater, und er eilte zu ihr und ſprach zu ihr: „Meine Tochter, habe doch Mitleid mit meinen grauen Haaren, habe Mitleid mit deinem Vater, wenn ich noch werth bin, dein Vater zu heißen. Wenn ich dich bis zu dieſer Blüthe deines Alters erzogen, wenn ich dich allen deinen Brüdern vorgezogen habe, ſo gieb mich nicht ſolcher Schande unter den Menſchen preis. Sieh deine Mutter, ſieh deine Tante, ſieh deinen Sohn an, der, wenn du ſtirbſt, nicht leben bleiben kann. Laß den hohen Sinn fahren, damit du nicht uns Alle in's Verderben ſtürzeſt.

Denn Keiner von uns wird frei zu reden wagen, wenn du so stirbst." Indem er dies sprach, küßte er ihr die Hände, warf sich ihr zu Füßen, nannte sie mit Thränen nicht seine Tochter, sondern seine Gebieterin. „Es schmerzten mich — sagte die Tochter — die grauen Haare meines Vaters, daß er allein in meiner Familie sich über meine Leiden nicht freuen sollte." Sie sagte zu ihm: „Wenn ich vor dem Tribunal stehe, wird geschehen was Gott will; denn wisse, daß wir nicht in unserer Gewalt, sondern in Gottes Gewalt stehen." Als dieser entscheidende Zeitpunkt kam, stellte sich auch der alte Vater ein, um noch zuletzt alles bei der Tochter zu versuchen. Der Statthalter sprach zur Perpetua: „Habe Mitleid mit den grauen Haaren deines Vaters, habe Mitleid mit dem zarten Kinde. Opfre für das Wohlseyn der Kaiser." — Sie: „Das thue ich nicht." — „Bist du eine Christin?" — Sie: „Ja ich bin eine Christin." Nun war ihr Schicksal entschieden. „Es schmerzt mich — sagte die Perpetua — sein unglückseliges Alter, als wenn ich selbst das erlitten hätte." Sie wurden sämmtlich verurtheilt, bei den bevorstehenden Festlichkeiten zur Jahresfeier der Ernennung des jungen Geta zum Cäsar [1]), dem Volke und den Soldaten zur grausamen Lust bei einem Thiergefecht zu dienen. Freudig kehrten sie in den Kerker zurück. Aber die Perpetua unterdrückte auch das zarte Muttergefühl nicht. Das Erste war, daß sie ihren alten Vater um das Kind bitten ließ, dem sie die Brust reichen wollte, aber der Vater wollte es ihr nicht schicken. Da die Felicitas bei ihrer Niederkunft im Kerker heftige Schmerzen empfand,

1) Natales Caesaris.

ſagte der Gefangenwärter zu ihr: „Du, die du jetzt ſolche Schmerzen leideſt, was wirſt du thun, wenn du den wilden Thieren vorgeworfen wirſt, welche du verachteteſt, als du nicht opfern wollteſt?“ Sie antwortete: „Jetzt leide ich, was ich leide, dann aber wird es ein Anderer ſeyn, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde.“ Wie man, nach einer aus jenen Zeiten der Menſchenopfer in dem blutigen puniſchen Baalscultus erhaltenen Sitte, damals noch die zu den Thiergefechten verurtheilten Verbrecher in prieſterliche Tracht zu kleiden pflegte, ſo wollte man hier die Männer als Prieſter des Saturnus, die Weiber als Prieſterinnen der Ceres ankleiden. Schön erklärte ſich hier ihr freier, chriſtlicher Sinn dagegen: „Freiwillig — ſagten ſie — ſind wir hierhergekommen, um uns unſere Freiheit nicht nehmen zu laſſen. Wir haben unſer Leben hingegeben, um dergleichen nicht thun zu müſſen.“ Die Heiden ſelbſt erkannten das Billige dieſer Forderung und gaben nach.

Ehe ſie, von den wilden Thieren zerfleiſcht, den letzten Gnadenſtoß empfangen ſollten, ertheilten ſie einander gegenſeitig zum letzten Male den chriſtlichen Bruderkuß zum Abſchied aus dieſem Leben.

Mit der Regierung des Heliogabalus, im J. 219, begann eine ruhigere Zeit für die chriſtliche Kirche, wenn gleich die Duldſamkeit gegen die Chriſten bei dieſem Kaiſer nicht aus einem guten Grunde herrührte. Er war kein Anhänger der alten Staatsreligion, ſondern ſelbſt einem ausländiſchen Cultus ergeben, einem ſyriſchen Sonnendienſt, der mit den abſcheulichſten Ausſchweifungen verbunden war. Dieſen Cultus wünſchte er im römiſchen Reiche zum herr-

schenden zu machen, und alle andere Cultusarten damit zu verschmelzen. In dieser Absicht duldete er das Christenthum, wie andere ausländische Religionen. Hätte er zur Ausführung seines Planes kommen können, so würde er gewiß bei den Christen den heftigsten Widerstand gefunden haben [1]).

Aus einem ganz andern Grunde floß die günstige Gesinnung des von seinem lasterhaften Vorgänger so durchaus verschiedenen, edlen und frommen Alexander Severus (vom J. 222 — 235) gegen das Christenthum und gegen die Christen. Dieser treffliche Fürst hatte Empfänglichkeit für alles Gute und Ehrfurcht vor Allem, was mit Religion in Verbindung stand. Er war in der Religion dem damals herrschenden Eklekticismus zugethan, und er zog in denselben auch das Christenthum mit hinein. Er erkannte in Christo ein göttliches Wesen neben den Göttern, in der Hauskapelle, dem Lararium, wo er seine erste Morgenandacht hielt, stand unter den Büsten der Menschen, welche er für Wesen höherer Art hielt, unter den Büsten des Apollonius von Tyana, des Orpheus — auch die Büste Christi; er soll die Absicht gehabt haben, Christus unter die römischen Götter aufnehmen zu lassen. Er ließ den Ausspruch Christi, den er häufig anwandte, die Worte Luk. 6, 31.: „Wie ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, also thut ihnen gleich auch ihr," in die Wände seines Palastes, in öffentliche Denkmale eingraben. Als die Mutter dieses Kaisers, die bei ihm viel vermögende Julia Mammäa, sich zu Antiochia aufhielt, ließ sie den großen alexandrinischen Kirchenlehrer,

1) Ael. Lamprid. vit. c. 3. 6, 7.

Origenes, zu ſich kommen, und gewiß benutzte dieſer Mann, der es beſſer als andere verſtand, einer fremden Denkart das Chriſtenthum nahe zu bringen, dieſe Gelegenheit, um dies auch hier zu bewürken, und die Mammäa konnte nun auf das Gemüth ihres Sohnes wieder zurückwürken. Wenn nun aber dieſer Kaiſer ſo günſtig für das Chriſtenthum geſtimmt war, wenn er bei einer neuen Art der Beſetzung der Aemter in den Städtebehörden, auf das Beiſpiel der Einrichtung in den chriſtlichen Gemeinden ſich berufend, wenn er ein Grundſtück, über das die chriſtliche Kirche in Rom mit der Zunft der Garköche in Streit war, jener zuſprechend, dadurch zu erkennen gab, daß er die chriſtliche Geſellſchaft als eine geſetzmäßig beſtehende Corporation anerkannte; ſo iſt es deſto auffallender, wie ſchwer die römiſchen Kaiſer dazu ſchritten, neue Geſetze, in Beziehung auf das Religionsweſen, zu erlaſſen, denn er erließ doch, ſo viel wir wiſſen, kein Geſetz, wodurch er das Chriſtenthum in die Klaſſe der religiones licitae aufgenommen hätte. Sogar ſammelte der unter der Regierung des Severus ſo viel geltende Rechtsgelehrte, Domitius Ulpianus, wenigſtens wahrſcheinlich derſelbe, in ſeinem Werke, de officio proconsulis, die Reſcripte der älteren Kaiſer gegen die Chriſten [1]).

Der rohe Thracier Maximinus, der ſich, nach der Ermordung des trefflichen Alexander Severus, auf den Kaiſerthron erhob, im J. 235, haßte die Chriſten, wegen des freundſchaftlichen Verhältniſſes ſeines Vorgängers zu denſelben, und er verfolgte beſonders nun diejenigen Biſchöfe,

1) Lactant. institut. L. V. c. 11.

welche mit dieſem enger verbunden geweſen, Euseb. VI. 28. Dazu kamen in manchen Gegenden, wie in Cappadocien und im Pontus, verheerende Erdbeben, durch welche die Volkswuth gegen die Chriſten wieder entflammt wurde, und dieſe hatte, unter einem ſolchen Kaiſer, freien Spielraum; ſie wurde auch von manchem feindſeligen Statthalter unterſtützt. Wiewohl es nur einzelne Gegenden waren, in welchen die Chriſten verfolgt wurden, und ſie ſich daher durch die Flucht in andere Gegenden retten konnten, machte doch die Verfolgung, wenn gleich nicht ſo heftig als in andern Zeiten, deſto größern Eindruck auf die des Kampfes durch die lange Zeit des Friedens Entwöhnten [1]).

Eine deſto günſtigere Zeit für die Chriſten kam dagegen wieder mit der Regierung des Philippus Arabs, im J. 244. Dieſer Kaiſer ſoll ſelbſt Chriſt geweſen ſeyn [2]). Es wird ausdrücklich erzählt, daß, als er in der Vigilie des Oſterfeſtes, in der Nacht vom Oſterſabbat auf den Sonntag des Auferſtehungfeſtes, an der Gemeindeverſammlung Theil nehmen wollte, der Biſchof dieſer Gemeinde [3]) ihm bei dem Eingange entgegentrat, und ihm erklärte, daß er wegen von ihm begangener Verbrechen [4]), bis er der Kir-

1) S. ep. Firmiliani Caesareens. 75. apud Cypr. und Orig. Commentar. in Matth. T. III. de la Rue. 857.

2) Euſebius gebraucht in ſeiner Kirchengeſchichte den Ausdruck: κατηχει λογος, in der Chronik aber nennt er ihn beſtimmt als den erſten chriſtlichen Kaiſer.

3) Nach ſpäterer Ueberlieferung der Biſchof Babylas von Antiochia.

4) Man dachte wohl an die Ermordung ſeines Vorgängers, Gordianus.

Kirchenbuße sich unterzogen, keinen Zutritt erhalten könne, und der Kaiser habe sich würklich zur Uebernahme derselben verstanden. Diese Erzählung stimmt aber nicht gut überein mit Allem, was wir sonst von diesem Kaiser wissen, da er in seinem ganzen öffentlichen Leben, z. B. in den von ihm herrührenden Münzen, keine Spur vom Christenthum sehen läßt, sondern sich überall als Anhänger der heidnischen Staatsreligion zeigt. Origenes, der mit der kaiserlichen Familie in Verbindung stand [1]), und der unter dessen Regierung sein Werk gegen den Celsus schrieb, giebt zwar zu erkennen, daß sich die Christen damals in einer sehr ruhigen Lage befanden; aber wir finden bei ihm keine Spur davon, daß der Beherrscher des römischen Reichs ein Christ war, da er doch Veranlassung hatte, das zu erwähnen. Man müßte denn sagen, der Kaiser habe aus politischen Gründen seinen Uebertritt zum Christenthum verborgen gehalten, aber dazu paßt dann wieder nicht, daß er eine christliche Gemeindeversammlung, zumal in einer solchen Zeit, sollte besucht oder gar, daß er sich der Kirchenbuße sollte unterzogen haben. Wir finden wohl die erste Spur der Sage von dem Uebertritt dieses Kaisers zum Christenthum bei einem bewährten Manne, der unter dem zweiten Nachfolger dieses Kaisers, dem Valerianus, schrieb. Dionysius von Alexandria sagt von diesem letzten Kaiser: „Er habe sich so wohlwollend gegen die Christen bezeigt, wie selbst diejenigen nicht, welche offenbar Christen sollten gewesen seyn" [2]). Unter diesen Kaisern kam

1) Er hatte Briefe an den Kaiser und dessen Gattin, die Severa, geschrieben, welche nicht auf uns gekommen sind.

2) Euseb. VII. c. 10.

man ſich keine andern denken, als dieſen Philippus und den Alexander Severus. Wahrſcheinlich ſetzte alſo der wohl unterrichtete Dionyſius beide in eine Klaſſe. Philippus mochte, wie Alexander Severus, das Chriſtenthum in ſeinen Religionseklekticismus mit hineinziehen, die übertreibende Sage machte ihn zu einem Chriſten. Die Ermordung ſeines Vorgängers und manches Andre paßte aber ſchlecht zu ſeinem Chriſtenthum. Um dieſen Widerſpruch zu löſen, ſetzte die Sage die Dichtung von jenem Vorfall in der Oſtervigilie hinzu.

Statt uns an dieſe übertreibende Sage zu halten, wollen wir, ehe wir zu den neuen Kämpfen der chriſtlichen Kirche übergehen, die merkwürdigen Worte des großen Kirchenlehrers Origenes, der in dieſer Zeit ſchrieb, über die Kämpfe, welche die Kirche bisher beſtanden, ihre damalige äußere Lage und ſeine Ausſichten in die Zukunft vernehmen. In Beziehung auf die früheren Verfolgungen ſagt er [1]): „Da die Chriſten, denen geboten worden, gegen ihre Feinde ſich nicht mit Gewalt zu vertheidigen, die ſanfte und menſchenliebende Geſetzgebung beobachteten, ſo haben ſie das, was ſie, wenn es ihnen erlaubt geweſen wäre, Krieg zu führen, falls ſie auch noch ſo mächtig geweſen wären, nicht erreicht haben würden, das haben ſie empfangen von dem Gott, der ſtets für ſie kämpfte, und der zu Zeiten Denjenigen Ruhe gebot, welche ſich den Chriſten entgegenſtellten, und ſie vertilgen wollten; denn zur Erinnerung für ſie, damit ſie, wenn ſie einige Wenige für die Religion kämpfen ſahen, tüchtiger wurden und

1) Lib. III. pag. 119.

den Tod verachteten, sind zu Zeiten Wenige, so daß man sie wohl zählen kann, für die christliche Religion gestorben [1]), da Gott einen Vertilgungskrieg gegen das ganze Volk der Christen verhinderte; denn er wollte das Bestehen desselben, er wollte, daß die ganze Erde von dieser heilbringenden und heiligsten Lehre erfüllt werde. Und damit doch von der andern Seite die Schwächeren aus der Todesfurcht aufathmen konnten, sorgte Gott für die Gläubigen, indem er durch seinen bloßen Willen alle Angriffe auf sie zerstreute, so, daß weder Kaiser, noch Statthalter, noch Volksmengen weiter gegen sie wüthen konnten." Er sagt, in Beziehung auf die damalige Zeit: „Die Zahl der Christen hat Gott immer mehr zunehmen lassen, und täglich mehrt sich ihre Anzahl, und schon hat Er ihnen auch freie Ausübung ihrer Religion gegeben [2]), obgleich tausend Hindernisse sich der Verbreitung der Lehre Jesu in der Welt entgegenstellten. Da aber Gott es war, welcher wollte, daß auch den Heiden die Lehre Jesu zum Segen gereichen sollte, so wurden alle Anschläge der Menschen gegen die Christen zu Schanden gemacht. Und je mehr Kaiser, Statthalter und Volksmengen die Christen zu unterdrücken suchten, desto gewaltiger wurden sie" [3]). Er sagt, daß unter der Menge derer, welche Christen würden, sich auch Reiche, auch manche in hohen Würden Stehende, daß reiche und vornehme Weiber sich

1) ὀλιγοι κατα καιρους και σφοδρα εὐαριθμητοι υπερ της χριστιανων θεοσεβειας τεθνηκασι.

2) ἠδη δε και παρρησιαν ἐπιδεδωκε.

3) Lib. 7. p. 359.

unter dieſen befänden [1]), daß jetzt wohl ein chriſtlicher Gemeindelehrer Ehre erlangen könnte; doch daß die Schmach, welche ihn bei den Uebrigen treffe, größer ſey, als die Ehre, welche ihm unter den Glaubensgenoſſen zu Theil werde [2]). Er ſagt, daß jene abgeſchmackten Beſchuldigungen gegen die Chriſten doch noch bei Manchen Glauben fänden, welche mit Chriſten auch nur zu reden ſich ſcheuten [3]). Er ſchreibt, daß durch Gottes Willen die Verfolgungen gegen die Chriſten ſchon ſeit längerer Zeit aufgehört hätten, aber doch ſetzt er, in die Zukunft blickend, hinzu, daß dieſe Ruhe derſelben wohl wieder aufhören werde, wenn die Verleumder des Chriſtenthums wieder die Meinung würden verbreitet haben: die Urſache der vielen Empörungen (in der letzten Regierungszeit dieſes Kaiſers) ſey die große Menge der Chriſten, welche deshalb ſich ſo geſteigert, weil ſie nicht mehr verfolgt würden [4]). Er ſah alſo voraus, daß die Verfolgungen ihr Ende noch nicht erreicht hätten, daß die Meinung: das Sinken der Staatsreligion, die unaufhaltſame Ausbreitung des Chriſtenthums bringe Unglück über das römiſche Reich, über Kurz oder Lang, wieder eine Verfolgung gegen die Chriſten veranlaſſen werde. Aber er konnte auch ſagen: „Wenn Gott will, genießen wir auf wunderbare Weiſe Frieden in der uns haſſenden Welt, und wir vertrauen auf den, welcher ſpricht: „Seyd getroſt, ich habe die Welt überwunden.“ Und er

1) τινες των εν αξιωμασι, και γυναια τα αβρα και ενγενη.

2) L. III. p. 120.

3) L. VI. p. 302.

4) L. III. p. 123.

hat wahrlich die Welt überwunden. So weit Er daher, der die Welt überwunden hat, will, daß wir die Welt überwinden, da er die Macht, die Welt zu überwinden, vom Vater empfangen hat, vertrauen wir auf seinen Sieg. Wenn er aber will, daß wir wiederum für den Glauben streiten und kämpfen, so mögen die Widersacher kommen — und wir werden zu ihnen sagen: „„Wir vermögen Alles durch den, der uns stark macht, — Jesus Christus, unsern Herrn.““ Er war überzeugt, daß einst alle andere Religionen zu Grunde gehen würden, und das Christenthum einst allein siegen werde, wie schon diese Lehre immer mehr Seelen gewinne [1]).

Was der scharfsichtige Origenes verkündigte, traf bald ein; ja es war, als er dies zu Cäsarea in Palästina schrieb, in einer andern Gegend schon eingetroffen. In Alexandria erregte schon damals ein Schwärmer oder Betrüger, der sich auf besondere, von den Göttern empfangene Offenbarungen berief, die Volkswuth gegen die Christen [2]). Wie nun bereits öfter auf eine den Christen günstige Regierung eine feindselig gegen sie gesinnte gefolgt war: auf die Regierung eines Antoninus Pius, die des Mark Aurel, auf die Regierung des Alexander Severus, die des Maximinus Thrax; so geschah es auch jetzt wieder, nachdem Decius Trajanus, i. J. 249, den Philippus Arabs besiegt und sich selbst auf den Kaiserthron erhoben hatte. Es ist an und für sich natürlich, daß, wenn auf eine den Christen günstige Regierung ein der heidnischen Religion

1) Tom. 8. 436. 37.

2) Euseb. 6, 41.

eifrig ergebener Kaiser folgte, dieser gegen das Christenthum, welches unter der vorhergehenden Regierung so viel weiter sich verbreitet, die älteren Gesetze, die außer Uebung gekommen, desto strenger und schärfer glaubte erneuern und in Vollziehung setzen zu müssen. Und man kann hier auch mit dem Origenes eine besondere Leitung Gottes erkennen, daß, wenn in der langen Zeit des Friedens viele Christen, ihres Kämpferberufs uneingedenk, sich hatten einschläfern lassen, wenn so Manche in die christliche Gemeinde sich eingeschlichen, oder, von christlichen Eltern abstammend, in derselben geblieben waren, welche von dem lebendigen Christenthum doch fern waren, durch einen neuen heftigen Kampf die Glaubenskraft und die Glaubenstreue geweckt und erprobt, die Kirche geläutert, das Aechte vom Unächten gesondert werden mußte. In vielen Gegenden hatten die Christen eine ungestörte, dreißigjährige, in manchen Gegenden eine noch längere Zeit der Ruhe genossen. Ein Bischof Cyprian von Carthago klagt darüber (in seinem sermo de lapsis), daß dieser Frieden einen erschlaffenden Einfluß auf einen Theil der Christen gehabt, daß viel irdischer Sinn unter Bürgern und Geistlichen um sich gegriffen. Die Kirche mußte also wieder durch ein Läuterungsfeuer hindurch geführt werden. So ließ Cyprian bald, nachdem der erste Sturm der Verfolgung vorüber war, seine Gemeinde die Sache ansehen: „Wenn die Ursache der Niederlage erkannt wird — spricht er zu den Seinen —, so wird auch die Heilung der Wunde gefunden. Der Herr wollte sein Volk prüfen lassen, weil die uns von Gott gegebene Lebensordnung durch langen Frieden verdorben worden. So richtete den darniederliegenden, und fast so zu sagen schlafenden Glauben ein göttli-

ches Strafgericht wieder auf. Da wir durch unsere Sünden mehr verdienten, machte der gnädige Herr Alles so, daß dies Alles, was geschehen, vielmehr eine Prüfung, als eine Verfolgung zu seyn schien. Indem man vergaß, was die Gläubigen zur Zeit der Apostel gethan hatten, und was sie stets thun sollten, trachteten sie, mit unersättlicher Begierde, nach Vermehrung des irdischen Vermögens. Viele der Bischöfe, welche mit Ermahnung und Beispiel den Uebrigen vorangehen sollten, vernachläßigten ihren göttlichen Beruf und beschäftigten sich mit der Verwaltung weltlicher Dinge." Aus diesem Zustande mancher Gemeinden läßt es sich dann leicht erkennen, daß die ungewohnte und nach dem ersten Anlauf sehr heftig werdende Verfolgung gewaltigen Eindruck machen mußte.

Es war gewiß die Absicht des Kaisers, das Christenthum ganz zu unterdrücken. Eine strenge Untersuchung in Rücksicht aller der Nichtbeobachtung der Staatsreligion Verdächtigen wurde im Jahre 250 von ihm verordnet, die Christen sollten aufgefordert werden, die Ceremonien der römischen Staatsreligion zu verrichten. Weigerten sie sich, so sollten Drohungen und zuletzt Martern angewandt werden, um sie zum Nachgeben zu zwingen. Blieben sie standhaft, so war besonders gegen die Bischöfe, welche der Kaiser am meisten haßte, Todesstrafe bestimmt; aber man wollte zuerst versuchen, wie viel man durch Befehle, Drohungen, Zureden und durch milde Strafen bei den Christen ausrichten könne, stufenweise ging man zu heftigeren Maßregeln über, stufenweise verbreitete sich die Verfolgung von der Hauptstadt des Reichs, wo die Gegenwart des Kaisers, der als Feind der Christen bekannt

war, die Verfolgung zuerst am schärfsten machte, in die Provinzen. Das erste war überall, wo das kaiserliche Edikt vollzogen wurde, daß man einen Termin öffentlich bekannt machte, bis zu welchem alle Christen eines Orts vor dem Magistrat erscheinen, verleugnen und opfern sollten. Denjenigen, welche sich vor diesem Termine aus ihrem Vaterlande flüchteten, geschah weiter nichts, als daß ihr Vermögen eingezogen, und die Rückkehr bei Todesstrafe ihnen verboten wurde. Wollten sie aber nicht das irdische Gut dem himmlischen Kleinode gleich zum Opfer bringen, und erwarteten sie etwa, daß sich doch noch ein Auskunftsmittel, um sich Beides zu erhalten, finden lassen werde, so begann nun, wenn sie nicht freiwillig bis zum bestimmten Termin sich stellten, die von dem Magistrat, mit Zuziehung von Fünfen der angesehensten Bürger, geleitete Untersuchung [1]). Nach wiederholten Martern warf man die standhaft Bleibenden in Kerker, wo man noch Hunger und Durst anwandte, um sie schwankend zu machen. Bis zur Todesstrafe scheint man nicht so häufig geschritten zu seyn. Manche Behörden, welchen es mehr um Geldgewinn, als um Erfüllung der Gesetze zu thun war, oder welche die Christen zu schonen wünschten, fanden sich mit ihnen ab, daß sie, obgleich sie nicht würklich opferten, sich doch einen Schein (libellum) ausstellen ließen, sie hätten den Forderungen des Edikts Genüge geleistet [2]). Andere wußten es durch-

1) Cyprian. ep. 40. Quinque primores illi, qui edicto nuper magistratibus fuerant copulati, ut fidem nostram subruerent. Der Ausdruck edicto macht wohl nicht wahrscheinlich, daß diese Maßregel sich bloß auf Carthago sollte beschränkt haben.

2) Die einen solchen Schein empfingen: libellatici.

zusetzen, daß sie nicht einmal sich einen solchen Schein ausstellen ließen, sondern, ohne auch nur vor den Behörden zu erscheinen, erhielten sie, daß in das Magistratsprotokoll ihr Name unter die Zahl derjenigen, welche dem Edikt gehorsam gewesen, eingetragen wurde (acta facientes) [1]. Manche irrten aus Unkunde, sie meinten, die Glaubenstreue auf solche Weise nicht zu verletzen, da sie doch selbst nichts thäten, was dem Glauben zuwider sey, weder opferten, noch Weihrauch streuten u. s. w., und es nur geschehen ließen, daß Andere Solches von ihnen aussagten. Aber die Kirche verdammte dies immer als stillschweigende Verleugnung.

Wir wollen nun die Würkung, welche das blutige Edikt in großen Städten, wie Alexandrien und Carthago, unter den Christen hervorbrachte, den Bischof Dionysius von Alexandria mit seinen eignen Worten schildern lassen [2]: „Alle wurden durch das schreckliche Edikt in Bestürzung gesetzt, und viele von den angeseheneren Bürgern [3] stellten sich theils sogleich von selbst aus Furcht, theils wurden sie, nach der an sie ergangenen öffentlichen Aufforderung, vorgeführt [4], theils wurden sie von ihren Verwandten und Freunden herbeigezogen. Und wenn dann nun Jeder na-

1) Cyprian. ep. 31. Qui acta fecissent, licet praesentes cum fierent, non affuissent — ut sic scriberentur mandando.

2) Euseb. VI, 41.

3) οἱ περιφανέστεροι, die personae insignes, auf welche sich immer zuerst die Aufmerksamkeit der Heiden hinwandte, und die vor allen Andern in Gefahr waren.

4) οἱ δὲ δημοσιευόντες ὑπὸ τῶν πραξίων ἤγοντο. Ich meine, daß diese Worte Uebersetzung des lateinischen Curialstils: actis publicis conveniri sind. Dafür spricht auch Rufins Uebersetzung, und der Gegensatz an dieser Stelle.

mentlich aufgerufen wurde, traten sie zu den unheiligen Opfern hinzu, die Einen blaß und zitternd, als wenn sie nicht opfern, sondern selbst den Götzen als Opfer geschlachtet werden sollten, so daß das zahlreiche, umstehende Volk ihrer spottete, und es Allen offenbar war, daß sie zum Opfern, wie zum Sterben feig seyen. Andere aber liefen bereitwilliger zu den Altären, indem sie in ihrer Frechheit so weit gingen, zu versichern, daß sie auch früherhin keine Christen gewesen seyen, — bei welchen der Ausspruch des Herrn sich bewährt zeigte, daß die Reichen schwer ins Himmelreich kommen. Die Uebrigen folgten theils diesen beiden Klassen der Angesehneren, theils flüchteten sie sich, theils wurden sie verhaftet. Und ein Theil unter diesen Letzteren ließ es zwar bis zu Fesseln und Haft kommen, Einige ließen sich auch mehrere Tage einschließen; aber sie verleugneten dann doch, noch ehe sie vor Gericht erschienen. Andere erduldeten selbst die Martern bis auf einen gewissen Grad, unterlagen aber dann; doch die festen und selig zu preisenden Säulen des Herrn, die durch ihn stark gemacht wurden, und eine Kraft und Standhaftigkeit empfingen, wie sie ihres starken Glaubens würdig war und demselben entsprach, sie wurden wunderbare Zeugen seines Reiches." Unter diesen führt Dionysius einen funfzehnjährigen Knaben, Dioskoros, an, der durch seine treffenden Antworten, wie durch seine Standhaftigkeit unter den Martern, dem Statthalter Bewunderung abnöthigte, so daß er ihn endlich frei ließ, indem er erklärte, des unmündigen Alters wegen wolle er ihm Zeit lassen, sich eines Besseren zu besinnen.

Es erschienen überall manche herrliche Züge christlicher Glaubenskraft und christlicher Ergebung. Zu Carthago

finden wir einen Numidicus, den der Biſchof Cyprian, weil er ſich in der Verfolgung ſo ſehr ausgezeichnet, unter die Presbyteren aufnahm. Dieſer war, nachdem er Viele zum Märtyrertode ermuntert, nachdem er ſeine Frau auf dem Scheiterhaufen ſterben geſehen, ſelbſt halb verbrannt, mit Steinen überſchüttet, als todt zurückgelaſſen worden. Seine Tochter ſuchte den Leichnam des Vaters aus dem Steinhaufen hervor, um ihn zu beſtatten. Wie ſehr wurde ſie erfreut, als ſie noch Zeichen des Lebens bei ihm fand, und als es ihr endlich gelang, durch kindliche Pflege ihn wieder herzuſtellen. Eine Frau wurde von ihrem Mann zum Altar gezogen, man nöthigte ſie, indem man ihre Hand hielt, zu opfern. Aber ſie rief: „Ich habe es nicht gethan, ihr habt es gethan,“ und ſie wurde darauf zum Exil verurtheilt [1]). Da finden wir zu Carthago im Kerker Bekenner Chriſti, welche man ſeit acht Tagen, durch Hitze, Hunger und Durſt, zur Verleugnung zu zwingen ſuchte, und welche bald dem Hungertode entgegenſahen [2]). Bekenner zu Rom, die ſchon ein Jahr lang eingeſchloſſen waren, ſchrieben dem Biſchof Cyprian [3]): „Was kann einem Menſchen Herrlicheres und Seligeres durch die Gnade Gottes zu Theil werden, als unter den Martern, ſelbſt im Angeſichte des Todes, Gott den Herrn zu bekennen, auch mit zerfleiſchtem Leibe, mit abſcheidendem, aber doch freiem Geiſte Chriſtus, den Sohn Gottes, zu bekennen, ein Leidensgefährte Chriſti im Namen Chriſti geworden zu ſeyn.

1) Cypr. ep. 18.

2) Ep. 21. Luciani ap. Cyprian.

3) Ep. 26.

Haben wir gleich unser Blut noch nicht vergossen, so sind wir doch bereit, es zu vergießen. Bete also, theuerster Cyprianus, daß der Herr jeden Einzelnen unter uns täglich reichlicher mit den Kräften seiner Macht befestige und stärke, und daß er, als der beste Feldherr, seine Kämpfer, die er bisher in dem Lager des Kerkers geübt und geprüft hat, endlich auf's Schlachtfeld des vorgesetzten Kampfes führe, Er verleihe uns jene göttliche Waffen, die nicht besiegt werden können" [1]).

Besonders verhaßt waren dem Kaiser die Bischöfe, und vielleicht war ausdrücklich nur gegen diese die Todesstrafe bestimmt. Gleich im Anfang der Verfolgung starb der römische Bischof Fabianus den Märtyrertod. Manche Bischöfe zogen sich, bis der erste Sturm der Verfolgung vorüber war, von ihren Gemeinden zurück, nicht aus Feigheit, sondern weil sie es für ihre Pflicht hielten, sowohl zur Erhaltung der Ruhe für ihre Gemeinden durch ihre augenblickliche Abwesenheit beizutragen, da ihre Gegenwart die Wuth der Heiden noch mehr anregte, als auch ihr Leben selbst, so weit es unbeschadet ihrer Glaubenstreue und der Erfüllung ihrer Hirtenpflichten geschehen konnte, ihren Gemeinden und der Kirche für die Zukunft zu erhalten. Zu diesen, die sich eine Zeit lang zurückzogen, gehörte der Bischof Cyprianus. Obgleich es von Manchen als Feigheit ihm ausgelegt wurde, so rechtfertigt ihn doch gegen diesen Vorwurf seine spätere Handlungsweise, und die Offenheit und Gewissensruhe, mit der er davon spricht, ist ein vortheilhaftes Zeugniß für ihn, wie er an die römische Gemeinde

1) Epheſ. 6, 11.

schreibt [1]): „Gleich bei dem ersten Anlauf der Unruhen, da das Volk durch heftiges Geschrei häufig meinen Tod verlangt hatte, zog ich mich eine Zeit lang zurück, nicht sowohl aus Sorge für mein Leben, als für die öffentliche Ruhe der Brüder, damit nicht durch meine den Heiden trotzende Gegenwart der angefangene Aufruhr noch mehr angereizt würde.“ Er handelte nach dem Grundsatze, den er auch in Beziehung auf alle Andere aussprach [2]): „Deshalb gebot der Herr, in der Verfolgung zu weichen und zu fliehen, er lehrte dies und er selbst that es so. Denn da die Märtyrerkrone von der Gnade Gottes kommt, und nicht empfangen werden kann, wenn nicht die Stunde des Empfangens gekommen ist, so verleugnet der nicht, wer, treu in Christo verharrend, einstweilen sich zurückzieht, sondern er wartet der Zeit.“ Zwar war es allerdings etwas Anderes mit jedem andern Christen, und etwas Anderes mit Einem, der ein Hirtenamt zu verwalten, und gegen ihm anvertraute Seelen Pflichten zu erfüllen hatte; aber diese verletzte Cyprianus auch nicht, er konnte sich darauf berufen, daß er, obgleich dem Leibe nach abwesend, doch dem Geiste nach bei seiner Gemeinde stets gegenwärtig gewesen, und sie durch Rath und That nach den Vorschriften des Herrn zu leiten gesucht [3]). Die Briefe, welche er aus seiner Zurückgezogenheit schrieb, durch Geistliche, die hin und her reiseten, mit seiner Gemeinde verbunden, zeigen, mit welchem Rechte er dies von sich sagen konnte, wie er darüber wachte,

1) Ep. 14.

2) De lapsis.

3) Ep. 14.

daß Zucht und Ordnung in der Gemeinde erhalten, daß für die Bedürfnisse der Armen, welche, ihre gewöhnlichen Gewerbe zu treiben, durch die Verfolgung verhindert waren, für die Erquickung der Gefangenen auf alle Weise gesorgt wurde. Dieselben Grundsätze christlicher Besonnenheit, welche ihn bewegten, der augenblicklichen Gefahr auszuweichen, zeigten sich auch in seinen Ermahnungen an seine Gemeinde, wie er zur christlichen Standhaftigkeit auffordernd vor allen schwärmerischen Uebertreibungen zu verwahren suchte. So schrieb er seinen Geistlichen, ep. 4.: „Ich bitte euch, es an eurer Klugheit und Sorgfalt, zur Erhaltung der Ruhe, nicht fehlen zu lassen; denn wenn auch unsere Brüder nach ihrer Liebe begierig sind, die guten Bekenner, welche die göttliche Gnade schon durch glorreichen Anfang verherrlicht hat, zu besuchen, so muß dies doch mit Vorsicht und nicht schaareinweis geschehen, daß dadurch nicht der Argwohn der Heiden erreget, daß uns nicht der Zutritt ganz versagt werde, und wir nicht, weil wir Alles haben wollen, Alles verlieren. Sorgt also dafür, daß hier zur größeren Sicherheit das rechte Maaß gehalten werde, so daß auch die einzelnen Presbyteren, welche unter den Bekennern im Kerker die Communion feiern, nebst den dazu sie begleitenden einzelnen Diakonen mit einander abwechseln mögen, denn die Veränderung der Personen, und die Abwechselung der Besuchenden macht die Sache weniger gehässig, ja in Allem müssen wir sanftmüthig und demüthig, wie es den Knechten Gottes ziemt, in die Zeit uns schicken, für die Erhaltung der Ruhe und für das Beste der Gemeinde sorgen.“ Er forderte seine Gemeinde auf, diese Verfolgung als eine Mahnung zum Gebete zu betrachten

(ep. 7.): „Jeder von uns bete zu Gott, nicht allein für ſich ſelbſt, ſondern für alle Brüder, wie der Herr uns beten gelehrt hat, der nicht jeden Einzelnen für ſich allein, ſondern Alle gemeinſchaftlich für Alle beten heißt. Wenn uns der Herr demüthig und ruhig, wenn er uns unter einander verbunden, wenn er uns durch die gegenwärtigen Leiden gebeſſert ſehen wird, ſo wird er uns von den Verfolgungen des Feindes befreien.“

Die Verfolgung war vermuthlich, wie ſich aus der Vergleichung der verſchiedenen Briefe des Cyprianus aus dieſem Zeitraume mit dem Briefe des Dionyſius von Alexandria ſchließen läßt, ſtufenweiſe heftiger geworden, ohne daß man deshalb verſchiedene Edikte des Kaiſers Decius anzunehmen braucht. Da durch die erſten Drohungen ſo Viele gleich ſchwankend geworden, hoffte man deſto leichter die Chriſten unterdrücken zu können, ohne bis zum Aeußerſten zu ſchreiten, wenn man nur ihre Biſchöfe, die ihren Glaubenseifer ſtets entflammten, ihnen nahm. Zuerſt überließ man die Verhandlungen mit den Chriſten nur den Stadt- und Ortsbehörden in den Provinzen, welche mit den einzelnen Bürgern am beſten bekannt waren, und mit ihnen am beſten umzugehen wiſſen konnten, welche diejenigen Mittel auszufinden verſtanden, die gerade auf Jeden, beſonders nach ſeinem beſondern Charakter und ſeinen beſondern Verhältniſſen, am meiſten zu würken geeignet waren; die härteſten Strafen waren zuerſt nur Gefangenſchaft, Landesverweiſung. Da man aber doch die durch den erſten glücklichen Erfolg erregte Hoffnung getäuſcht ſah, ſo nahmen ſich nun die Proconſules ſelbſt der Sache an, und man verfuhr nun deſto härter gegen diejenigen, an deren Stand-

haftigkeit jene Hoffnung gescheitert war, um sie doch zum Nachgeben, wie die Uebrigen, zu zwingen: Hunger und Durst, ausgesuchte, gesteigerte Martern, in einzelnen Fällen Todesstrafe, auch an Solchen, die nicht Geistliche waren. Es war nun aber natürlich, daß man am Ende des Wüthens wieder müde wurde, daß die Leidenschaft sich wieder nach und nach abkühlte. Dazu konnte auch die Veränderung in den Provinzialregierungen, da die alten Proconsules und Präsides mit dem Anfang des neuen Jahres 251 ihr Amt niederlegten, den Christen für's Erste günstig seyn. Decius wurde endlich durch wichtigere, politische Angelegenheiten, die Empörung in Macedonien, den Gothenkrieg, von der Verfolgung gegen die Christen mehr abgezogen. Er selbst verlor das Leben in diesem Kriege gegen Ende dieses Jahres. Die Ruhe, welche den Christen durch diese Veränderung zu Theil wurde, dauerte noch fort unter der Regierung des Gallus und des Volusianus, in einem Theile des folgenden Jahres 252. Aber ein nach und nach im ganzen römischen Reiche sich verbreitende verheerende Pest, die unter der vorigen Regierung schon ausgebrochen war, Dürre und Hungersnoth in manchen Gegenden erregten, wie gewöhnlich, die Volkswuth gegen die Christen [1]). Es erschien ein kaiserliches Edikt, wodurch alle römischen Unterthanen aufgefordert wurden, den Göttern zu opfern, um eine Rettung aus jenem großen öffentlichen Unglücke auszuwürken [2]). Es fiel nun wieder auf, wie Viele, weil sie Chri-

1) S. Cyprianus Vertheidigungsschrift für die Christen, gegen die Vorwürfe des Demetrianus.

2) Cypriani ep. 55. ad Corrul. Sacrificia, quae edicto proposito celebrare populus jubebatur.

Christen waren, von diesen Opfern sich zurückzogen. Daher neue Verfolgungen, um die Zahl der Opferer zu vermehren, der alten Religion wieder überall aufzuhelfen.

Der Bischof Cyprian schrieb bei der Annäherung dieser neuen Verfolgung einen Ermunterungsbrief an die afrikanische Gemeinde der Thibaritaner (ep. 56.), worin er zu ihnen sagt: „Keiner, meine theuersten Brüder, beunruhige sich, wenn er sieht, wie unsere Gemeinde durch die Furcht vor der Verfolgung sich zerstreuet, weil er die Brüder nicht beisammen sieht, und die Bischöfe nicht predigen hört; wir, die wir nicht Blut vergießen dürfen, sondern bereit seyn müssen, unser Blut fließen zu lassen, können dann nicht Alle beisammen seyn. Wo in jenen Tagen einer der Brüder ist, von der Gemeinde einstweilen durch die Noth der Zeit dem Leibe nicht dem Geiste nach getrennt, lasse er sich nicht bewegen durch das Grausenvolle einer solchen Flucht, und auch wenn er sich verbergen muß, lasse er durch die Verlassenheit der Einöde sich nicht schrecken. Der ist nicht allein, dessen Begleiter auf der Flucht Christus ist; der ist nicht allein, wer den Tempel Gottes bewahrend, wo er auch sey, nicht ohne Gott ist. Und wenn den Fliehenden in der Einsamkeit, auf den Gebirgen ein Räuber, ein wildes Thier anfällt, Hunger, Durst oder Kälte ihn tödtet, oder wenn seine Flucht ihn über das Meer führt, und Sturm und Wellen ihn versenken, so sieht doch Christus überall seinen Streiter kämpfen.“

Bischöfe der Hauptstadt, unter den Augen des Kaisers, wurden natürlich das erste Ziel der Verfolgung, denn wie konnte man hoffen, die Christen in den Provinzen zu unterdrücken, wenn man ihre Bischöfe in Rom duldete. Cor-

nelius, der mit Lebensgefahr noch unter dem Decius sein Amt angetreten, wurde zuerst verbannt, dann zum Tode verurtheilt. Lucius, der den christlichen Muth hatte, unter so großer Gefahr, sein Nachfolger im Amte zu werden, wurde auch bald sein Nachfolger in der Verbannung, und dann im Märtyrertode.

Doch die Kriege und die Empörungen, mit welchen Gallus beschäftigt wurde, verhinderten ihn, eine allgemeine Verfolgung in den Provinzen kräftig durchzusetzen, und diese Begebenheiten, welche mit dessen Ermordung im Sommer des J. 253 endeten, gaben endlich den Christen überall Ruhe und Frieden wieder.

Der Kaiser Valerianus zeigte sich in den ersten Jahren seiner Regierung, von 254 an, den Christen sehr günstig, aber vom Jahre 257 an änderte er sein Verfahren, und begann die Christen zu verfolgen. Die Verfolgung war jedoch zuerst keine blutige, es sollten den Gemeinden nur ihre Lehrer und Hirten, besonders die Bischöfe, entzogen werden. Schon in den letzten Verfolgungen bemerkten wir ja die Ansicht der heidnischen Staatsbehörden, daß man, wenn man nur erst die Bischöfe aus dem Wege geräumt hätte, leichter das Christenthum werde unterdrücken können; sodann sollten die Gemeindeversammlungen untersagt werden, auf solche Weise wollte man es versuchen, ob ohne Blutvergießen der Zweck erreicht werden könne. Den Hergang bei dieser ersten Verfolgung unter diesem Kaiser erkennen wir anschaulich aus den Protokollen der Verhöre, die mit den Bischöfen Cyprianus und Dionysius angestellt wurden. Der Proconsul Paternus ließ den Cyprian vor seinem Tribunal erscheinen, und sprach zu ihm:

„Die Kaiser Valerianus und Gallienus haben ein Rescript an mich erlassen, wodurch sie gebieten, daß diejenigen, welche die römische Religion nicht beobachten, die römischen Ceremonieen annehmen sollen. Ich frage also, was ihr seyd? Was antwortet ihr?" Cypr.: „Ich bin ein Christ und Bischof, ich kenne keinen Gott als den Einen und wahren, der Himmel und Erde und Meer und Alles, was darauf ist, geschaffen hat. Diesem Gott dienen wir Christen; zu diesem beten wir Tag und Nacht für uns, für alle Menschen und für das Wohl der Kaiser selbst." Der Proconsul: „Bei diesem Vorsatz beharrt ihr also?" Cypr.: „Ein guter Vorsatz, der aus der Erkenntniß Gottes hervorgeht, kann nicht verändert werden." Der Proconsul kündigte ihm darauf, dem kaiserlichen Edikt zufolge, das Exil an, und erklärte ihm zugleich: jenes Rescript beziehe sich nicht allein auf die Bischöfe, sondern auch auf die Presbyteren; „ich verlange also von euch zu wissen, wer die Presbyteren sind, welche in dieser Stadt wohnen." Cypr: „Eure Gesetze haben mit Recht die Angeberei verboten, daher darf ich sie nicht angeben; aber in den Ortschaften, denen sie vorstehen, wird man sie finden können." Der Proconsul: „Es handelt sich von dieſem Orte, heute ſtelle ich hier an dieſem Orte die Untersuchung an." Cypr: „Da unsere Lehre es verbietet, daß man sich selbst angebe, und eurer Ordnung das gleichfalls zuwider ist, so können sie sich auch nicht selbst angeben, aber wenn ihr sie sucht, werdet ihr sie finden." Der Proconsul entließ ihn mit der Erklärung, daß die Versammlungen der Christen, an welchem Orte es seyn möge, und der Besuch der christlichen Begräbnißplätze (der das Glaubensfeuer der Christen zu

entflammen pflegte) bei Todesstrafe verboten seyen. Es war die Absicht jetzt nur, die Bischöfe ganz von ihrer Gemeinde zu trennen; aber das Band des Geistes ließ sich durch keine irdische Macht zerreißen. Bald finden wir — zwar besonders Bischöfe und Geistliche, aber auch Laien, selbst Weiber und Knaben, nachdem sie mit Schlägen gemißhandelt worden, zur Einkerkerung, zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilt; vermuthlich hatte man sie auf den Gräbern, oder bei Versammlungen ergriffen. Der Bischof Cyprianus war von dem Orte seines Exils aus, zu Curubis, thätig für ihre leiblichen und geistigen Bedürfnisse zu sorgen, ihnen durch Worte und Werke der Liebe seine Theilnahme zu beweisen. Indem er ihnen reichliche Summen aus seinem Einkommen, und aus der Kirchenkasse zu ihrem Unterhalt und ihrer leiblichen Erleichterung schickte, schrieb er ihnen (ep. 77.): „In den Bergwerken wird der Leib nicht durch Betten und Kissen, aber durch den Trost und die Wonne Christi erquickt. Auf der Erde liegen die durch Arbeit ermüdeten Glieder; aber es ist keine Strafe, mit Christo da zu liegen. Wenn der äußere Mensch vom Schmutz bedeckt ist, so wird desto mehr der inwendige Mensch durch den Geist Gottes gereinigt. Es ist wenig Brot; aber der Mensch lebt nicht allein vom Brote, sondern auch vom Worte Gottes. Es fehlt an Kleidern in der Kälte; aber wer Christus angezogen hat, hat Kleid und Schmuck genug. Auch darin, meine theuersten Brüder, kann euer Glaube keinen Mangel empfinden, wenn ihr jetzt das Abendmahl nicht feiern könnt. Ihr feiert das herrlichste Abendmahl, ihr bringt Gott das köstlichste Opfer dar, da die heilige Schrift sagt: ein zerschlagenes und zerknirschtes Herz

ist das Gott wohlgefällige Opfer. Ihr selbst bringt euch Gott als heilige, reine Opfer dar. Eurem Beispiel — schreibt er den Geistlichen — ist ein großer Theil der Gemeinde gefolgt, die mit euch bekannt haben und gekrönt worden, durch das Band der stärksten Liebe mit euch verbunden, die durch Kerker und Bergwerke von ihrem Hirten nicht getrennt werden konnten; auch Jungfrauen und Knaben sind unter euch. Welche Kraft eines siegreichen Gewissens habt ihr jetzt, welchen Triumph in eurem Herzen, in den Bergwerken zu wandeln, mit gefangenem Leibe, aber mit einem Herzen, das sich der Herrschaft bewußt ist, zu wissen, daß Christus bei euch sey, indem er sich freut des Duldens seiner Knechte, die auf seinen Fußstapfen und seinen Wegen in's Reich der Ewigkeit eingehen?"

Der Kaiser mußte bald erfahren, daß durch diese Maßregeln nichts ausgerichtet werden konnte; die räumliche Trennung konnte die Bischöfe aus der Verbindung mit ihren Gemeinden nicht herausreißen. Durch Briefe, durch hin- und herreisende Geistliche würkten sie unter denselben, als wenn sie mitten unter ihnen wären, und das Exil machte sie ihren Gemeinden nur noch theurer. Wohin sie verbannt wurden, sammelte sich eine kleine Gemeinde um sie her; in manchen Gegenden, wohin noch kein Same des Evangeliums gekommen war, wurde durch solche Verbannte, welche nicht bloß mit dem Munde, sondern auch mit dem Leben ein Zeugniß ihres Glaubens ablegten, das Reich Gottes zuerst aufgebaut. Wie das der Bischof Dionysius von seinem Exil nach einem entlegenen Orte Libyens, Kephar, sagen konnte [1]: „Zuerst wurden wir verfolgt,

1) Euseb. L. 7. c. XI.

gesteinigt, sodann aber verließen nicht Wenige von den Heiden die Götzen, und bekehrten sich zu Gott. Durch uns wurde zuerst ein Same des Wortes dahin gebracht, und als ob uns Gott bloß deshalb dahin geführt hätte, führte er uns wieder hinweg, nachdem wir diesen Beruf erfüllt hatten." Valerianus glaubte daher, zur Unterdrückung des Christenthums durchgreifendere und härtere Maßregeln anwenden zu müssen. Im folgenden J. 258 erschien das Edikt: „Die Bischöfe, Presbyteren und Diakonen sollten sogleich mit dem Schwerdte hingerichtet, Senatoren und Ritter sollten ihre Würden und Güter verlieren, und wenn sie dann noch Christen blieben, sollte sie dieselbe Todesstrafe treffen. Die Frauen vom Stande sollten, nach Einziehung ihrer Güter, exilirt werden, die Christen im kaiserlichen Hofdienste, wohl besonders Sklaven und Freigelassene, die in früherer Zeit ein Bekenntniß des Christenthums abgelegt hätten, oder jetzt ein solches ablegten, sollten als Eigenthum des Kaisers behandelt, gefesselt [1]) zur Arbeit in die verschiedenen kaiserlichen Güter vertheilt werden [2]). Man

1) Vielleicht nach einer Lesart auch gebrandmarkt.

2) Das Reskript des Kaisers an den Senat in der Ursprache, in Cyprian ep. 82. ad Successum: „ut episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur, senatores vero et egregii viri et (das zweite et ist wohl ein fremdartiger Zusatz, da doch die egregii viri eben die equites sind, wie die senatores clarissimi) dignitate amissa, etiam bonis spolientur, et si, ademptis facultatibus, Christiani esse perseveraverint, capite quoque mulctentur, matronae vero, ademptis bonis, in exsilium relegentur, Caesariani autem quicunque vel prius confessi fuerant, vel nunc confessi fuerint, confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti, mittantur. Statt descripti (vertheilt) hat eine andere Lese-

ſicht aus dieſem Reſcript, daß der Kaiſer beſonders zum Zwecke hatte: den Chriſten ihre Geiſtlichen zu nehmen, und die Ausbreitung des Chriſtenthums unter den höheren Ständen zu hemmen. Unnöthige Grauſamkeit wollte er nicht; aber freilich blieben das Volk und die Statthalter nicht immer dabei ſtehen, wie man aus einigen Märtyrergeſchichten dieſer Verfolgung, gegen deren Aechtheit ſich im Ganzen nichts Triftiges einwenden läßt, erſehen kann.

Der römiſche Biſchof Sixtus und vier Diakonen ſeiner Kirche waren die Erſten, welche, dieſem Reſcript zufolge, den ſechsten Auguſt 258, den Märtyrertod ſtarben.

In den Provinzen hatten die neuen Statthalter die unter ihren Vorgängern in's Exil Geſchickten einſtweilen zurückgerufen, und ſie ließen dieſelben in der Zurückgezogenheit, in welcher ſie unterdeſſen bleiben mußten, der Entſcheidung ihres Schickſals durch das neue von Rom erwartete Reſcript entgegenſehen. Cyprianus hielt ſich auf einem ſtillen Landſitze bei Carthago auf, bis er hörte, daß er nach Utika abgeführt werden ſollte, um durch den gerade damals dort ſich aufhaltenden Proconſul gerichtet zu werden. Er wollte am liebſten als treuer Hirt, im Angeſicht ſeiner

---

art: scripti, oder inscripti, gebrandmarkt. Daß ſchon unter den Deciani[ſ]chen Verfolgungen Chriſten auf der Stirn gebrandmarkt wurden, geht aus einer Stelle in Pontius Lebensbeſchreibung Cyprian's hervor: Tot confessores frontium notatorum secunda inscriptione signatos. — Die prima inscriptio, nämlich die inscriptio crucis, χαραγης σφραγις του σταυρου bei der Taufe. Die Stellung des Wortes hier könnte doch wohl eher für die gewöhnliche Leſeart ſprechen.

Gemeinde das letzte Zeugniß durch Worte und Leiden ablegen; deshalb ließ er sich durch seine Freunde bewegen, auf einige Zeit, bis zur Rückkehr des Proconsuls, sich zu entfernen. Und von dem Ort seiner Verborgenheit aus schrieb er seinen letzten Brief an seine Gemeinde (ep. 83.): „Ich ließ mich deshalb überreden, einstweilen mich zurückzuziehen, weil es dem Bischof ziemt, an dem Orte, wo er der Gemeinde des Herrn vorsteht, den Herrn zu bekennen, daß die ganze Gemeinde durch das Bekenntniß ihres Hirten verherrlicht werde. Denn was der bekennende Bischof in diesem Augenblicke des Bekenntnisses spricht, das redet er unter Leitung des göttlichen Geistes aus dem Munde Aller. Laßt mich also in dieser verborgenen Abgeschiedenheit die Rückkehr des Proconsuls nach Carthago erwarten, um von ihm zu vernehmen, was die Kaiser in Beziehung auf die Laien und die Bischöfe unter den Christen verordnet haben, und um zu sprechen, was der Herr in jener Stunde mich sprechen lassen will. Ihr aber, meine theuersten Brüder, haltet Ruhe, der Vorschrift gemäß, welche ihr oft nach der Lehre des Herrn von mir vernommen habt; Keiner von euch bringe die Brüder in Unruhen, oder gebe sich selbst bei den Heiden an. Jeder muß nur dann reden, wenn er ergriffen worden, dann redet in jener Stunde der Herr in uns, der in uns wohnt.“ Als Cyprianus aus dem Munde des zurückgekehrten Proconsuls, am vierzehnten September, das Todesurtheil vernahm, war es sein letztes Wort: „Gott sey gedankt!“ [1])

Diese Verfolgung endigte mit der Regierung dessen,

1) Er wurde verurtheilt als inimicus Diis Romanis et sacris legibus.

von dem sie ausgegangen war, da Valerian durch den unglücklichen Ausgang des Krieges in die Gefangenschaft der Perser gerieth, im J. 259, und sein Sohn Gallien, schon früher Mitregent, nun die Alleinherrschaft erhielt. Dieser war, wie in Beziehung auf alle öffentliche Angelegenheiten, so auch in Beziehung auf die Erhaltung der Staatsreligion, gleichgültiger als sein Vater. Er erließ sogleich ein Edikt, wodurch er den Christen freie Ausübung ihrer Religion gestattete, und gebot, daß die ihren Gemeinden zugehörenden Begräbnißplätze und andere Häuser und Grundstücke, welche unter der vorigen Regierung confiscirt worden waren, ihnen zurückgegeben würden. Er erkannte also die christliche Kirche als eine gesetzmäßig bestehende Corporation an, denn nur eine solche konnte, nach der römischen Staatsverfassung, ein gemeinsames Gut besitzen. Da aber Macrianus sich im Orient und in Aegypten zum Kaiser aufgeworfen hatte, so konnte in diesen Gegenden erst nach dessen Niederlage, im J. 261, das Toleranzedikt Galliens in Ausübung treten [1]). Daher konnten, während daß die Christen im Occident schon Ruhe und Frieden genossen, in jenen Gegenden noch die Verfolgungen nach dem Gesetze Valerians fortdauern. Eusebius erzählt uns ein merkwürdiges Beispiel aus Palästina in diesem Zeitpunkte: Ein christlicher Soldat zu Cäsarea Stratonis, Marius, sollte die Stelle eines centurio erhalten. Gerade als ihm der Centurionsstab (die vitis) überreicht werden sollte, trat

1) Eusebius hat 7, 13. nicht das ursprüngliche Edikt dieses Kaisers, sondern das Reskript, wodurch dasselbe nach der Besiegung Macrians auch auf Aegypten angewandt wird, aufbewahrt.

ein anderer Soldat, der nach diesem die nächsten Ansprüche auf eine solche Beförderung hatte, auf und erklärte: Marius könne, nach den alten Gesetzen, keine römische Militairwürde erhalten, weil er ein Christ sey, den Göttern und dem Kaiser nicht opfere. Es wurde darauf dem Marius eine Frist von dreien Stunden gegeben, binnen welcher er sich entschließen sollte, ob er Christ bleiben wolle. Der Bischof Theoteknus führte ihn unterdessen in die Kirche, er wies von der einen Seite auf das Schwerdt, das der Centurio an seiner Seite trug, von der andern Seite auf ein Evangelienbuch, das er ihm vorhielt. „Er solle wählen zwischen beiden, dem Militairrang und dem Evangelium." Marius erhob ohne Bedenken seine Rechte und ergriff das Evangelienbuch. „Nun, sprach darauf der Bischof — so halte fest an Gott, und mögest du erlangen, was du dir gewählt hast. So gehe in Frieden." Nach freimüthigem Bekenntnisse wurde er enthauptet.

Durch das Gesetz des Gallienus mußte nothwendig eine wesentliche und folgenreiche Veränderung in der Lage der Christen hervorgebracht werden. Der wichtige Schritt, welchen mancher, dem Christenthum noch mehr als Gallien, der schwerlich ein besonderes religiöses Interesse hatte, günstige Kaiser nicht zu thun gewagt, war nun geschehen. Das Christenthum war religio licita geworden, die christliche Kirche hatte nun einmal ein gesetzmäßiges Daseyn erhalten — und mancher Regent, der in einer früheren Zeit, nach den bestehenden Gesetzen, die Christen zu verfolgen kein Bedenken getragen haben würde, konnte sich nun doch scheuen, die einmal gesetzmäßig bestehende Corporation anzugreifen. Das zeigt sich gleich bei dem zweiten Nachfol-

ger Galliens, dem Lucius Domitius Aurelianus, im J. 270. Dieser Kaiser, von niedrigem Stande entsprossen, im heidnischen Aberglauben erzogen, war von Anfang an schwerlich anders als feindselig gegen die Christen gesinnt; denn er war nicht allein dem orientalischen Sonnencultus mit besonderem Fanatismus ergeben, womit er wohl noch Duldsamkeit gegen mancherlei fremde sacra hätte verbinden können, sondern er war in jeder Hinsicht blinder Anhänger des alten, heidnischen Cultus. Die Wohlfahrt des Staats schien ihm mit der rechten Verwaltung der alten sacra genau zusammenzuhängen. Als bei der drohenden Gefahr des Krieges mit deutschen Völkerschaften Einige im römischen Senate darauf angetragen hatten, daß, nach alter Weise, die sibyllinischen Bücher aufgeschlagen und um Rath gefragt werden sollten, sagten einige Senatoren: man brauche dazu seine Zuflucht nicht zu nehmen, die Kraft des Kaisers sey so groß, daß man die Götter nicht zu fragen brauche. Die Sache unterblieb diesmal, und wurde erst nachher wieder aufgenommen. Der Kaiser aber, der diese Verhandlungen im römischen Senate wohl erfahren haben mochte, äußerte sein Mißfallen, und schrieb an denselben: „Ich wundre mich, daß ihr so lange Zeit Bedenken getragen habt, die sibyllinischen Bücher aufzuschlagen, als wenn ihr in einer christlichen Kirche, und nicht in dem Tempel aller Götter euch berathetet“ [1]). Er forderte sie auf, durch die Religionsceremonieen ihn auf alle Art zu unterstützen, denn es sey keine Schande, mit Hülfe der Götter zu siegen. Er er-

1) In welchen Worten wohl der Verdacht enthalten seyn könnte: es wären etwa unter den Senatoren selbst manche Christen, welche auf die Berathschlagungen Einfluß hätten.

bot sich, alle Kosten zur Darbringung aller Art von Opfern zu bestreiten, auch Gefangene aus allen Völkern dazu herzugeben, also auch Menschenopfer [1]). Man kann demnach wohl denken, daß dieser Kaiser nicht abgeneigt war, das Blut der Christen zur Ehre seiner Götter zu vergießen; er war nach seiner Gemüthsart zu harten und heftigen Maßregeln leicht gestimmt. Doch unternahm er in den ersten Jahren seiner Regierung keine Verfolgung gegen die Christen. Auch noch durch eine Handlung im dritten Jahre derselben zeigte er, daß er die christliche Kirche als gesetzmäßig bestehende Corporation anerkenne; denn als unter den Christen zu Antiochia ein Streit darüber entstanden war, wer dort Bischof seyn solle, und die Gemeinde sich an den Kaiser selbst gewandt und darauf angetragen hatte, daß der Bischof Paulus aus Samosata, der schon früher wegen seiner Lehrmeinungen entsetzt worden, aber bisher in der nun durch Aurelian besiegten Königin Zenobia eine Stütze gefunden, sein Amt endlich niederzulegen genöthigt werde: entschied er, daß der Bischof seyn solle, welchen der Bischof seiner Residenz Rom anerkennen werde. Erst als er im Jahre 275 mit Kriegesunternehmungen in Thracien beschäftigt war, entschloß er sich, vielleicht um den Göttern, welche ihn, nach seiner Meinung, bisher so sehr begünstigt, seine Dankbarkeit zu beweisen und ihre fernere Gunst zu gewinnen, alle Bedenklichkeiten fahren zu lassen, und zur Verfolgung gegen die Christen zu schreiten; aber er wurde in einer Verschwörung ermordet, ehe er seinen Plan ausführen konnte [2]).

1) Flav. Vopisc. c. 20.

2) Eusebius sagt in seiner Kirchengeschichte: Aurelian sey

Ueber vierzig Jahre blieb die christliche Kirche in diesem Zustande des Friedens und der Ruhe. Die Zahl der Christen vermehrte sich unterdessen unter allen Ständen; aber freilich kamen mit der Menge derer, welche, in einer Zeit, wo es keinen Kampf kostete Christ zu seyn und zu bleiben, zum Christenthume übertraten, auch viele Unächte, welche heidnische Laster in die christliche Kirche mitbrachten. Die äußerliche Gestalt der christlichen Kirche veränderte sich durch den größern Wohlstand, an die Stelle der einfachen Versammlungsplätze traten in den großen Städten prächtige Kirchen. Der Kaiser Diocletian, der vom Jahr 284 an, zuerst allein, dann bald seit dem Jahr 286 mit Maximianus Herkulius regierte, zeigte sich, wenigstens dem äußerlichen Anscheine nach, den Christen nicht anders als günstig, denn die Erzählungen von den Verfolgungen in den früheren Regierungsjahren dieses Kaisers sind mit zuverlässigen geschichtlichen Urkunden in Streit und durchaus nicht glaubwürdig. In dem kaiserlichen Hofdienste hatten Christen bedeutende Aemter, es befanden sich Solche unter den kaiserlichen Eunuchen und Kammerherren (cubiculariis), woraus freilich noch nicht auf eine vorzügliche Neigung des Kaisers für die Christen geschlossen werden kann, denn schon frühzeitig befanden sich ja Christen

gestorben, als er im Briff gewesen, ein Edikt gegen die Christen zu unterzeichnen. In dem Buche de mortibus persequutorum heißt es: das Edikt sey schon erlassen worden, habe aber noch nicht bis zum Tode des Kaisers zu den entfernteren Provinzen gelangen können. Auch Andere lassen schon eine Verfolgung beginnen. Am wahrscheinlichsten ist es aber immer, daß der Bericht des Eusebius, der das Wenigste sagt, die Wahrheit enthält, und daß das Uebrige durch Uebertreibung hinzugesetzt worden.

unter den Caesarianis, und wenn zuerſt nur Einer derſelben Chriſt war, ſo konnte dieſer leicht dazu würken, gleichwie jener Lucius, der ſich das Vertrauen ſeines Kaiſers erwarb, und von ihm zum Praepositus cubiculariorum gemacht wurde, das Chriſtenthum am Hofe weiter auszubreiten [1]). Solche Chriſten in ſeiner nahen Umgebung konnten auch viel würken, um den Kaiſer ſelbſt günſtig gegen ihre Glaubensgenoſſen zu ſtimmen.

Den römiſchen Staatsmännern lag immer der Ge-

1) Der Biſchof Theonas von Alexandria, der dieſem Lucius manchen weiſen Rath für ſeine Amtsverwaltung ertheilt hat, fordert ihn auf, ſich nicht deſſen zu überheben und zu rühmen, daß durch ihn Viele in dem Palaſte des Fürſten zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht worden, ſondern vielmehr Gott zu danken, daß er ihn zum Werkzeuge für eine gute Sache gebraucht. Mit Gewißheit läßt es ſich nicht behaupten, daß dieſer Kaiſer Diocletian ſey. Auf alle Fälle erhellt es, daß der Kaiſer, an deſſen Hof er ſich befand, noch kein Chriſt war; es erhellt nicht einmal, daß er eine vorherrſchende Neigung zum Chriſtenthum hatte, ſondern nur, daß man hoffte, ihn durch den Einfluß des Oberkammerherrn für das Chriſtenthum zu gewinnen. Es mußte den chriſtlichen Hofleuten noch beſondere Vorſicht empfohlen werden, um den heidniſchen Kaiſer nicht abzuſtoßen. Wenn ein Chriſt zum Bibliothekar ernannt werde, ſollte er ſich hüten, Verachtung gegen die weltlichen Wiſſenſchaften und die alten Autoren zu zeigen; er ſolle die alten Dichter, Philoſophen, Redner, Geſchichtſchreiber Alle in ihren Vorzügen von ihrem Standpunkte anerkennen; nur zuweilen ſolle er eine Gelegenheit benutzen, um die heilige Schrift zu preiſen, um Chriſti zu erwähnen, erſt nach und nach, daß er allein wahrer Gott ſey, zu erörtern. Insurgere poterit Christi mentio, explicabitur paullatim ejus sola divinitas. Omnia haec cum Christi adjutorio provenire possent. Galland bibl. patr. T. IV.

danke sehr nahe, daß die alte, politische Herrlichkeit des römischen Reichs mit der alten Staatsreligion genau zusammenhänge, und daß jene sich nicht wieder herstellen lasse ohne diese. Da nun Diocletian den alten Glanz des römischen Reichs wieder herstellen wollte, so konnte es ihm dazu nothwendig erscheinen, auch die alte, immer mehr sinkende Religion wieder zu heben, die sich immer mehr ausbreitende, endlich die Alleinherrschaft zu erlangen drohende, unrömische Religion zu vertilgen. In einer spätern Inschrift, worin der Kaiser der Unterdrückung des Christenthums sich rühmt, wird den Christen der Vorwurf gemacht, daß sie den Staat zu Grunde richteten [1]). In dem Edikte, durch welches nachher der Urheber der Verfolgung, Galerius, sie aufhob, erklärte er selbst: es sey die Absicht der Kaiser gewesen, alles nach den alten Gesetzen und der römischen Staatsverfassung zu verbessern [2]). Richtige Ideen von allgemeinen Menschenrechten, von den Grenzen der Staatsgewalt in Dingen des Gewissens, und richtigere Ansichten von dem Wesen der Religion konnten es nicht seyn, welche den Kaiser von einer Verfolgung gegen die Christen, wenn er jene Ueberzeugung hatte, zurückhielten. Das beweisen die Grundsätze, welche er im Jahre 296 in einem Gesetze gegen die manichäische Sekte, die ihm freilich wegen ihres Ursprungs von den feindlichen Persern her besonders verhaßt seyn konnte, ausspricht [3]): „Die unsterblichen Götter haben

1) Christiani, qui rem publicam evertebant.

2) Nos quidem volueramus juxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere.

3) Dieses schon dem Hilarius, dem Verfasser der Commentare über die pauliniſchen Briefe, bekannte Edikt trägt alle

durch ihre Vorſehung wohlgeordnet und feſtgeſtellt, was wahr und gut iſt. Viele gute und weiſe Männer ſtimmen darin überein, dies unverändert feſt zu halten. Man darf ſich ſolchen nicht entgegenſtellen, keine neue Religion ſollte es wagen, die alte zu tadeln, denn es iſt das größte Verbrechen, das umzuſtoßen, was einmal von den Vätern feſtgeſetzt, und was im Staate herrſchend iſt" [1]). Mußten dieſe hier ausgeſprochenen Grundſätze den Diocletian nicht auch zu einem Feinde und Verfolger des Chriſtenthums machen?

Aber ſolche Gründe, welche, nach dem Berichte des Buchs de mortibus persecutorum, der Kaiſer Diocletian nachher ſeinem Schwiegerſohn Galerius, bei der gleich zu erwähnenden Zuſammenkunft zu Nikomedien entgegenhielt, mögen ihn, nebſt den perſönlichen Einflüſſen in ſeiner nächſten Umgebung, von einer Verfolgung gegen die Chriſten zurückgehalten haben: daß die Chriſten nun einmal ſeit längerer Zeit eine geſetzmäßig beſtehende Religionsgeſellſchaft geworden, daß ſie ſo weit verbreitet, daß man ſo viel Blut würde vergießen müſſen, ſo leicht die öffentliche Ruhe würde ſtören können, und alles frühere Blutvergießen habe doch eher die Verbreitung des Chriſtenthums befördern, als ſie un-

innere Merkmale der Aechtheit, und es läßt ſich weder bei einem Heiden, noch bei einem Chriſten ein Grund, ein ſolches Edikt zu erdichten, denken. Die durch daſſelbe vorausgeſetzte Verbreitung ſchon zu dieſer Zeit in Afrika iſt keineswegs etwas Unmögliches.

1) Neque reprehendi a nova vetus religio deberet. Maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis tractata et definita sunt, statum et cursum tenent et possident.

unterdrücken können. Obgleich Diocletian die altrömische Religion wieder zu heben wünschte, würde er doch wohl nie über jene Bedenklichkeiten hinweggekommen seyn, wenn nicht ein mächtiger Einfluß ihn fortgerissen hätte.

Die Heiden mußten den Zeitpunkt der Unterdrückung ihrer alten Heiligthümer, der Herrschaft des ihnen verhaßten Christenthums schon immer näher drohen sehen, sie mußten alle ihre Kräfte aufbieten, um dieser letzten Entscheidung noch zuvorzukommen. Dieser letzte Kampf des Heidenthums mit dem Christenthume mußte, nach der Natur der Sache, der heftigste und leidenschaftlichste werden. Die heidnische Parthei, zu der Staatsmänner, Priester, Männer, welche Philosophen seyn wollten, wie ein Hierokles [1]), gehörten, bedurfte nur eines mächtigen Organs, um ihre Absichten durchzusetzen. Ein solches fand sie in dem Schwiegersohn des Diocletianus, dem Cäsar Cajus Galerius Maximianus. Dieser Fürst hatte sich von niedrigem Stande durch seine Kriegertalente emporgehoben, er war im blinden heidnischen Aberglauben erzogen und demselben ergeben, er hielt auch viel auf Opfer und Haruspicien. Wenn er nun im Kriege solche anstellen ließ, und christliche Officiere zugegen waren, pflegten diese in der Ueberzeugung, daß die Heiden in ihren Götzen böse Geister, welche die Menschen von Gott abzuführen suchten, verehrten, sich mit dem Kreuz zu bezeichnen, um durch die vermeinte, übernatürliche Kraft dieses Zeichens des Sieges Christi über das ganze Reich des Bösen die Einwürkung der bösen Geister abzuwehren. Die heidnischen Priester

1) Nicht der Verfasser des Commentars über das goldene Gedicht.

gingen in dieſe Vorſtellung der Chriſten ein, obgleich von einem andern Geſichtspunkte her; ſie ſagten nämlich: die Götter ſind bei dem Opfer nicht mehr gegenwärtig, nicht weil das Kreuzeszeichen ihnen furchtbar, ſondern weil dies feindſelige, unheilige Zeichen ihnen verhaßt iſt, mochten ſie nun ſelbſt glauben, was ſie ſagten, oder dies Vorgeben nur als Mittel gebrauchen, um fehlgeſchlagene Wahrſagerei zu entſchuldigen, und den Kaiſer gegen die Chriſten zu erbittern. Durch dieſe — hieß es — werde der glückliche Fortgang aller heidniſchen Sacra gehindert [1]).

Es waren bisher viele Chriſten in hohen und niedern Militairwürden, und ſie waren nicht genöthigt worden, etwas wider ihr Gewiſſen zu thun. Dies erhellt, außer aus dem, was Euſebius berichtet, auch aus einem einzelnen merkwürdigen Beiſpiele, das, wie wir nach der Angabe des Conſuls in dem von Augenzeugen aufgeſetzten Berichte mit Sicherheit beſtimmen können, im J. 295 ſich ereignet hatte, eines von jenen Beiſpielen der Abneigung einer Parthei der Chriſten gegen den Soldatendienſt, als einem an und für ſich mit ihrer Religion unvereinbaren; welcherlei Beiſpiele, obgleich durch viele Andre vom Gegentheil entkräftet, freilich auch von den Feinden des Chriſtenthums gebraucht werden konnten, um jene laufende Beſchuldigung, daß das Chriſtenthum nicht für die Staaten tauge, zu unterſtützen. Zu Seveſta in Numidien wird ein Jüngling, Maximilian, als dienſtpflichtig vor den Proconſul geführt; er erklärt, wie er hereintritt und gemeſſen werden ſoll, ob er das zum Soldatendienſt erforderliche Maaß

1) De mortib. persecutor. c. 10. vergl. mit Lactant. Institut. IV. c. 27. Constantin. bei Euseb. vit. Const. L. II. c. 50.

habe, gleich von Anfang an: „Ich kann kein Soldat ſeyn, ich kann nichts Böſes thun, ich bin ein Chriſt.“ Der Proconſul nimmt auf ſeine Vorſtellungen gar keine Rückſicht, ſondern gebietet ganz kalt, daß er gemeſſen werde; und da er das rechte Maaß hat, ſpricht der Proconſul zu ihm: „Laß dir die Inſignien des Militairdienſtes um den Hals hängen und werde Soldat,“ ohne daß er auf ſein Bekenntniß des Chriſtenthums weiter Rückſicht nahm. Der Jüngling ſpricht: „Ich nehme kein ſolches Zeichen an, ich trage ſchon das Zeichen Chriſti, meines Gottes.“ Der Proconſul, ein Heide, ſarkaſtiſch drohend: „Ich werde dich gleich zu deinem Chriſtus ſchicken.“ Der Jüngling: „Möchtet ihr das thun, das wäre mir die rechte Ehre.“ Ohne ſich weiter einzulaſſen, gebietet der Proconſul, daß man ihm das bleierne Soldatenzeichen um den Hals hänge. Der Jüngling ſträubt ſich dagegen, und ſpricht nun freilich in ſeinem jugendlichen Glaubensfeuer, der rechten Demuth und Beſonnenheit ermangelnd: „Ich nehme das Zeichen des Weltdienſtes nicht an, und wenn es mir umgehängt wird, zerbreche ich es, weil es nichts gelten kann. Ich kann dies Blei nicht um den Hals tragen, nachdem ich einmal das heilbringende Zeichen meines Herrn Jeſu Chriſti, von dem ihr nichts wiſſ't, der für unſer Heil gelitten hat, angenommen habe.“ Der Proconſul, obgleich kalter, heidniſcher Staatsmann, zeigt doch Menſchenliebe, indem er dem Jüngling wohlwollend zuredet; er ſelbſt ſucht ihm vorzuſtellen, daß er ohne Schaden ſeines Chriſtenthums Soldat ſeyn könne, daß ja doch in der Leibwache aller vier Kaiſer, des Diocletian, des Maximianus Herkulius, des Conſtantius Chlorus und des Galerius, ſich Chri-

sten befänden, welche ohne Bedenken den Kriegsdienst verrichteten. Da aber der ein und zwanzigjährige Jüngling seine eigene Ueberzeugung dem Beispiele Anderer nicht unterordnen will, wird er zum Tode verurtheilt; doch wird in dem Todesurtheil von seinem Christenthum nichts erwähnt, nur sein Ungehorsam gegen die Militairverpflichtung als Grund angeführt [1]). Hier also ein deutlicher Beweis, daß auch die Soldaten ihr Christenthum noch unverholen bekennen konnten, und daß, wenn sie ihre übrigen Dienstpflichten nur erfüllten, ihnen nicht zugemuthet wurde, heidnische Ceremonieen mitzumachen.

Aber wenige Jahre nach diesem Ereignisse wurde es schon anders. Religiöse und politische Gründe bestimmten den Galerius, aus dem Heere zuerst Diejenigen zu entfernen, welche nicht opfern wollten. Er konnte leicht einen Befehl an das Heer auswürken, daß alle Soldaten an den Opfern Theil nehmen sollten. Vielleicht wurde die Feier des funfzehnten Jahres, die Ernennung des Augustus Maximianus Herkulius zum Cäsar, dies natalis Caesaris im Jahr 298, dazu ausersehen, einen solchen Befehl im Heere zu erlassen; denn dieser Zeitpunkt war auch dazu besonders angemessen, da zur Feier des Festes Opfer und Opfermahlzeiten gehalten wurden, an denen nun alle Soldaten Theil nehmen sollten. Viele gaben, wie Eusebius Lib. VIII. c. 4. erzählt, ihre Militairwürden hin, Hohe und Niedere verließen den Kriegsdienst, um ihrem Glauben treu zu bleiben. Nur Wenige wurden zum Tode verurtheilt, vermuthlich nur, wenn noch mehr besondere Umstände hin-

1) Eo quod indevoto animo sacramentum militiae recusaverit, gladio animadverti placuit.

zukamen, ſo daß man wenigſtens eine ſcheinbare Veranlaſſung finden konnte, ſie nicht bloß als Chriſten aus dem Dienſte zu entlaſſen, ſondern ſie auch als Majeſtätsverbrecher zu ſtrafen. Leicht konnte man bei Solchen, welche in dem frommen Unwillen über die ihnen gethane Zumuthung ihre Worte und Handlungsweiſe nicht zu mäßigen wußten, ſolche Veranlaſſungen finden, ſie nach den Militairgeſetzen als ſtrafbare Aufrührer darzuſtellen. Ein ſolches Beiſpiel giebt uns der Centurio Marcellus zu Tingis in Afrika (jetzt Tanger). . . . . .

Als jenes Feſt zu Ehren des Kaiſers von der Legion auf heidniſche Weiſe mit Opfern und Schmauſereien begangen wurde, ſtand von der Soldatentafel der Centurio Marcellus auf, und erklärte, indem er den Centurionsſtab, Gürtel und Waffen hinwarf: „Von dieſem Augenblicke an höre ich auf, als Soldat euren Imperatoren zu dienen. Ich verachte es, eure hölzernen und ſteinernen Götter, welche taube und ſtumme Götzen ſind, anzubeten. Wenn das der Soldatenſtand mit ſich bringt, daß man den Göttern und den Kaiſern opfern ſolle, ſo werfe ich Stab und Gürtel hin, ſo entſage ich den Fahnen, und ich bin kein Soldat mehr.“ Es wurde nun alles zuſammengenommen, daß Marcellus die Militairinſignieen öffentlich weggeworfen, und daß er gegen die Götter und gegen den Kaiſer vor dem ganzen Volke vieles Läſterliche geſprochen, und er wurde zum Tode verurtheilt.

Das waren die erſten Vorzeichen der Verfolgung. Diocletian konnte mehrere Jahre hindurch nicht dazu bewogen werden, mehr als dies zu thun. Da aber Galerius mit ſeinem alten, kranken Schwiegervater, der ſchon mit dem

Plane umging, die Regierung bald niederzulegen, im Winter des Jahres 303 zu Nikomedien in Bithynien zuſammenkam, wandte er, unterſtützt von manchen eifrigen Heiden unter den angeſehenen Staatsbeamten, alle ſeine Beredſamkeit an, um eine Verfolgung gegen die Chriſten überhaupt zu veranlaſſen. Diocletian gab endlich nach, und ein Hauptfeſt der Heiden, die Permiralia am drei und zwanzigſten Februar, wurde zum Anfangspunkt auserſehen. Mit dem erſten Tageslicht wurde in die prächtige Kirche dieſer Stadt eingebrochen, die darin vorgefundenen Exemplare der Bibel wurden verbrannt, die ganze Kirche wurde der Plünderung preis gegeben und darauf zerſtört. Am folgenden Tage wurde ein Edikt des Inhaltes angeſchlagen: „Die gottesdienſtlichen Verſammlungen der Chriſten ſollten verboten ſeyn, die chriſtlichen Kirchen ſollten niedergeriſſen, alle Handſchriften der Bibel verbrannt werden, diejenigen, welche Ehrenſtellen und Würden beſäßen, ſollten dieſelben verlieren, wenn ſie nicht verleugnen wollten, gegen alle Chriſten, von welchem Stande ſie auch ſeyen, ſollte bei gerichtlichen Unterſuchungen die Folter angewandt werden können, die Chriſten von niedrigerem Privatſtande ſollten des Genuſſes ihrer Rechte als Bürger und als freie Männer beraubt ſeyn, die chriſtlichen Sklaven ſollten, ſo lange ſie Chriſten blieben, nie frei gelaſſen werden können.“ In wie weit die Chriſten von niedrigerem Stande den Genuß ihrer Rechte als Freigeborne verlieren ſollten, war hier wohl nicht genau beſtimmt, ſondern hier der Anwendung auf einzelne Fälle freier Spielraum gelaſſen. Es iſt aus dem Edikt, durch welches nachher der Kaiſer Conſtantinus alle Folgen jener Verfolgung im Orient aufhob, gewiß, daß

zuweilen freigeborne Chriſten zu Sklaven gemacht, und zu den niedrigſten, ſchimpflichſten, ihnen nach ihrer früheren Lebensweiſe ungewohnteſten Sklavenarbeiten verurtheilt wurden. S. Euseb. vit. Constant. L. II. c. 32. u. d. f. [1]).

Ein Chriſt von anſehnlichem Stande ließ ſich von einem nicht wohl überlegten Eifer fortreißen, die durch das Evangelium vorgeſchriebene Achtung vor der Obrigkeit zu verletzen; er riß das Edikt öffentlich ab und zerriß es, indem er ſpöttiſch ſagte: „Da ſeyen wieder Siege über die

1) Man muß, um den Inhalt des Edikts ſo viel als möglich kennen zu lernen, die beiden unvollſtändigen und ungenauen Angaben bei Euſeb. hist. eccl. L. VIII. c. 2., und in dem Buche de mortib., ſo wie auch die Ueberſetzung des Ruſinus vergleichen. Das Verbot der gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte wird zwar an keiner dieſer Stellen namentlich ausgeſprochen, aber es wird dies, der Natur der Sache nach, ſchon ſtillſchweigend durch dies Edikt vorausgeſetzt; es erhellt aber auch aus den glaubwürdigen, officiellen Urkunden von dieſer erſten Zeit der Verfolgung im proconſulariſchen Afrika, daß würklich ein ſolches Verbot ausdrücklich erlaſſen war. Am dunkelſten ſind die Worte des Euſebius, über deren Erklärung viel geſtritten worden: τους εν οικετιαις ει επι επιμενοιεν τη του χριστιανισμου προθεσει, ελευθερίας στερισκεσθαι. Unter den εν οικετιαις kann nach dem Sprachgebrauche ſicher nichts anders verſtanden werden, als Menſchen aus der dienenden Klaſſe, Sklaven. Man muß alſo, um einen Sinn in die Worte hinein zu bringen, bei dem Worte ελευθερία eine andere Auslegung als die ſich zuerſt darbietende verſuchen. Man könnte „der Freiheit beraubt werden" hier verſtehen „in Feſſeln gelegt und eingekerkert werden;" vergl. oben das Edikt des Valerianus gegen die Caesarianos. Aber am ſicherſten folgt man doch dem Ruſinus, der das Original des Edikts geſehen haben konnte: „Si quis servorum permansisset Christianus, libertatem consequi non posset." Die Ueberſetzung des Euſebius wäre freilich dann ſehr mangelhaft.

Gothen und Sarmaten angeschlagen, der Kaiser behandle die Christen, seine eigenen Unterthanen, nicht anders, als wie wenn es die besiegten Gothen und Sarmaten wären.“ Willkommner war dieser Grund, ihn nicht als Christen, sondern als Beleidiger der kaiserlichen Majestät zum Tode zu verurtheilen.

Dies Edikt mußte desto schrecklicheren Eindruck machen, da es in vielen Provinzen gerade in der Nähe des Osterfestes, in manchen Gegenden gerade am Osterfeste selbst bekannt gemacht wurde [1]). Wenn man, durch Verbrennung aller Handschriften der Bibel, das Christenthum für immer mit seiner Quelle vernichten wollte, so war dies allerdings ein Mittel, das mehr würken konnte, als die Vertilgung

1) Eusebius und Rufinus setzen die Bekanntmachung in den Monat März, was recht gut paßt zu dem Datum der ersten Bekanntmachung in der damaligen kaiserlichen Residenz. In Aegypten, was auch gut zusammenstimmt, nach koptischen Erzählungen, am ersten Pharmuthi, d. i. nach Idelers Tabelle den 27. März, s. Zoëga Catalog. codd. Copt., Romae 1810. Fol. 25., oder die von Georgi herausgegebenen Fragmente der koptischen Acta Martyrum, Romae 1793. Praefat. 109., wo Georgi eine unnöthige Verbesserung vorschlägt, und an andern Stellen. Wenn übrigens diese koptischen, viel Fabelhaftes enthaltenden Erzählungen die Verfolgung gleich auf die Besiegung der Perser folgen lassen, als Diocletians Ausdruck des Danks an die Götter für den erhaltenen Sieg; so ist dies ein Anachronismus, wenn nicht die erste Verfolgung unter den Soldaten mit dieser zweiten verwechselt worden. Was dieselben vielfach erzählen von der Ursache der Verfolgung, daß ein christlicher Metropolit den ihm zur Verwahrung übergebenen Sohn des persischen Königs Sapores freigelassen, läßt sich auch schwerlich irgendwie mit der uns bekannten Geschichte zusammenreimen.

der lebendigen Glaubenszeugen unter den Menſchen, deren Beiſpiel nur deſto mehrere Nachfolger erweckte. Gelang es hingegen, alle Exemplare der Bibel zu vernichten, ſo hatte man dadurch die Quelle ſelbſt unterdrückt, aus der das wahre Chriſtenthum und das Leben der Kirche unverſiegbar immer von Neuem wieder hervorging. Mochte man noch ſo viele Verkündiger des Evangeliums, Biſchöfe und Geiſtliche hinrichten, ſo half es doch nichts, ſo lange den Chriſten dieſes Buch blieb, das immer neue Lehrer bilden konnte. Zwar war die Ueberlieferung des Chriſtenthums nicht an und für ſich nothwendig an einen Buchſtaben der Schrift gebunden. Eingeſchrieben nicht den Tafeln von Stein, ſondern den lebendigen Tafeln des Herzens, konnte die göttliche Lehre, einmal in den Gemüthern vorhanden, durch ihre eigene göttliche Kraft ſich erhalten und fortpflanzen. Aber wie die menſchliche Natur jetzt iſt, würde nach dem Zeugniſſe der Geſchichte das Chriſtenthum ohne die Quelle der Schrift, aus der es ſtets wieder in ſeiner Reinheit hergeſtellt werden konnte, durch Verfälſchung und Verderbniß bald unterdrückt und unkenntlich geworden ſeyn. Nach menſchlicher Berechnung war alſo in der That das Mittel gut gewählt; wenn nur menſchliche Willkür der göttlichen Allmacht, welche den Schatz des göttlichen Worts als das höchſte Gut der Menſchheit erhalten wollte, hätte trotzen und ihre fein erſonnenen Pläne hätte durchſetzen können! Aber wie ließ es ſich auch nach gewöhnlicher, menſchlicher Berechnung für thunlich halten, daß durch menſchliche Gewalt, die nicht allein in den Kirchen niedergelegten, ſondern auch in ſo vielen Privathäuſern vorhandenen Exemplare der Schrift alle ſollten aufgefunden und vernichtet werden kön-

nen. Gleich bleibt sich hier stets die verblendete Politik des Reichs der Lüge, indem sie meint, daß ihren Nachforschungen nichts entgehen, daß sie durch Feuer und Schwerdt vernichten könne, was durch eine höhere Macht geschützt wird. Der blinde Eifer für die Erhaltung der alten Religion ging bei Manchen so weit, daß sie mit den heiligen Schriften der Christen gern auch manche der herrlichsten Denkmäler ihrer eigenen alten Literatur verbrannt gesehen hätten, in welchen Zeugnisse gegen den Aberglauben der Volksreligion vorkamen, die von den Christen bei der Bekämpfung des Heidenthums häufig benutzt wurden; gern hätten sie einen ganzen index librorum prohibitorum und expurgandorum entwerfen lassen [1]). Es läßt sich leicht denken, daß, wo sich Leute von solcher Sinnesart, oder Solche, welche, um sich die kaiserliche Gnade zu erwerben, lieber zu viel, als zu wenig thaten, unter den Statthaltern und Provinzial-Behörden befanden, schon durch die Vollziehung jenes ersteren Ediktes, welches Auslieferung der heiligen Schriften und Einstellung der Gemeindeversammlungen gebot, mancherlei Gewaltthaten und Grausamkeiten gegen die Christen veranlaßt werden konnten, zumal, da durch dasselbe

1) Arnobius, der gerade in dieser Zeit schrieb, sagt L. III. c. 4.: Nicht Wenige verabscheueten Cicero's Werk, de natura deorum, und könnten sich nicht überwinden, ein Buch zu lesen, das ihre alten Vorurtheile widerlege, Andere sagten voll Unwillen, es müsse ein Senatusconsult erlassen werden, daß diejenigen Schriften vertilgt würden, durch welche das Christenthum bestätigt, und das Ansehn des Alterthums unterdrückt werde. Aboleantur ut haec scripta, quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas.

Edikt Christen von allen Ständen der Folter bei gerichtlichen Untersuchungen preis gegeben waren.

Aber manche Beamte, welche von diesem Fanatismus und diesem Geiste niedriger, alle höhere Rücksichten aufopfernder Schmeichelei frei waren, welche mehr menschliches Gefühl hatten, suchten diese Maßregeln so viel als nur möglich zu mildern, und verfuhren dabei so lau, als sie nur ohne offenbare Verletzung des kaiserlichen Edikts verfahren konnten. Sie ließen sich gern durch die Christen täuschen, oder gaben ihnen selbst Mittel an die Hand, wie sie nur zum Schein die Forderung des Edikts erfüllen könnten. Der Bischof Mensurius von Carthago gebrauchte die Vorsicht, alle Handschriften der Bibel aus den Kirchen zu Carthago nach seinem Hause zu bringen, um sie dort zu verwahren; in den Kirchen ließ er nur Schriften der Häretiker zurück. Als die Nachsuchenden kamen, nahmen sie diese Schriften, und verlangten nichts weiter. Es waren ja auch Religionsschriften der Christen, — und in dem Edikt war nicht gesagt, welche heilige Schriften, und von welcher Parthei unter den Christen. Aber einige Senatoren zu Carthago entdeckten dem Proconsul Annulinus die Täuschung, und forderten ihn auf, in dem Hause des Bischofs nachsuchen zu lassen, da werde er alles finden. Der Proconsul aber, der also gern getäuscht seyn wollte, ging nicht darauf ein [1]). Da ein numidischer Bischof Secundus sich weigerte, die heiligen Schriften auszuliefern, sagten die Nachsuchenden zu ihm, ob er ihnen denn nicht einige sonst nicht brauchbare Stücke, oder sonst etwas ge-

1) Augustin. breviçul. collat. c. Donatist. Lib. III. c. 13. Optat. Milev. ed. du Pin p. 174.

lieferſt du die heiligen Schriften nicht
du keine!" Man ſieht wohl, er wo
ſagen in den Mund legen [3]).

Was das Verfahren der Chriſte
Zeitpunkte betrifft, ſo finden wir hie
ſich in ſolchen Fällen nach den ver
und Gebrechen der menſchlichen Natu
gen pflegen: die Einen ließen ſich
Martern und Tod ſchrecken, und liefe
der Bibel, die ſie beſaßen, aus, wie
dem öffentlichen Markt verbrannte.
dem Namen der traditores von der K
geſchloſſen; Andere — wovon wir be
lichen Afrika, wo eine gewiſſe ſchwärm
heimiſch war, Beiſpiele finden, — er
einem blinden Eifer, in welchen ſich
einmiſchte, dem Tode preis gebend, un
Chriſten, ſie hätten allerdings Exempla

ten, aber auf keinen Fall würden sie dieselben ausliefern, oder sie wiesen auch die ihnen von menschlich fühlenden Statthaltern dargebotenen Auskunftsmittel mit Verachtung von sich zurück, wobei jedoch die zarte Gewissenhaftigkeit derjenigen hoch zu achten ist, welche nicht aus Schwärmerei, um durchaus Märtyrer zu werden, solches thaten, sondern weil sie es für etwas Unchristliches hielten, auf diese Art zu täuschen, oder weil es ihnen schon als eine stillschweigende Verleugnung erschien, wenn sie den Heiden solche Schriften auslieferten, welche wenigstens von diesen für die heiligen Schriften der Christen gehalten wurden. Andere hielten es für ihre Pflicht, mit Taubeneinfalt dem Glauben treu zu bleiben, und mit christlicher Klugheit sich in die Zeit zu schicken. Sie wandten alle mit dem Bekenntniß des Christenthums nicht streitende Vorsichtsmittel an, um ihr Leben und zugleich die Exemplare der Bibel aus der Gefahr zu retten, und den Argwohn der Heiden abzuwenden, sie suchten die Hitze ihrer Brüder deshalb zu mäßigen. Leicht konnten diese von jenen als Solche, bei denen Menschenfurcht und menschliche Rücksichten zu viel vermochten, als feige Verräther des Glaubens verdammt werden —, die Ursache späterer, zerrüttender Streitigkeiten in der nordafrikanischen Kirche. Gewiß brachte aber die Besonnenheit der Letzteren der Kirche den wesentlichen Nutzen, daß viele Exemplare der Bibel, die sonst ein Raub der Flammen würden geworden seyn, der fanatischen Wuth entzogen wurden.

Wir wollen nun, wie bisher, einige einzelne Züge aus glaubwürdigen Erzählungen von christlicher Glaubenskraft und christlichem Heldenmuth betrachten. In einer

numidischen Landstadt war eine Schaar von Christen — unter ihnen ein Knabe von noch ganz zartem Alter — in dem Hause eines Kirchenvorlesers, wo sie sich unter der Leitung eines Presbyters zur Erbauung aus der Schrift, und zur Feier der Communion versammelt hatten, ergriffen worden. Sie wurden nach Carthago zu dem Tribunal des Proconsuls abgeführt, während sie unterweges Loblieder zur Ehre Gottes sangen. Gegen Mehrere derselben wurde die Folter angewandt, um ein Geständniß von Allen zu erpressen. Mitten unter den Martern rief Einer derselben aus: „Ihr sündigt, ihr Unglückliche, ihr zerfleischt Unschuldige, wir sind keine Mörder, wir haben Keinen betrogen, Gott erbarme dich. Ich danke dir Gott, gieb Kraft für deinen Namen zu leiden. Befreie deine Knechte aus der Gefangenschaft dieser Welt, ich danke dir, und vermag dir nicht zu danken. — Zur Herrlichkeit. Ich danke dem Gott des Reiches. Es erscheint das ewige Reich, das unvergängliche Reich. Herr Christus, wir sind Christen, wir dienen dir, du bist unsre Hoffnung!“ Als der Proconsul zu ihm, da er so betete, sagte: „Du hättest das kaiserliche Gesetz beobachten sollen,“ antwortete er mit kraftvollem Muthe, obgleich bei schwachem, mattem Leibe: „Ich achte nur das Gesetz Gottes, das ich gelernt habe. Für dies Gesetz will ich sterben, in diesem Gesetze werde ich vollendet, es giebt kein anderes.“ Ein Anderer betete unter den Martern: „Hilf o Christus, ich bitte dich, habe Erbarmen, erhalte meine Seele, bewahre meinen Geist, daß ich nicht zu Schanden werde. O gieb mir Kraft zu leiden!“ Zu dem Kirchenvorleser, in dessen Hause die Versammlungen gehalten worden, sagte der Proconsul: „Du hättest sie nicht auf-

nehmen sollen." Er antwortete unter den Martern: „Ich konnte nicht anders, als meine Brüder aufnehmen." Der Proconsul: „Aber der kaiserliche Befehl mußte dir doch mehr seyn." Der Vorleser: „Gott ist mehr als der Kaiser." Der Proconsul: „Hast du denn heilige Schriften in deinem Hause?" Der Leidende: „Ich habe solche, aber in meinem Herzen." Es war unter den Gefangenen eine junge Christin, Victoria, deren Vater und Bruder noch Heiden waren. Der Bruder, Fortunatianus, war herbeigekommen, um sie zur Verleugnung zu bewegen, und ihr die Freiheit zu verschaffen. Da sie standhaft erklärte, sie sey eine Christin, gab der Bruder vor, sie sey ihrer Sinne nicht mächtig. Aber sie sprach: „Das ist mein Sinn, und den habe ich nie verändert." Als der Proconsul sie fragte: „Willst du mit deinem Bruder gehen?" antwortete sie: „Nein, denn ich bin eine Christin und die sind meine Brüder, welche Gottes Gebote beobachten." Den Knaben Hilarianus meinte der Proconsul durch seine Drohungen leicht schrecken zu können, aber auch in dem Kinde zeigte sich die Kraft Gottes mächtig. Er antwortete: „Thut was ihr thun wollt, ich bin ein Christ" [1]).

Auf halbem Wege konnte man bei der angefangenen Verfolgung nicht stehen bleiben. Da jene Maßregeln ihren Zweck nicht erreichten, mußte man weiter gehen. Der erste

1) Die Quelle die Acta Saturnini, Dativi et aliorum in Africa. Bei Baluz. Miscell. T. II. Ruinart, in der angeführten Sammlung von Du Pin. Diese Schrift zwar nicht mehr ganz in ihrer einfachen, ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern mit Einleitung, durchgehenden Bemerkungen und Schlußrede von einem Donatisten, aber offenbar die zum Grunde liegenden Acta proconsularia noch zu erkennen.

Schritt zum Angriffe auf die Christen war der schwerste, der zweite folgte bald nach. Dazu kamen nun noch manche besondere Umstände, welche ein nachtheiligeres Licht auf die Christen warfen, oder wenigstens benutzt werden konnten, um ein solches auf sie zu werfen. Es brach in dem kaiserlichen Palast zu Nikomedien eine Feuersbrunst aus, es war sehr natürlich, daß man der Rachsucht der Christen die Anstiftung derselben Schuld gab, und es könnte die Anklage gegründet gewesen seyn, ohne daß dies der christlichen Kirche dieser Zeit überhaupt zur Schmach gereichen würde. Unter einer so großen Zahl der Christen konnten wohl Manche seyn, welche von einer durch den Schein der Religion beschönigten Leidenschaft sich fortreißen ließen, so weit zu vergessen, weß Geistes Kinder sie als Jünger Christi seyn sollten. Indeß ist es gewiß, daß man die Beschuldigung gegen die Christen durch nichts erweisen konnte. Der leidenschaftliche Geschichtschreiber der Strafgerichte über die Verfolger sagt: daß Galerius selbst die Feuersbrunst angelegt habe, um nur die Christen anklagen zu können, was aber eine solche Auctorität noch nicht glaublich macht. Constantinus leitet das Feuer von einem Blitze ab, und sieht darin ein Strafgericht Gottes. Sicher ist nun, daß man die wahre Ursache nicht kennt, was Eusebius mit Recht gesteht; genug die Christen wurden einer Verschwörung gegen die Kaiser beschuldigt, und ohne zu unterscheiden, wen ein Verdacht treffen könne, wen nicht, verhaftete man eine Menge Christen. Grausame Foltern wurden angewandt, um ein Geständniß zu erpressen, und man konnte doch nichts erfahren. Mehrere wurden mit Feuer oder Schwerdt hingerichtet oder ersäuft. Ist es wahr, daß vier-

zehn

zehn Tage darauf eine zweite Feuersbrunst entstand, die aber früh genug unterdrückt wurde, so wird allerdings eine absichtliche Anstiftung wahrscheinlicher [1]).

Empörungen, welche bald nachher in Armenien und Syrien ausbrachen, gaben von Neuem Veranlassung, politischen Argwohn auf die Christen zu werfen; die Geistlichen sollten, als Häupter der Parthei, besonders verdächtig seyn, und unter diesem Vorwand erging dies kaiserliche Edikt: daß alle Geistliche verhaftet und in Fesseln gelegt werden sollten, so daß bald alle Gefängnisse voll Geistlichen waren. Es zeigt sich bei manchen Gelegenheiten, wie geneigt man war, politische Beschuldigungen den Christen aufzubürden, und diese wandten wohl nicht immer alle Vorsicht an, um dem Anlasse zu solchen Beschuldigungen, die man suchte, auszuweichen. Ein christlicher Jüngling aus Aegypten antwortete dem römischen Proconsul zu Cäsarea in Palästina, wo er ergriffen worden, auf die Frage: was sein Vaterland sey? Das Jerusalem, welches da liege, wo die Sonne aufgehe, die Stadt der Frommen. Der Römer, welcher vielleicht unwissend nicht einmal das irdische Jerusalem, das ihm nur unter dem römischen Namen Aelia Capitolina bekannt seyn mochte, und noch weniger das himmlische Jerusalem kannte, dachte gleich nicht anders, als daß die Christen irgendwo im Osten eine Stadt ange-

1) Lactantius de mortib. erzählt dies, kein Anderer sagt etwas davon. Aber Laktanz, der sich wahrscheinlich damals selbst zu Nikomedien aufhielt, konnte mehr Umständliches als ein Anderer von diesen Vorfällen wissen. Es ist freilich auch möglich, daß er sich durch ein damals in der Stadt verbreitetes Gerücht hatte täuschen lassen.

legt hätten, von der aus sie eine Empörung anzetteln wollten. Die Sache schien ihm sehr wichtig, er ließ viele Nachforschungen anstellen, die Folter anwenden [1]). Ein Presbyter Prokopius, aus Palästina, erklärte, da er aufgefordert wurde zu opfern, er kenne nur Einen Gott, dem man solche Opfer, wie Er sie haben wolle, darbringen müsse. Als er darauf aufgefordert wurde, den vier Regenten des römischen Reichs, den beiden Augusten und den beiden Cäsaren seine Libation darzubringen, antwortete er, wohl um anzuzeigen, daß man nur den Einen Gott als Herrn anerkennen müsse, mit dem homerischen Verse: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανία, u. s. w. Man scheint aber daraus ein politisches Verbrechen gemacht zu haben, als ob er die damalige Tetrarchie getadelt [2]).

Da nun alle Gefängnisse mit christlichen Geistlichen erfüllt waren, erschien ein neues Edikt, daß Diejenigen unter den Gefangenen, welche opferten, frei gelassen, die Uebrigen auf alle Weise zum opfern gezwungen werden sollten. Und endlich erschien das vierte schärfste Edikt, im J. 304, welches dasselbe in Beziehung auf alle Christen gebot [3]). In den Städten, wo man das Edikt mit aller Strenge vollzog, wurde durch alle Straßen ausgerufen, daß alle Männer, Weiber und Kinder in den Tempeln sich einfinden sollten. Nach gemachten Tabellen wurden Alle namentlich aufgerufen, an den Stadtthoren wurden Alle sorgfältig ausgefragt, und Solche, die man als Christen erkannte,

1) Euseb. de martyrib. Palaestinae c. 11.

2) Euseb. de martyrib. Palaest. c. 1.

3) Euseb. de martyrib. Palaest. c. 3.

gleich festgenommen. Zu Alexandria verbargen selbst Heiden die verfolgten Christen in ihren Häusern, und Manche opferten lieber ihre Güter und ihre Freiheit auf, als Diejenigen, die zu ihnen ihre Zuflucht genommen, zu verrathen [1]). Das Todesurtheil war zwar nicht ausdrücklich gegen Christen ausgesprochen, aber es läßt sich denken, daß ein Edikt, welches gebot, daß die Christen auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten, sie noch mehr, als ein unbedingt ausgesprochenes Todesurtheil gegen die Bekenner, aller Grausamkeit fanatischer oder die Kaisergunst erschmeichelnder Statthalter preis geben mußte. Es wußte doch Jeder, daß er für das, was er zuviel gegen die Christen gethan haben könnte, gewiß nicht verantwortlich seyn würde. Schon glaubten die Verfolger in ihrer Verblendung über das unterdrückte Christenthum triumphiren zu können, schon wurde in Inschriften zu den Ehrentiteln der Augusti auch die Vertilgung des christlichen Aberglaubens, die Wiederherstellung der Götterverehrung gesetzt: „amplificato per orientem et occidentem imperio Romano et nomine Christianorum deleto, qui rempublicam evertebant. Superstitione Christiana ubique deleta et cultu Deorum propagato.“ Doch während sie so triumphirten, wurden schon durch die Vorsehung die Umstände vorbereitet, von welchen eine gänzliche Veränderung in der Lage der Christen ausgehen sollte.

Einer der vier Regenten, Constantius Chlorus, der als Cäsar über Gallien, Britannien und Spanien herrschte, war von natürlich sanftem, menschenfreundlichem

1) Athanas. Hist. Arianor. ad Monachos §. 64.

Charakter, zu Verfolgungen seiner Gemüthsart nach nicht geneigt. Dabei war er offenbar, obgleich kein entschiedener Christ, doch ein Freund des Christenthums und der Christen. Sey es, daß er, wie Eusebius sagt, würklich die Richtigkeit des Heidenthums anerkannte, und aufrichtiger Monotheist war, ohne Christ zu seyn, — oder, wohl wahrscheinlicher, daß er in der Religion Eklektiker war, ähnlich wie Alexander Severus. Er erwies Denjenigen seiner Umgebung, welche sich ihrem Glauben als Christen treu erwiesen, besondere Achtung und besonderes Vertrauen, indem er zu sagen pflegte: daß, wer seinem Gott nicht treu sey, noch weniger seinem Fürsten treu seyn werde, wenn auch gerade die Anekdote des Eusebius über die Art, wie er ihre Glaubenstreue auf die Probe gestellt, nicht wahrscheinlich aussieht. Da er als Cäsar sich nicht gegen das von den Augusten erlassene Edikt geradezu ungehorsam zeigen konnte, ließ er nur zum Schein Kirchen niederreißen. In Gallien, wo er selbst gewöhnlich residirte, hatten die Christen mitten unter den Verfolgungen in den übrigen Provinzen alle Freiheit und Ruhe [1]). In Spanien mochte er nicht so viel würken können, doch war gewiß in keiner seiner Provinzen die Verfolgung von der Art, wie in andern Gegenden. Noch mehr konnte dieser den Christen günstige Kaiser würken, da Diocletian und Herkulius im J. 305 die Regierung niederlegten, und er mit dem Galerius zum Augustus erhoben wurde.

1) Das sagt de mortib. Persecutor. c. 16., und ein Brief der Donatisten an den Kaiser Constantinus, in welchem sie eben deshalb gallische Bischöfe zu Richtern verlangten. Optat. Milev. de schismate Donatistar. Lib. I. c. 22.

Dagegen trat aber freilich nun in die Reihe der Cäſaren ein Mann ein, der in Rückſicht ſeines blinden, heidniſchen Aberglaubens und ſeiner Grauſamkeit mit dem Galerius, der ihn zum Cäſar ernannte, ganz übereinſtimmte — Cajus Galerius Valerius Maximinus. Natürlich, daß in den Provinzen, welche ihm übergeben wurden, in Syrien und den angrenzenden Gegenden des römiſchen Reichs und in Aegypten die Verfolgungen heftiger erneuert werden mußten. Zu Zeiten wurde man zwar des Wüthens müde, da man doch nichts ausrichten konnte, die Vollziehung der kaiſerlichen Edikte wurde von ſelbſt ſchlaffer, die Verfolgung ſchläferte ſich ein, und die Chriſten fingen an Ruhe zu erhalten; aber wenn dann ihre Feinde bemerkten, daß ſie wieder aufathmeten, erwachte von Neuem ihre Wuth darüber, daß ſie das Chriſtenthum nicht hatten vertilgen, das Heidenthum nicht wieder zu neuem Glanz erheben können, und es begann ein neuer heftiger Sturm. So war endlich, nach vielem, ſeit dem Anfang der Regierung des Maximinus, in deſſen Staaten vergoſſenem Blute, ein Zeitpunkt der Ruhe gegen das achte Jahr der Verfolgung, das Jahr 308, eingetreten. Die zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilten Chriſten fingen an milder behandelt und mehr geſchont zu werden.

Aber auf einmal wurden die Chriſten dieſer Provinzen durch einen gewaltigen Sturm aus dieſer vorübergehenden Ruhe aufgeſchreckt. Es erſchien ein neuer, ſtrenger kaiſerlicher Befehl an alle Behörden, von den erſten bis zu den niedrigſten im bürgerlichen und im Militair-Dienſte: die verfallenen Götzentempel ſollten wieder aufgebaut werden, alle freie Männer, Weiber, alle Sklaven und ſelbſt kleine Kinder ſollten opfern und von den Opferſpeiſen eſſen.

Alle Eßwaaren auf dem Markte ſollten mit dem Waſſer oder Wein, welchen man bei den Opfern gebraucht hatte, begoſſen werden, um die Chriſten mit Gewalt in die Berührung mit Opferſpeiſen zu ſetzen. So weit ging der Fanatismus und der Despotismus! Es erfolgten neue Martern und neues Blutvergießen.

So war bis zum Anfang des Jahres 310 wieder ein Stillſtand eingetreten. Die Chriſten in den Bergwerken in Paläſtina konnten ſich zum Gottesdienſt verſammeln; aber der Statthalter der Provinz, der dies bemerkte, als er einmal dahin kam, berichtete es dem Kaiſer. Die Gefangenen wurden nun von einander getrennt und zu ſchwererer Arbeit angehalten. Neun und dreißig Bekenner, die, nachdem ſie ſchon vieles ausgeſtanden, Ruhe erhielten, wurden mit einem Male enthauptet. Es war das letzte Blut, das in dieſer Verfolgung floß, während in dem Abendlande ſchon früher Ruhe für die Chriſten eingetreten war.

Der Urheber der Verfolgung ſelbſt, der Auguſtus Galerius, war, durch eine ſchwere ſchmerzhafte Krankheit, Folge ſeiner Ausſchweifungen, erweicht, vielleicht auf den Gedanken gekommen, daß doch der Gott der Chriſten ein mächtiges Weſen ſeyn könnte, deſſen Zorn ihn geſtraft habe, den er zu verſöhnen ſuchen müſſe. Es konnte ihm doch auffallen, daß er durch alle blutige Maßregeln dem Chriſtenthum durchaus keinen Abbruch hatte thun können. So erſchien im J. 311 das merkwürdige Edikt, wodurch dieſer letzte blutige Kampf der chriſtlichen Kirche im römiſchen Reiche beendigt wurde.

Es wurde erklärt: es ſey die Abſicht der Kaiſer geweſen, die Chriſten wieder zur Religion ihrer Väter zurück

zu führen, denn indem ſie ſich von der Religion derſelben entfernt, hätten ſie ſich nach Willkür eigene Geſetze gemacht und verſchiedene Sekten geſtiftet. Der Vorwurf, der häufig den Chriſten gemacht wurde: Seht, indem ihr euch von der Einheit der alten Ueberlieferung, von der Autorität der Väter entfernt, verfallt ihr daher in lauter Willkür, eine Neuerung nach der andern, daher ſo viele verſchiedene Sekten unter euch [1]). Da nun aber doch die meiſten Chriſten in ihrer Denkart verharrt wären, und man wahrgenommen, daß ſie nun ihren Gott nicht verehren könnten, und doch auch den Göttern die ſchuldige Verehrung nicht bewieſen, ſo wollten die Kaiſer gleichfalls auf ſie ihre gewohnte Gnade ausdehnen, ſie ſollten wieder Chriſten ſeyn und ihre Verſammlungen halten dürfen, nur unter der Bedingung, daß ſie gegen die Ordnung des römiſchen Staats nichts vornähmen (ita ut ne quid contra disciplinam agant) [2]): „Sie müſſen alſo nun nach dieſer ihnen von uns erwieſenen Gnade zu ihrem Gott beten für unſer Wohl, das Wohl des Staats und ihr eigenes, daß der Staat in jeder Hinſicht wohl erhalten bleibe, und ſie ruhig in ihren Wohnſitzen leben können.“

1) Die lateiniſchen Worte: Siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas (ſolche Willkür ἰδιοθελησία) invasisset et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primi parentes eorundem constituerant; sed pro arbitrio suo atque ut hisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent, quas observarent et per diversa varios populos congregarent. Vergl. denſelben Vorwurf Clemens Alex. Strom. Lib. VII. 753.

2) Der Kaiſer hatte ſich über dieſen Punkt in einem nicht auf uns gekommenen Reſcript an die Richter wahrſcheinlich beſtimmter erklärt.

Nachdem wir die Angriffe der blos äußerlichen Gewalt auf die christliche Kirche betrachtet haben, wollen wir noch einen Blick werfen auf die schriftlichen Widersacher des Christenthums, welche, oft zur selben Zeit mit der Gewalt von außen, durch die Waffen des spottenden Witzes und des sophistisirenden Scharfsinnes, durch Scheingründe, welche den natürlichen Menschen blenden konnten, das Christenthum bekämpften.

---

2. Bekämpfung des Christenthums durch Schriften der Heiden.

Die feindseligen Urtheile der Heiden über das Christenthum waren verschieden nach der Verschiedenheit ihrer übrigen philosophischen und religiösen Denkart. Schon damals traten, von entgegengesetzten Standpunkten, die beiden Menschenarten feindselig gegen das Christenthum auf, welche das reine Evangelium zu bekämpfen nie aufgehört haben. Die Abergläubigen, denen die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit ein Stein des Anstoßes war — und die in leichtfertigem Sinn Ungläubigen, welche, unbekannt mit jedem tieferen religiösen Bedürfnisse, über alles, was aus einem solchen, sey es verstandenen oder mißverstandenen, hervorgegangen war, oder ein solches voraussetzte und befriedigen sollte, zu spotten und zu lachen gewohnt waren. Ein solcher war Lucian. Ihm erschien das Christenthum nur als Gegenstand seines spottenden Witzes, gleichwie alle auffallenden, religiösen Erscheinungen. Ohne zu prüfen und zu unterscheiden, warf er Christenthum, Aberglauben und Schwärmerei in Eine Klasse. Es ist frei-

lich das Leichteſte, eine dem Spotte antaſtbare Seite an irgend einer Erſcheinung, die gewaltig in die menſchliche Natur eingreift, aufzufinden, wenn man nur die äußere Seite der Erſcheinung, abgeſehen von ihrer inneren Seele und Bedeutung, und, ohne dieſe zu verſtehen und verſtehen zu wollen, hervorhebt. Wie ſollte auch der herrlichſte Wein nicht einen Beigeſchmack von dem unreinen Gefäße, in das er gegoſſen wird, annehmen? Wie ſollte dem Göttlichen, welches die menſchliche Natur umzubilden ſtrebt, ehe es dieſe Umbildung durchgeführt, nicht dieſe oder jene der menſchlichen Verkehrtheiten ſich beimiſchen, und durch dieſe Beimiſchung dieſe oder jene fremdartigen Auswüchſe erzeugen? Zumal da das Chriſtenthum als das neue, die menſchliche Natur mit magnetiſcher Kraft anziehende, und in Bewegung und Gährung ſetzende Lebensprincip in dieſelbe eintrat, mußte es, ehe es Alles zur rechten Harmonie umgebildet hatte, die bisherige Ruhe ſtörend, Disharmonie hervorbringen.

Wer daher mit einer kalten Nüchternheit, mit einer profanen Alltagsklugheit das Leben der Chriſten betrachtete, konnte wohl hin und wieder manchen Gegenſtand des ſpottenden Witzes finden. Die Chriſten hätten ſolchen Spott nur benutzen können, um von den Kindern der Finſterniß die Verbindung der Schlangenklugheit mit der Taubeneinfalt zu lernen. Der Spötter verhöhnt am Ende ſich ſelbſt, indem er über die Erſcheinungen einer Welt, von der er noch nicht einmal eine Ahnung hat, die ſeinem in Schlamm der Erde noch ganz vergrabenen Auge noch ganz verſchloſſen iſt, abzuurtheilen wagt.

Ein ſolcher war Lucian. Er ſuchte das Auffallende, Aeußerlichſte im Leben der Chriſten hervor, was ihm als

Gegenſtand ſeines Spottes bequem war, ohne tiefer nach zuforſchen, was die Religion der Chriſten ſey, da doch ſelbſt in dem, was er verſpottete, Manches war, was ihn auf eine höhere Gewalt in den Gemüthern der Menſchen hätte aufmerkſam machen können, wenn er für ſolche ernſtere Eindrücke empfänglich geweſen wäre. Ihre feſte Hoffnung auf ein ewiges Leben, mit welcher ſie dem Tode ruhig entgegen gingen, ihre innige Bruderliebe unter einander hätte ihn wohl etwas Höheres, das dieſe Menſchen beſeele, ahnen laſſen können; aber ſtatt deſſen erſcheint ihm Alles als Schwärmerei, weil Manche mit einem etwas ſchwärmeriſchen Enthuſiasmus ſich ſelbſt (ſ. oben) dem Tode preis gaben. Er ſpottet darüber, daß ſie der Gekreuzigte habe überreden können, einander für Brüder zu halten, ſobald ſie einmal die helleniſchen Götter verleugnet hätten; als ob es nicht gerade das Auffallende wäre, daß ein unanſehnlicher Mann in Jeruſalem, der von Allen verlaſſen, als ein Verbrecher hingerichtet worden, noch über ein Jahrhundert nach ſeinem Tode eine ſolche Würkung, die doch Lucian zu ſeiner Zeit unter allen Verfolgungen immer weiter durchdringen ſah, hervorbringen konnte. Wie verblendet mußte er ſeyn, um über eine ſolche Erſcheinung ſo wegzugehen! Aber freilich Menſchen von dieſem Standpunkte können mit Allem bald fertig werden, wie ſie mit ſich ſelbſt fertig geworden ſind. Sie können aus dem Nichts Alles erklären, mit ihrem armſeligen nil admirari können ſie ſich gegen alle höhere Eindrücke verſchließen. Wir wollen den bei allem ſeinen Witz und Scharfſinn, und ſeiner, in ſo weit nicht von dem Tieferen des innern Menſchen die Rede iſt, unleugbaren feinen Beobachtungsgabe, — doch ſehr klein

uns erſcheinenden Mann jetzt ſelbſt reden hören [1]): „Die Elenden haben ſich überredet, daß ſie ganz unſterblich ſeyn [2]) und ewig leben werden; deshalb verachten ſie auch den Tod, und Viele von ihnen gaben ſich von ſelbſt dem Tode preis. Denn ihr erſter Geſetzgeber [3]) hat ſie auch überredet, daß ſie Alle ſich wie Brüder zu einander verhalten, wenn ſie einmal übergetreten, die helleniſchen Götter verleugnet haben, und jenen ihren gekreuzigten Lehrer verehren und nach deſſen Geſetzen leben. Sie verachten nun Alles (alles Heidniſche) auf gleiche Weiſe, und halten alles Andere für profan, indem ſie ohne hinlänglich begründeten Glauben ſolche Dinge angenommen haben.“ Er kann ihnen ſonſt weiter nichts vorwerfen, als daß ſie ihre Wohlthätigkeit gegen Glaubensgenoſſen ſo leicht durch Betrüger mißbrauchen ließen, wobei wohl manches Wahre zum Grunde liegen kann (ſ. unten im dritten Abſchnitt), aber auch Uebertreibung nicht fehlt.

Die ſelbſtgerechten Stoiker, die Freunde einer kalten Ruhe, einer auf philoſophiſche Ueberzeugung gegründeten Apathie, ſie ſahen, wie wir es oben bei dem Kaiſer Mark

1) De morte Peregrini.

2) Er ſpielt auf die ſchon zu Athen, als ſie Paulus vortrug, verſpottete Auferſtehungslehre an.

3) Worunter hier nach dem Zuſammenhange Chriſtus, nicht Paulus zu verſtehen iſt, denn man ſieht ja nirgends den Lucian zwei verſchiedene Stifter des Chriſtenthums von einander unterſcheiden, und wie hätte er, zumal bei ſeiner oberflächlichen Betrachtung des Ganzen, zu einer ſolchen Unterſcheidung kommen ſollen. Auch ſcheint er ja gerade an die Aufforderungen zur Bruderliebe in den Reden Chriſti, von dem er wohl gehört haben konnte, zu denken.

Attrel bemerkten, in der Religion des Pöbels, welche eine nicht auf philoſophiſche Demonſtration gegründete, nicht durch ſolche mitzutheilende Begeiſterung gab, nichts als blinde Schwärmerei. Arian frägt in ſeinen Diatriben L. IV. c. 7.: ob man nicht durch die Einſicht der Vernunft in die Geſetze der Weltordnung die Furchtloſigkeit ſollte erhalten können, welche die Galiläer durch raſende Schwärmerei und Gewohnheit erhielten?

Die Platoniker ſtanden unter allen Philoſophiſch-Gebildeten dem Chriſtenthum am nächſten; ſie konnten in ihren religiöſen Ideen und in ihrer Pſychologie manche Anſchließungspunkte für das Chriſtenthum finden. Daher ſo manche Kirchenlehrer, welche als Heiden durch den platoniſchen religiöſen Idealismus für das Chriſtenthum, als Religion des Geiſtes, vorbereitet und empfänglich gemacht worden, und welche ihre philoſophiſche Bildung nachher zum Dienſte des Chriſtenthums gebrauchten. Aber es war auch in der menſchlichen Natur gegründet, daß Viele, in ihrer einmal abgeſchloſſenen, philoſophiſch-religiöſen Denkart feſt gewurzelt, ſich gegen das Neuere, was das Chriſtenthum gab, deſto heftiger ſträubten, weil ſie in dem, was ſie einmal beſaßen, allerdings mehr als Andere unter den Heiden hatten. Der große Schritt der Selbſtverleugnung und der Demuth, den ſie hätten thun müſſen, um durch eine geſchichtlich gegebene Offenbarung ihre Denkart umbilden zu laſſen, mußte ihnen natürlich der ſauerſte werden. Es fanden ſich aber auch bedeutende Differenzen zwiſchen ihrer Denkart und derjenigen, welche das Evangelium verlangte. Sie ſollten auf ihre philoſphiſche Vornehmheit in der Religion Verzicht thun, und mit der verachteten

Menge [1]) zu Einem Glauben sich vereinigen; sie sollten ihrer Spekulation durch gegebene Thatsachen einer Offenbarung Grenzen setzen lassen. Sie sollten die reine Wahrheit in Einer Religion allein finden, sie sollten ihr prunkvolles, mit Spekulation, Mysticismus, Poesie und Rhetorik so schön aufgeputztes Heidenthum aufgeben, einen phantasiereichen Polytheismus mit einem öden und leeren Monotheismus vertauschen. Ungebildete Juden sollten ihnen mehr seyn, als der göttliche Platon. Statt ihres Begriffsgottes, ihres ὄν, aus dem sich nach einer vernunftmäßigen Nothwendigkeit alles Daseyn, von der höchsten Geisteswelt an bis zu der die Lebensentwickelung als Grenze zwischen Seyn und Nichtseyn hemmenden und begrenzenden ὕλη, von Ewigkeit her entwickelt, — statt dieses spekulativen Begriffsgottes, sollten sie einen persönlichen, durch freien Akt seines Willens aus dem Nichts schaffenden, mit freier Vorsehung, die auf jeden Einzelnen hinblickt, Alles selbstständig leitenden Gott anerkennen. Mochte das Volk, das nicht zur höchsten Betrachtung sich erheben kann, einen so menschlichen Gott haben, aber daß auch die Philosophen den Gott des Pöbels sich sollten gefallen lassen! — So erklärt es sich, daß gerade diese Platoniker, je mehr sie von mancher Seite zu dem Christenthum sich hingezogen fühlten, doch desto heftigere Feinde der Religion wurden, welche ihnen solche, ihrer ganzen Denkart so hart widerstreitende Zumuthungen machte.

Der Erste, welcher sich ein eigenes Geschäft daraus machte, gegen das Christenthum zu schreiben, war Celsus,

1) Den πολλους, dem ὀχλος.

höchſt wahrſcheinlich in derſelben Zeit, als unter Mark Aurel mit Feuer und Schwerdt das Chriſtenthum verfolgt wurde. Er gab ſeinem Werke den anmaßenden Titel „Die Darlegung der Wahrheit“ (Λογος ἀληθης). Es iſt um deſto nothwendiger, daß wir den Charakter, die Anſichten und die Argumentationsweiſe dieſes Mannes etwas näher betrachten, da wir ihn in vielfacher Hinſicht als den Vorläufer vieler ſpäteren Gegner des ganzen Chriſtenthums, oder der eigenthümlichen Grundlehren deſſelben anſehen können, da ſein Geiſt und Sinn ſich nachher oft wieder findet, und es ſich bei ihm oft recht anſchaulich zeigt, wie evangeliſche Wahrheiten dem natürlichen Menſchen von deſſen Standpunkte aus erſcheinen müſſen, wie er in ſeinem Urtheil darüber ſeine eigene Verblendung und Armſeligkeit zur Schau trägt.

Es iſt zuerſt über die Perſon dieſes Celſus manches Dunkel verbreitet. Origenes, der wider ihn geſchrieben hat, iſt mit der Vermuthung vorangegangen, daß er der Epikuräer Celſus ſeyn möchte, welcher unter der Regierung der Antoninen lebte, und als ein Freund des Lucian bekannt iſt. Aber Origenes hatte offenbar keinen andern Grund zu dieſer Vermuthung, als die Identität des Namens, was, wenn gleich alles darauf hinwieſe, daß das Buch würklich in der Zeit jenes Celſus geſchrieben worden, doch immer ein ſehr ſchwankendes Argument bleibt, wenn nicht Beweiſe aus der Uebereinſtimmung der Denkart zwiſchen dieſem Buche und jenem Celſus hinzukämen. Es iſt alſo das Wichtigſte, dieſe aufzuſuchen.

Lucian widmete jenem Celſus ſeine Lebensgeſchichte jenes Goëten Alexander, welche er nach deſſen Auffor-

herum verfaßt hatte. Dies paßt wohl zu dem Charakter des Celſus, der gegen das Chriſtenthum geſchrieben hat; denn dieſer war beſonders aufmerkſam auf die Erſcheinung der Goëten dieſer Zeit, um dann, wie ſtets die Art ſolcher Menſchen iſt, was Würkung eines höheren Geiſtes und was Schwärmerei iſt, ohne Geiſtesprüfung in Eine Klaſſe zu werfen [1]). So konnte er auch, um Stoff zu ſolchen Parallelen zu gewinnen, und dies für ſeinen Zelotismus in der Verbreitung ſeiner ſogenannten Aufklärung zu benutzen, von dem Alexander mehr zu wiſſen wünſchen. Der erſte Celſus hatte ein Buch gegen die Magie geſchrieben, welches Lucian l. c. §. 21. ſehr lobt, und welches auch Origenes kannte. Der andere Celſus äußert ſich verſchieden über die Magie. In der Stelle L. I. p. 54. ſagt er, nachdem er einige Wunder Chriſti angeführt hat: „Nun, ſo mögen wir denn glauben, daß du dieſe Dinge verrichtet habeſt.“ Dann aber vergleicht er dieſe Wunder mit den Werken der Goëten, welche noch größere Wunder verrichten zu können verſprächen, den hohen Künſten, von welchen die Schüler der Aegypter für wenige Obolen, mitten auf den Märkten, Proben gäben, wenn ſie böſe Geiſter von den Menſchen austrieben, Krankheiten weghauchten, Seelen der Heroën citirten, koſtbare Mahlzeiten herzauberten, das Todteſte wie etwas Lebendes in Bewegung ſetzten. „Sollen wir ſie deshalb für Söhne Gottes halten, oder ſollen wir ſagen, daß das Künſte ſchlechter und elender Menſchen ſeyen?“ In dieſer Stelle liegt ſchwerlich, wie Origenes meinte, eine

1) Man ſiehe die lange Stelle L. 7, 348. ed. Hoeschel, wo er die Propheten des alten Teſtaments, wie an andern Stellen ſogar Chriſtus in dieſelbe Klaſſe zu ſetzen wagt.

Anerkennung der Magie, offenbar redet hier Celſus nicht im Ernſt, ſondern, wie öfters, ſarkaſtiſch. Er betrachtet wohl alles dies nur als Gaukelei, wodurch das leichtgläubige Volk ſich täuſchen laſſe. Denn vorher hat er ja die Wahrheiten der Wunder Jeſu überhaupt in Zweifel gezogen, ohne freilich einen Grund dafür anzuführen. Wenn er ſarkaſtiſch die Vorzüge der Thiere mit denen der Menſchen vergleicht, und unter anderem ſagt: „Wenn Menſchen ſich aber auf Magie etwas einbilden, ſo ſind ja auch darin Schlangen und Adler geſchickter, ſie verſtehen ſich auf viele Wunderkuren u. ſ. w.“ L. 3. p. 226.; ſo ſieht dies ſo aus, wie auch Origenes bemerkte, als ob Celſus über das ganze Weſen der Magie nur ſpotten wollte. Wenn er aber, L. 6. p. 311., die Meinung eines ägyptiſchen Muſikers Dionyſius, wie es ſcheint, mit Beifall vorträgt, daß die Magie nicht über Philoſophen, ſondern nur über ungebildete und verderbte Menſchen Gewalt habe, ſo ſcheint er doch im Ernſt zu reden: „Es iſt die Anſicht der Platoniker dieſer Zeit, daß die durch höhere Naturgewalten oder dämoniſche Kräfte, welche nach ihrer Lehre auch in das Gebiet der blinden Natur, das Reich der ὕλη, gehörten, getriebene Magie, nur auf Diejenigen einwürken könne, welche dieſem Reiche noch angehörten, nicht auf Diejenigen, welche ſich zu dem über alle Naturgewalt erhabenen Göttlichen [1]) erhoben hätten.“ Lucian lobt an dem Celſus die Sanftmuth und Mäßigung; von dieſer finden wir in jener Schrift keine Spur, vielmehr erſcheint darin ein ſehr heftiger, leidenſchaftlicher Menſch. Aber es frägt ſich, ob Lucians Urtheil über

1) Dem ἀγεννήτῳ.

über seinen Freund das richtige ist, und sodann konnten solche Leute, welche sich sonst in ihrer Ruhe nicht leicht durch etwas stören und afficiren lassen, in heftiges Feuer gerathen, wenn ihnen etwas entgegentrat, das sich nicht in das alltägliche Maaß wollte hineinbringen lassen, das eine ihnen unfaßliche Bewegung in den Gemüthern hervorbrachte.

Nicht allein Origenes kannte jenen ersteren Celsus als einen Epikuräer, sondern auch Lucian nennt ihn als einen eifrigen Verehrer Epikurs. Nun findet sich aber in dem Werke gegen das Christenthum sehr Weniges, worin die Denkart eines Epikuräers hervorzuleuchten scheinen könnte, und auch dieser Schein verliert sich bei genauer Erwägung. Hingegen findet sich Vieles, was mit einer epikuräischen Denkart durchaus unvereinbar ist. Schon Origenes bemerkt dies, und wurde dadurch, wie aus mehreren seiner Aeußerungen hervorgeht, in seiner Meinung, daß dieser Celsus der Verfasser des Werkes sey, schwankend. Er stellt Lib. III. p. 206. die drei Annahmen auf, zwischen denen man sich entscheiden müsse, entweder daß derselbe seine eigentliche Denkart verborgen habe, um mit mehrerem Schein die Christen bekämpfen zu können, da er als Epikuräer alle Religionsvertheidiger auf gleiche Weise, wie die Christen, gegen sich hatte, oder daß der Epikuräer Celsus seine Denkart später geändert, oder daß es ein anderer Celsus sey. Die erste dieser Annahmen aber ist nicht sehr natürlich, die zweite ganz willkürlich.

Obgleich es schwer ist, aus der Polemik des Celsus ein consequentes System abzuleiten, da sich manche Widersprüche in seiner dargelegten Denkart finden, da er über-

haupt nicht als ein ernſter und tiefer Denker erſcheint, da er in dem Gegenſatze der Polemik wohl Manches ſagte, was er ſelbſt ſo ernſt nicht meinte, da er auch in ernſten Gegenſtänden ſich zuweilen ſarkaſtiſch ausdrückte, da ſich bei ihm, wie bei Manchen dieſer Zeit, der Gegenſatz zu finden ſcheint, daß ſie einerſeits gern die philoſophiſch Aufgeklärten ſpielten, andrerſeits doch gern die alte Religion aufrecht erhalten wollten; ſo iſt es doch unverkennbar, daß er die meiſten Ideen aus der damals herrſchenden platoniſchen Philoſophie ſich angeeignet hatte; freilich iſt er mit den tieferen Platonikern nicht zu vergleichen. Wir rechnen darunter ſeine Ideen von dem Gottverwandten der Seele (p. 8.), womit die im Gegenſatze recht ſchroff ausgedrückten Vorſtellungen von den ſchlummernden, durchſtrahlenden, höheren Kräften in den Seelen der Thiere (223) nicht im Widerſpruch ſtehen; denn die Platoniker ſagten ja von manchen der alten Theoſophen, wie von einem Pythagoras, daß ſie die Sprachen der Thiere verſtanden hätten; von dem höchſten ὄν, zu dem ſich nur die Betrachtung des Philoſophen erheben könne; (371. 374.) von der Welt, als dem Sohn des höchſten Gottes, dem θεος δευτερος, dem θεος γενητος, wobei er das Chriſtenthum ſo wenig verſtehen kann, daß er ſagt, die Chriſten hätten ihre Idee vom Sohn Gottes aus dieſer Idee hergenommen und ſie auf Chriſtus angewandt (317.). An andern Stellen freilich miſcht er Gott und Welt zuſammen (p. 18. p. 240.), wenn nicht immer dabei die Unterſcheidung zwiſchen dem θεος πρωτος und δευτερος vorſchwebt, von den Sternen als göttlichen Weſen, ζωα, θεοι φανεροι (240.), von den

untergeordneten Gottheiten in den einzelnen Theilen der Erde und der Natur, den Volksgöttern, denen man, so lange man dieser Welt angehöre, unterworfen sey, und denen man so lange auch die gebührende Verehrung erweisen müsse (405. 432.); die Idee, daß unmittelbar von Gott nur das Unvergängliche in der menschlichen Natur herstamme, der Geist (205.); die Idee von der ὑλη, die dem göttlichen bildenden Princip widerstehe, Quelle des Bösen, in dieser Welt daher das Böse nothwendig (426.); von den bösen Geistern, die das Göttliche bekämpfen, als aus der ὑλη entsprossen, (313.). — Die Volksreligion, aufgestutzt mit einigen oben abgeschöpften, und mit vornehm thuender Anmaßung vorgetragenen platonischen Ideen, das war es, was Celsus dem, was die Christen bis im Angesichte des Todes begeisterte, entgegenstellen wollte.

Er macht den Christen manche einander widersprechende Beschuldigungen, von einer Seite wirft er ihnen den blinden, alle Untersuchung verschmähenden Glauben [1]) vor, daß sie stets die Losung im Munde führten [2]): Glaube, so wirst du selig werden; daß sie auf alle entgegengehaltenen Schwierigkeiten antworteten: Gott ist Alles möglich; denn die Idee eines von Volksmythologie, wie von einer in Philosophemen bestehenden Religion verschiedenen, von der Spe-

1) Die πιστις ἀλογος.

2) Aehnlich wie der berühmte Arzt Galenus, der zu dieser Zeit und später lebte, und der, obgleich ein edler und tieferer Mensch als Celsus, doch auch von dem, was die Geburt aus dem Geiste ist, keine Ahnung hatte, die λογους ἀναποδειχτους den Christen zum Vorwurf machte.

kulation unabhängigen, selbstständigen Glaubens war dem Heiden fremd, zwischen Glauben und Aberglauben wußte er nicht zu unterscheiden. Von der andern Seite wirft er ihnen im Gegentheil die Menge der Sekten vor: „Wenn alle Menschen Christen seyn wollten, würden sie es nicht mehr wollen; denn Anfangs, als ihrer Wenige waren, stimmten sie überein. Da ihrer aber nun Viele geworden sind, trennen sie sich von einander, und Jeder will eine eigene Sekte stiften, sie stimmen nur etwa noch im Namen überein“ [1]). Doch paßte es ja nicht zu dem Charakter einer Religion, welche nur blinden Glauben verlangt, daß sie so viele verschiedenartige Geistesrichtungen anregen, und daher so viele verschiedenartige Sekten veranlassen sollte. Blinder Autoritätsglauben befördert Einförmigkeit des Denkens und des ganzen geistigen Lebens. Woher diese Mannigfaltigkeit und diese Gegensätze der geistigen Entwickelung? Wäre Celsus nicht ein so oberflächlicher Beobachter gewesen, so hätte ihm dieser Widerspruch auffallen müssen, und der Versuch, ihn sich zu lösen, hätte ihn auf das aufmerksam machen können, wodurch sich das Christenthum von allen bisherigen Erscheinungen der geistigen Welt so charakteristisch unterschied.

Celsus wußte, daß sich verschiedenartige Sekten unter den Christen befänden, aber er gab sich nicht die Mühe, welche der aufrichtige Forscher nach Wahrheit sich geben mußte, sie von einander zu unterscheiden. Er hatte manches von den heiligen Schriften der Christen gelesen, aber mit einem solchen Sinne, der den Menschen für das Ver-

1) L. III, 120.

ständniß des Göttlichen nothwendig unempfänglich macht, indem er nur Gegenstand zur Verspottung und zur Verlästerung suchte. Wie die verschiedenen Partheien der Christen, warf er auch die apokryphischen und die ächten biblischen Schriften in Eine Klasse. Was er nur von den so entgegengesetzten Partheien der schwärmendsten Gnostiker und der fleischlich anthropomorphischen Chiliasten aufgreifen konnte, um das Christenthum von recht gehässigen Seiten darzustellen, war ihm willkommen.

Bald wirft er ihnen vor, daß sie nichts von allem dem hätten, was man in andern Religionen finde, keine Tempel, keine Bilder und Altäre; bald nennt er sie ein elendes, am Sinnlichen klebendes, nur das Sinnliche liebendes Geschlecht [1]), die nichts erkennen wollten, was sich nicht mit den Sinnen ergreifen lasse. Er deklamirt ihnen vor, daß man die Sinne verschließen, von der Sinnlichkeit sich abwenden müsse, um mit dem Auge des Geistes Gott zu schauen. Und doch hätte ihm die Frage auffallen sollen: Wie kamen diese, noch an sinnlichen Vorstellungen klebenden Menschen zu einer so geistigen Gottesverehrung? So würde er, der Beantwortung dieser Frage nachgehend, der Kraft des Sauerteigs auf die Spur gekommen seyn, der von innen heraus die menschliche Natur zu durchsäuern beginnt; er würde in der sinnlichen Hülle, in welche das Christenthum zuerst eingehen konnte, den höhern Geist, der diese Hülle nach und nach verklären sollte, erkannt haben; er würde inne geworden seyn, daß jene von ihm verachteten, in ihren Vorstellungen so sinnlich scheinenden Chri-

1) δειλον και φιλοσωματον γενος. L. VII, 366.

sten doch etwas Höheres im Leben hatten, als ihnen seine vornehm klingenden Phrasen geben konnten. Wie niedrig, wie an der Erde klebend erscheint doch bei allen seinen Reden vom Geist, der Sinn dieses Celsus, wenn man ihn mit dem hochherzigen Sinn christlicher Glaubenszeugen dieser Zeit vergleicht.

Wohl treffend bezeichnet Celsus, was das Wesen des Evangeliums ist, als welches nur für Diejenigen, die in ihr Inneres sehen und sich als Sünder erkennen wollen, eine Quelle der Heiligkeit, nur für Diejenigen, die arm im Geiste werden wollen, eine Quelle des wahren Reichthums werden kann; treffend, ohne es selbst in seiner Verblendung zu ahnen, bezeichnet er, was ihn selbst hinderte, dies in dem Evangelium zu finden, wenn er sagt: „Diejenigen, welche zu andern Religionsmysterien rufen, sagen voraus: „„Es komme herzu, wer rein ist von allen Flecken, wer sich keines Bösen bewußt ist, wer gut und recht gelebt hat.““ Laßt uns aber hören, wenn diese hier rufen: „„Wer ein Sünder ist, sagen sie, wer thöricht, wer ein Unmündiger ist, und mit Einem Worte, wer elend ist, den wird das Reich Gottes aufnehmen.““ Ist also Christus nicht gesandt für Diejenigen, die frei von allen Sünden sind?“ [1]) Ja wohl für solche nicht, die ihre Sündhaftigkeit und Gottes Heiligkeit so wenig kennen, daß sie das zu seyn meinen! aber Celsus war auch ein Solcher, obgleich an Unbefangenheit mit einem Nikodemus nicht zu vergleichen, zu dem der Seelenarzt sagen konnte: „Bist du Einer, der sich weise dünkt, und weißt das nicht?“ Von

1) L. III. 152, 3. τι δε τοις αναμαρτητοις ουκ επιμφθη?

einer Kraft des Geiſtes, die das Fleiſch beſiegen und umwandeln könne, konnte er nichts ahnen. Hätte er nur ein Auge gehabt für die Erfahrung, auf deren Zeugniß ſich zu eben dieſer Zeit ein Juſtinus Martyr berufen konnte! aber der Menſch kann leider in einem gewiſſen Zuſtande ſeines Geiſtes und Herzens mit ſehenden Augen blind ſeyn. Das Geheimniß, wie aus einem Sünder ein Geheiligter werden könne, war dem Celſus fremd, wenn gleich er der Wahrheit die Ehre darin gab, daß kein Geſetz und keine Strafen dies, das größte aller Wunder, bewürken könne [1]): „Es iſt doch Jedem offenbar, daß Denjenigen, dem einmal das Sündigen zur Natur und Gewohnheit geworden, Keiner auch durch Strafen ganz umwandeln könne, geſchweige denn durch Erbarmen; denn die Natur ganz zu verändern iſt das Allerſchwerſte.“ Ja wohl; aber wenn ihm ein Licht darüber aufgegangen wäre, daß die Allmacht der Liebe und Gnade würken könne, was durch keine Gewalt der Strafen gewürkt werden kann?

Es kann uns dann auch nicht wundern, wenn Celſus bei dieſer Denkart das ausgezeichnete Merkmal des ganzen chriſtlichen Lebens — die Demuth — nicht zu verſtehen vermochte. Als Platoniker bekannte er zwar, was ſonſt den Alten, welche dem Gefühl der eigenen Kraft, dem Selbſtvertrauen, den höchſten Platz einräumen, das Wort von der Niedrigkeit nur im ſchlechten Sinne zu gebrauchen pflegten, fremd war, — daß es nach Plato L. IV. de legg. eine ταπεινοτης auch in gutem Sinne geben könne, aber von dem wahren Begriffe derſelben blieb er fern. Thöricht klagte

1) L. III, 156.

er das Christenthum an, daß die ganze Lehre von der Demuth in demselben nur aus einem Mißverstande jener platonischen Stelle entstanden sey. Einzelne Auswüchse des Unächten, die sich überall dem Wahrhaften anschließen, benutzte er, um die ganze christliche Demuth als etwas Krankhaftes darzustellen, als ob nach der Lehre der Christen der Demüthige ein Solcher sey, „der immer auf den Knieen liege, auf der Erde sich herumwälze, armselige Kleidung anziehe, sich mit Asche bestreue“ [1]).

Wie ihm der Begriff der wahren Demuth fremd war, war ihm auch der Begriff der wahren Hoheit des Menschen, das Gefühl der wahren Herzenserhebung in Gott, das von der Demuth, wie die Demuth von diesem unzertrennlich ist, fremd. Nur das Christenthum kann die beiden Gegensätze, Selbsterniedrigung und Erhebung, Niedrigkeit und Hoheit, Nichts seyn und Alles werden, mit einander ausgleichen. Dem Celsus war dies ein verschlossenes Geheimniß — und daher kommt es denn, daß, wenn er von der einen Seite die Christen einer widrigen, unästhetischen Selbsterniedrigung beschuldigt, er sie von der andern Seite eines unmäßigen Hochmuthes anklagt: daß sie sich, daß sie dem Menschen eine solche Wichtigkeit, eine solche Würde in den Augen Gottes beizulegen wagten. Ihm erscheint, nach der herrschenden Ansicht des Alterthums, das Universum als Ganzes, der einige Selbstzweck der Gottheit, der Mensch nur als Theil des Universums, nicht als Selbstzweck. Was die Christen von einer auf das Einzelne sich beziehenden Vorsehung, von den Sorgen Gottes für das Heil

1) L. V, 293.

jedes Einzelnen kehrten, erscheint ihm daher als eitle Anmaßung. „Nicht für den Menschen, eben so wenig als für den Löwen oder den Adler, ist Alles in der Welt geschaffen; sondern dazu, daß die Welt, als Werk Gottes, ein vollständiges Ganze abgeben sollte. Gott sorgt nur für das Ganze, und dies verläßt seine Vorsehung nie. Und diese Welt wird nie schlechter, Gott wendet sich nicht erst nach langer Zeit zu ihr hin. Er zürnt so wenig der Menschen, als der Affen und Fliegen wegen“ [1]). Mit einem solchen Götzen der menschlichen Vernunft sollten sich die Christen begnügen! Als consequenter Platoniker verwarf Celsus alles Teleologische in Beziehung auf Gott; von einer Erlösung kann nach seiner Lehre überhaupt nicht die Rede seyn, denn das Böse ist in dieser Welt nothwendig, es hat keinen Ursprung und wird kein Ende nehmen, es bleibt stets, wie es ist, wie die Natur des Ganzen überhaupt ewig dieselbe bleibt [2]). Es ist ein steter Kreislauf. Von diesem Standpunkte aus macht nun Celsus den seichten Einwurf gegen die Erlösungslehre, der nach ihm oft von Deisten und Pelagianisch-Gesinnten, die nur nicht so unbefangen herausſagten, was sie wollten, oder nicht so consequent waren wie Celsus, gemacht worden ist [3]): „Daß Gott ein- für allemal seine Werke vollkommen gemacht, und sie nicht, wie ein Mensch, hinterher zu verbessern brauche.“ Freilich consequent nach dem Standpunkte des Celsus, da er die Welt nur als Ganzes und als selbstgenugsames Ganzes betrach-

1) L. IV, 236.

2) L. III, 211.

3) L. IV, p. 215.

tete, da er die moraliſche Freiheit läugnen mußte; aber in einer verkehrten Anſicht von dem Verhältniſſe der Welt, und insbeſondere der vernünftigen Geſchöpfe zu Gott lag eben ſein Grundirrthum.

Ein edlerer und tieferer Geiſt, als in dem Celſus, war in einem andern Gegner des Chriſtenthums in den ſpäteren Zeiten des dritten Jahrhunderts, der vielleicht unter dem Kaiſer Diocletian oder etwas früher ſchrieb, — Porphyrius, ein geborner Phönizier, welcher einen orientaliſchen Geiſt in griechiſche Bildung umſchmolz. Was der Kirchengeſchichtſchreiber Sokrates erzählt, daß Porphyrius urſprünglich Chriſt geweſen, und nur durch die Mißhandlung, die er von einigen Chriſten erfahren, gegen das Chriſtenthum eingenommen worden, das ſieht einem der gewöhnlichen Mährchen, wodurch man Feindſchaft gegen die Wahrheit von außen her zu erklären ſuchte, gar zu ähnlich, als daß es irgend einen Glauben verdienen könnte, und nirgends zeigt ſich auch in dem, was wir von dem Porphyrius wiſſen, eine Spur früheren Chriſtenthums. Denn manche dem Chriſtenthum verwandte, oder, was oft der Fall iſt, mehr verwandt ſcheinende Ideen des Porphyrius können gewiß nicht dafür angeführt werden. Theils gingen dieſe Ideen von ſelbſt aus dem, was der Platonismus mit dem Chriſtenthum Verwandtes hatte, hervor, und wurden durch das Streben, das Heidenthum zu verfeinern, und im Gegenſatze gegen das Chriſtenthum es aufrecht zu halten, noch mehr hervorgerufen, theils offenbarte ſich darin die Macht, welche das Chriſtenthum auch ſchon über Geiſter, die ſich demſelben entgegenſtellten, ausübte. Wäre Porphyrius nicht Schüler des Plotinus

geworden, so hätte er in die Versuchung kommen können, seine theosophische Richtung an das Christenthum anzuschließen, und er hätte so eine Art von Gnostiker werden können. Die dem orientalischen Gnosticismus entgegengesetzte, spekulative Richtung, die er durch den Plotinus erhielt, die Anschließung seiner Theosophie an das hellenische Heidenthum, machte ihn nun zu einem heftigen Feinde des nur Eine Wahrheit anerkennenden, zu dem Eklekticismus sich nicht bequemenden Christenthums.

Porphyrius nennt es in seinem Briefe an seine Frau Marcella die größte Frucht der Frömmigkeit, die Gottheit zu verehren auf vaterländische Weise [1]). Das Christenthum mußte ihm also schon als unvaterländische, im Kampf gegen den vaterländischen Cultus auftretende Religion verhaßt seyn. Da Porphyrius einen Cultus aufrecht erhalten wollte, der mit den Grundideen seiner philosophischen Religion eigentlich in Widerstreit war, so mußte er natürlich in manchen Widerspruch mit sich selbst gerathen. Er war eifriger Vertheidiger des Bildercultus, er beförderte, indem er die alte Volksreligion durchaus aufrecht erhalten wollte, zugleich den alten Aberglauben, da seine vergeistigenden Auslegungen des ersteren dem Volke ganz unverständlich waren — und doch schrieb er seiner Frau Marcella: „Ein Gottloser ist nicht so wohl, wer die Bildnisse der Götter nicht verehrt, als wer die Meinungen der Menge auf Gott überträgt."

Dieser Porphyrius hat ein Werk gegen das Christenthum geschrieben, in welchem er Widersprüche in der heili-

1) Ep. ad Marcellam ed. Maj., wo es wohl heißen soll: τιμᾶντα θεὸν κατὰ τὰ πατρία.

gen Schrift, Widerſprüche zwiſchen den Apoſteln, wie insbeſondere zwiſchen dem Apoſtel Petrus und dem Apoſtel Paulus [1]) nachzuweiſen ſuchte. Er benutzte die Blößen, welche ihm die willkürliche, allegoriſirende Auslegungsweiſe einer theologiſchen Schule unter den Chriſten gab, um ſie zu beſchuldigen, daß ſie ſolche Künſteleien anwenden müßten, um einen würdigen Sinn in das alte Teſtament hineinzulegen [2]), obgleich dieſe Platoniker am wenigſten zu einer ſolchen Anklage berechtigt waren, da ſie ſich ſo viele willkürliche Deutungen der alten heidniſchen Mythen und Symbole erlaubten.

Genauer, als dies Werk des Porphyrius, iſt uns ein anderes Werk deſſelben bekannt geworden, in welchem er auch vom Chriſtenthum geſprochen hat, und welches wenigſtens mittelbar die Abſicht haben konnte, der Ausbreitung deſſelben entgegenzuwürken: Ein Syſtem der Theologie, wie daſſelbe aus den alten vorgeblichen Orakelſprüchen abzuleiten ſey [3]). Er wollte dadurch, wie wir ſchon oben bemerkten, dem Bedürfniſſe nach einem durch zuverläſſige, göttliche Autorität beglaubigten Religionsunterrichte, welches die Menſchen aber dem Chriſtenthum zuführte, zu Hülfe kom-

1) Wozu er den Scheingrund aus dem bekannten antiocheniſchen Vorfall, Gal. 2., mißbrauchte.

2) Euseb. VI, 19.

3) περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, von welchem, in mannichfacher Hinſicht intereſſanten Werke in den zwölf sermonib. curat. affect. des Theodoret, in Auguſtin's Werke de civitate Dei, nach einer lateiniſchen Ueberſetzung, in der es Auguſtin geleſen hatte, und beſonders in dem großen literariſchen Schatze der praeparat. evang. und der demonstrat. evang. des Euſebius uns bedeutende Bruchſtücke erhalten ſind.

men. Unter den Orakelsprüchen befinden sich nun auch einige, welche Christus und das Christenthum betreffen. Die Orakel lauteten in dieser Hinsicht verschieden, nach der verschiedenen Denkart der Priester, die sie gaben. Wie es sich in den ersten Jahrhunderten häufig findet, daß die Frauen eifrige Christinnen geworden, während die Männer noch ganz dem Heidenthum ergeben waren, so geschah es, daß ein Mann den Apollo befragte, welchen Gott er versöhnen müsse, um seine Frau von dem Christenthum wieder abzubringen [1]). Der vorgebliche Apollo, der die Glaubensfestigkeit der Christen wohl kannte, antwortete dem Fragenden, er werde leichter auf fließendes Wasser schreiben, oder durch die Lüfte fliegen, als den Sinn seiner einmal verunreinigten, gottlosen Frau verändern können. Möge sie fortfahren ihren gestorbenen Gott zu betrauern. Apollo scheint sodann die Richter, welche Jesus als einen Empörer gegen das Judenthum zum Tode verurtheilt hätten, zu rechtfertigen, „denn die Juden erkannten doch Gott noch mehr als die Christen an" (das gewöhnliche Urtheil der Heiden) (s. oben) [2]).

Manche Heiden kamen durch das, was sie von Christo gehört hatten, auf den Gedanken, daß er auch neben den übrigen Göttern als Gott zu verehren seyn könnte, und sie fragten deshalb ein Orakel. Merkwürdig, daß die Priester,

1) Majus schließt durchaus mit Unrecht aus dieser Stelle, daß Porphyr's Marcella eine Christin gewesen. Porphyrius führt ja die Frage eines Andern, wie häufig in diesem Buche, an. Der Brief an die Marcella enthält auch gar keine Spur davon, daß sie Christin gewesen, beweiset vielmehr das Gegentheil.

2) Augustin. de civitate Dei L. XIX. c. 23.

welche den Orakelſpruch aufſetzten, ſich doch ſcheuten, etwas Schlechtes von Chriſto ſelbſt zu ſagen. Es wurde die Antwort gegeben: „Der Weiſe weiß, daß die Seele ſich unſterblich aus dem Körper erhebt, aber die Seele jenes Mannes iſt durch Frömmigkeit beſonders ausgezeichnet“ [1]). Als ſie denn weiter fragten, warum denn Chriſtus den Tod erlitten, war die Antwort: „Schwachen Martern unterworfen zu ſeyn, iſt überhaupt das Loos des Körpers; aber die Seele der Frommen hat dies voraus, daß ſie ſich zu den Gefilden des Himmels erhebt“ [2]). Porphyrius ſelbſt erklärt darauf, Chriſtus müſſe man daher nicht läſtern, ſondern nur Diejenigen bedauern, die ihn als Gott verehrten. „Jene fromme,

1) Euseb. Demonstrat. Evang. L. III. p. 134. ὅτι μὲν ἀθάνατος ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει, γινώσκει σοφὴ τετιμημένος, ἀλλαχῆ ψυχὴ ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτη ἐστὶν ἐκείνου.

2) Σῶμα μὲν ἀδάμαστοι βασάνοις αἰεὶ προβέβληται, ψυχὴ δ' εὐσεβίων εἰς εὐφρόνιον πέδον ἵζει. Es mag ſeyn, daß Porphyrius durch Orakel, die von alexandriniſchen Juden oder anderen, älteren heidniſchen Platonikern untergeſchoben worden, zuweilen ſich hat täuſchen laſſen. Es könnte immer auch ſeyn, daß ſolche Orakel, wie dieſe, von irgend einem andern, billiger denkenden Heiden unter dem Namen des Gottes oder der Göttin untergeſchoben worden, obgleich es ſich auch recht gut, und wohl noch natürlicher, annehmen läßt, daß dieſe Orakel würklich bei dieſer Veranlaſſung entſtanden waren; aber ſicher iſt der Verdacht ganz unſtatthaft, daß ſie von einem Chriſten erſonnen ſeyen, denn Chriſten würden ſich gewiß nicht dazu haben verſtehen können, von Chriſtus ſo wenig zu ſagen. Wohl mag dann das Beiſpiel ſolcher heidniſcher Orakelſprüche Chriſten veranlaßt haben, andre zu erdichten. In dem Orakelſpruche, den Laktanz anführt, Institut. L. IV, c. 26., gaben die Worte von Chriſto: θνητὸς ἦν κατὰ σάρκα, σοφὸς τεράτεσσιν ἐργοις, und manches andere den Chriſten zu erkennen.

zum Himmel erhobene Seele sey nach einem gewissen Verhängnisse für diejenigen Seelen, denen nach einem Fatum die Gaben der Götter und die Erkenntniß des ewigen Zeus nicht zugekommen, Veranlassung zum Irrwahn geworden."

Die Reihe der schriftlichen Widersacher des Christenthums schließt Hierokles, Statthalter von Bithynien, nachher von Alexandria, der einen solchen Zeitpunkt wählte, gegen das Christenthum zu schreiben, in welchem ein Mann von Edelsinn und Zartgefühl am wenigsten hätte dazu geneigt seyn müssen, den Zeitpunkt, da die Gewalt von Außen gegen die Christen wüthete; und Hierokles war am wenigsten geeignet, sich zum Lehrer der Christen aufzuwerfen, da er selbst einer der Anstifter der Verfolgung war, und er an derselben einen Hauptantheil hatte. Doch wollte er sich das Ansehen unpartheiischer Wahrheitsliebe und liebevoller Gesinnung gegen die Christen geben, indem er sein Werk „Worte der Wahrheitsliebe an die Christen" [1]) betitelt. Er trug hier vieles von Neuem vor, was schon Celsus und Porphyrius gesagt hatten; er erlaubte sich, die unverschämtesten Lügen von der Geschichte Christi zu erzählen, — und, um den Christen den Beweis aus den Wundern Christi zu nehmen, führte er die Vergleichung zwischen Ihm und jenem Apollonius von Tyana durch, von dem alles glaubwürdig seyn sollte, was der rhetorische Philostrat nach mehreren Jahrhunderten Mährchenhaftes aus unzuverlässigen Quellen und eigener Phantasie geschrieben hatte, wie z. B., daß er die Sprache der Thiere verstanden, während daß die Apostel, als ungebildete, lügenhafte

1) λογοι φιλαληθεις προς τους χριστιανους.

Menschen, Gaukler, wie Hierokles schimpfte, ohne zu beweisen, nur lauter Falsches erzählt haben sollten. „Ihr haltet Christus für Gott, — sagte er — weil er einige Blinde sehend gemacht, und einige ähnliche Dinge gethan haben soll, und die Hellenen halten doch einen Apollonius, der so viele Wunder gethan hat, darum nicht für einen Gott, sondern nur für einen den Göttern besonders beliebten Menschen.“ Das war die eigenthümliche Argumentation des Hierokles [1]).

Man hat auch schon in der Lebensbeschreibung jenes Apollonius durch den Rhetor Philostrat, einen der Günstlinge der Julia Domna, der Frau des Kaisers Septimius Severus, eine polemische Beziehung gegen das Christenthum finden wollen. Aber eine solche läßt sich aus keiner Stelle dieses Buchs beweisen, da doch die Veranlassung nicht fehlte, irgendwie feindselige Bemerkungen gegen das Christenthum einfließen zu lassen, z. B., wo er von den Juden redet. Aber er spricht vielmehr von dem Zorn Gottes über die Gräuel, welche zu Jerusalem vorgefallen waren, L. IV. c. 29., was Christen günstig für ihre Sache deuten konnten. Man kann nur etwa sagen, daß Philostrat, wie andre Heiden dieser Zeit, indem er das Bild eines Heroën der alten Religion, wie Andere das Bild eines Pythagoras, recht in's Uebertriebene ausmalte, dadurch der sinkenden Religion einen neuen Schwung zu geben suchte; und ein solches Streben konnte nun freilich durch das Umsichgreifen des Christenthums mit veranlaßt werden, und es

1) Siehe von ihm: Lactant. L. V. c. 2. de mortib. persecutor. c. 16. Euseb. adv. Hierocl.

es kann ſeyn, daß er die Abſicht hatte, den Apollonius als Heroën der alten Religion Chriſto entgegenzuſtellen, es kann ſeyn, daß er durch das, was er von den Wundern Chriſti gehört hatte, zu manchen einzelnen Zügen ſeiner Dichtung veranlaßt wurde, obgleich doch keine ſo hervorſtehende Beziehung der Art ſich findet, daß ſich dies würklich beweiſen ließe.

Den durch das Wort und die Gewalt von den Heiden unternommenen Angriffen auf das Chriſtenthum traten, von der Zeit des Kaiſers Hadrian an, Vertheidiger des Chriſtenthums und der Chriſten durch das Wort entgegen. (Wir werden ausführlicher von dieſen Apologeten und ihren Schriften in dem Abſchnitt von den Kirchenlehrern reden.) Wir erwähnen hier nur, daß dieſe Apologieen von zwiefacher Form und zwiefacher Abſicht waren. Die einen waren Lehrentwickelungen, für die ganze gebildete Heidenwelt beſtimmt, die andern waren von mehr offizieller Art; die Verfaſſer derſelben traten als Sachwalter der Chriſten vor den Kaiſern oder vor den Proconſules und Präſides der Provinzen auf. Da ſie perſönlich kein Gehör finden konnten, ſo mußten ſie es verſuchen, durch die Schrift zu reden. Die Annahme, daß die Anrede an die Kaiſer, an den Senat und die Statthalter bloß Einkleidungsform dieſer Schriften ſeyen, nach Art der Uebungsſtücke (declamationes) heidniſcher Rhetoren, paßt gewiß nicht zur Lage und Stimmung der Chriſten dieſer Zeit; vielmehr war es ſo natürlich, daß die Chriſten, indem ſie ſolche Schriften übergaben, das Urtheil der Staatsbehörden über das Chriſtenthum und die Chriſten zu berichtigen ſuchten. Man kann ſich aber auch nicht wundern, wenn dieſe Schriften

von ihrem Zweck, in Beziehung auf die heidniſchen Staatsbehörden, Wenig oder Nichts erreichten; denn dieſe ließen ſich ſchwerlich die Zeit, und waren ſchwerlich in der Gemüthsverfaſſung, das in dieſen Apologieen Geſagte ruhig zu prüfen. Auch Meiſterwerke apologetiſcher Kunſt, was dieſe aus der Fülle der Ueberzeugung geſchriebenen Apologieen doch nicht waren, hätten hier nichts würken können, denn ſie konnten auf keine Weiſe das Chriſtenthum dem politiſch-religiöſen Geſichtspunkt römiſcher Staatsmänner empfehlen; nie konnten ſie aus dem Chriſtenthum eine religio Romana machen, mochten ſie ſich auf dieſem Geſichtspunkte unbekannte, allgemeine Menſchenrechte in Kraft der Wahrheit berufen, mochten ſie die erſt durch das Chriſtenthum recht an's Licht gebrachte, dem menſchlichen Geiſt und Herzen ſo nahe zu liegen ſcheinende Idee geltend machen, daß die Religion nur Sache der freien Ueberzeugung und Geſinnung ſey, daß ſich Glauben nicht erzwingen laſſe, daß einem Gott mit erzwungener Verehrung nicht gedient ſeyn könne; „Es iſt in dem Menſchenrechte und in der natürlichen Gewalt eines Jeden gegründet, ſagt Tertullian ad Scapul. c. 2., den Gott zu verehren, an den er glaubt, es iſt nicht Sache der Religion, die Religion zu erzwingen, denn ſie muß freiwillig angenommen, nicht mit Gewalt aufgedrungen werden"; dem römiſchen Staatsmann aber kam es nur auf die äußerliche Geſetzerfüllung an, nichts konnte ihn den Menſchen vom Bürger unterſcheiden lehren. Mochten ſich die Apologeten auf das vorwurfsfreie Leben der Chriſten berufen, nur darauf antragen, daß man mit aller Strenge gerichtlich unterſuche, und das ſittlich Strafbare ſtrafe; auch dies konnte nichts

helfen. Die Verſtändigeren glaubten längſt jenen abentheuerlichen Volksgerüchten nicht mehr. Sie fanden an den Chriſten im Ganzen, wie Plinius, keine moraliſche Schuld. Aber doch erſchien ihnen das chriſtliche Leben unvereinbar mit den moribus Romanis und der disciplina Romana, das Chriſtenthum als ein der römiſchen Staatsordnung gefährliches Fieber der Schwärmerei.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der Kirchenverfassung, der Kirchenzucht und der Kirchenspaltungen.

I. Die Geschichte der Kirchenverfassung.

1) Die Geschichte der Gemeindeverfassung im Allgemeinen.

Wir müssen in der Bildungsgeschichte der christlichen Kirchenverfassung zwei Momente sorgfältig von einander unterscheiden: die erste Bildungsepoche derselben, wie sie in dem apostolischen Zeitalter, aus dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, ohne Beimischung fremdartiger Einflüsse, hervorging; — und was aus der ersten einfachen Gemeindeverfassung, unter manchen fremdartigen Einflüssen, bis an das Ende dieser Periode wurde. Wir reden also zuerst von der Grundlage der christlichen Gemeindeverfassung im apostolischen Zeitalter.

A. Die erste Grundlage der christlichen Gemeindeverfassung in dem apostolischen Zeitalter.

Die Verfassung der christlichen Gemeinde mußte sich, wie sie sich aus dem Eigenthümlichen des Christenthums

entwickelte, weſentlich von der Verfaſſung aller andern religiöſen Vereine unterſcheiden. Eine ſolche Prieſterzunft, welche die übrigen Menſchen als in der Religion Unmündige zu leiten, welche ausſchließlich für die Befriedigung der religiöſen Bedürfniſſe derſelben zu ſorgen, welche die Verbindung aller Uebrigen mit Gott und den göttlichen Dingen erſt zu vermitteln hatte, — eine ſolche Prieſterkaſte konnte innerhalb des Chriſtenthums nicht ſtatt finden. Indem das Evangelium hinwegräumte, was die Menſchen von Gott trennte, indem es Alle zu derſelben Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtus führte, hob es auch jede Scheidewand auf, welche Menſchen von einander, in Beziehung auf die höheren Angelegenheiten, trennte. Derſelbe Hoheprieſter und Mittler für Alle, durch den Alle mit Gott verſöhnt und verbunden, ſelbſt ein prieſterliches und geiſtliches Geſchlecht geworden; Ein himmliſcher König, Führer und Lehrer, durch den Alle von Gott Gelehrte geworden ſind, Ein Glaube, Eine Hoffnung, Ein Geiſt, der Alle beſeelen ſollte, Ein Orakel in den Herzen Aller, die Stimme des Geiſtes, die vom Vater ausgeht, Alle Bürger Eines Himmelreichs, mit deſſen Himmelskräften ſie ſchon als Fremdlinge in der Welt ausgerüſtet worden. Wenn die Apoſtel die Prieſteridee des alten Teſtaments auf das Chriſtenthum anwandten, ſo geſchah es ſtets nur in der Abſicht, um zu zeigen, daß es kein ſolches ſichtbares, beſonderes Prieſterthum, wie in der altteſtamentlichen Oekonomie, in der neuteſtamentlichen geben könne, daß, indem den Gläubigen durch Einen Hohenprieſter, Chriſtus, der freie Zugang zu Gott und zum Himmel ein- für allemal eröffnet ſey, ſie durch die Verbindung mit Ihm ſelbſt ein gottgeweihtes, geiſtliches Volk geworden ſeyen,

ihr Beruf kein anderer als der, ihr ganzes Leben als Dankopfer für die Gnade der Erlösung Gott zu weihen, zu verkünden die Kraft und Gnade deß, der sie aus dem Reiche der Finsterniß berufen zu seinem wunderbaren Licht, ihr ganzes Leben ein fortgehendes Priesterthum, ein geistiger, aus der Gesinnung des in der Liebe thätigen Glaubens hervorgehender Gottesdienst, ein fortlaufendes Zeugniß von ihrem Erlöser. (Vergl. 1 Petr. 2, 9. Röm. 12, 1. und den Geist und Ideenzusammenhang in dem ganzen Briefe an die Ebräer.) So sollte nun auch die Förderung des Gottesreichs im Ganzen und Einzelnen, die Förderung der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden, und das Bessere jeder einzelnen Gemeinde nicht allein die Angelegenheit einer gewissen auserwählten Klasse von Christen, sondern die eigenste Sache jedes einzelnen Christen seyn. Jeder sollte von seinem ihm durch das unsichtbare Haupt der Gemeinde angewiesenen Standpunkte aus, durch die von Gott ihm verliehenen, in seiner eigenthümlichen, jetzt aber durch den heiligen Geist wiedergeborenen und verklärten Natur gegründeten, besonderen Gaben dazu mitwürken. Es gab hier nicht Geistliche und Weltliche, sondern Alle sollten als Christen ihrem innern Leben, ihrer Gesinnung nach, dem Ungöttlichen der Welt abgestorbene, insofern aus der Welt ausgeschiedene, vom Geiste Gottes, nicht vom Geiste der Welt beseelte Menschen seyn. Die einzelnen, vorherrschenden Fähigkeiten der Christen sollten, insofern sie von diesem Geiste geheiligt, vergöttlicht, als Organe seiner Würksamkeit, von ihm angeeignet werden, zu Charismaten, Gnadengaben, werden. So begann daher der Apostel Paulus seine an die corinthische Gemeinde gerichtete Ab-

handlung von den Gnadengaben, 1 Corinth. 12.: „Einſt, da ihr Heiden wart, ließt ihr euch von euren Prieſtern blindlings zu den ſtummen Götzen hinführen, ihr wart todt und ſtumm, wie ſie. Jetzt, da ihr durch Chriſtum dem lebendigen Gott dient, habt ihr keine ſolche Führer mehr, die euch blindlings am Gängelband ziehen. Ihr ſelbſt habt zum Führer den Geiſt Gottes, der euch erleuchtet. Ihr folgt nicht mehr ſtumm, Er redet aus euch, es ſind **mancherlei Gaben**; aber es iſt **Ein Geiſt**.“ Wer ſollte ſich das anmaaßen, was der erleuchtete Apoſtel nicht wagte, Herr zu ſeyn über den Glauben der Chriſten?

Der Zuſtand jener corinthiſchen Gemeinde, wie ſie uns in den pauliniſchen Briefen erſcheint, zeigt uns, ſo mangelhaft derſelbe auch in mancher Hinſicht war, wie eine chriſtliche Gemeinde beſchaffen ſeyn ſollte, wie hier Alle mit ihren gegenſeitigen Gaben, als Glieder des Einen Leibes, von gleicher Würde einander ergänzend, in einander würken ſollten. Das Lehramt war hier nicht ausſchließlich Einem oder Mehreren zugetheilt, ſondern Jeder, der dazu Beruf fühlte, konnte in der Gemeindeverſammlung ein Wort zur allgemeinen Erbauung reden. Nach der Verſchiedenheit der eigenthümlichen Naturen unter den Chriſten, welche der Würkſamkeit des heiligen Geiſtes zum Organ dienten, und wodurch die Verſchiedenheit unter den Offenbarungsformen deſſelben beſtimmt wurde, trat deſſen Würkung bald mehr als etwas Schöpferiſches hervor [1]), bald mehr als etwas Receptives oder Kritiſches [2]). Daher finden wir auch eine

1) In der Gabe der Prophetie.

2) In der Gabe der Geiſterprüfung oder der Auslegung.

große Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit in den Abſtufungen der Begeiſterung, in dem Verhältniſſe des Menſchlichen zum Göttlichen bei denſelben: die beſonnene, reflektirende, rein menſchliche Geiſtesthätigkeit, entweder mehr vorherrſchend, oder dieſe mehr zurücktretend, und das Göttliche in ſeiner Allgewalt mehr überwiegend, die mannigfachen Abſtufungen von der Gabe der Zungen bis zu der gewöhnlichen, regelmäßigen Lehrgabe [1]).

Da das Chriſtenthum die eigenthümliche, in den Geſetzen der urſprünglichen Schöpfung gegründete Naturbeſtimmung nicht vernichtete, ſondern ſie heiligte und verklärte [2]); ſo ließ es daher, wenn gleich die Scheidewand zwiſchen Mann und Weib, in Beziehung auf das höhere Leben, durch Chriſtus aufgehoben, in Ihm Mann und Weib Eines geworden, doch das weibliche Geſchlecht aus der eigenthümlichen, von der Natur demſelben angewieſenen Art und Beſtimmung nicht heraustreten. Dem weiblichen Geſchlechte allein unterſagt deshalb der Apoſtel Paulus, 1 Cor. 14, 34., das Reden in der Gemeindeverſammlung, eben auch ein Beweis, daß ſonſt keine Ausnahme von dieſem allgemeineren Rechte aller Chriſten ſtatt fand. Dieſe letztere Ausnahme aber wurde auf gleiche Weiſe in den folgenden Zeiten ſtets feſtgehalten; ſelbſt die ſchwärmeriſchen Montaniſten erkannten dieſelbe an, ſie behaupteten nur, daß die außerordentlichen Würkungen des göttlichen Geiſtes in der Gemeinde dieſer Regel nicht folgten, und ſie beriefen ſich auf die weiſſagenden Frauen, 1 Cor. 11., jedoch mit Unrecht, denn

1) Dem χαρισμα διδασκαλιας.

2) Auch in dieſer Hinſicht iſt es ein wahres Wort, daß Chriſtus nicht gekommen aufzulöſen, ſondern zu erfüllen.

der Apoſtel redet hier nur von dem, was in der corinthiſchen Gemeinde einmal herrſchend war, ohne es gut zu heißen, in der Abſicht, es eben nachher gleich zu berichtigen, wie aus der Vergleichung mit jener oben angeführten, nachfolgenden Stelle hervorgeht [1]).

Indeß, obgleich alle Chriſten denſelben Prieſterberuf und dieſelben Prieſterrechte hatten, und obgleich es keinen beſonderen Prieſterſtand in der erſten chriſtlichen Kirche geben konnte, ſo mußte doch jede Gemeinde, als ein Verein zur Darſtellung und Fortpflanzung des Gottesreiches, ein Verein zum Bekenntniſſe deſſelben Glaubens in Wort und Wandel, zu gegenſeitiger Befeſtigung und Belebung dieſes Glaubens, zur Gemeinſchaft und zur gegenſeitigen Förderung des aus dieſem Glauben fließenden höheren Lebens, ein Verein zu dieſen höchſten Zwecken mußte eine denſelben angemeſſene Form und Geſtalt gewinnen, denn ohne eine ſolche kann ja nichts unter den Menſchen fort beſtehen. Die chriſtlichen Gemeinden mußten um ſo mehr eine ſolche feſte Ordnung annehmen, da ſie in einer ihnen ſo fremdartigen Welt, unter ſo mannigfachen, ihnen drohenden, zerſtörenden, oder doch trübenden Einflüſſen ſich entwickeln und fortpflanzen ſollten. Wie bei jedem Vereine, mußte eine gewiſſe

1) Der Hilarius, welcher Commentare über die pauliniſchen Briefe geſchrieben hat, zeichnet ſich durch ſeine unbefangene Betrachtungsweiſe des chriſtlichen Alterthums beſonders aus. Auch von dieſer Seite weiß er das Urchriſtliche von dem Späteren gut zu unterſcheiden, wenn er ſagt: primum omnes docebant et omnes baptizabant, ut cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus inter initia concessum est, et evangelizare et baptizare et scripturas explorare. Hilar. in epist. Ephes. c. 4. v. 12.

Regierung und Führung der allgemeinen Angelegenheiten vorhanden seyn. Diejenige Regierungsform mußte dem Geiste des Christenthums und den Zwecken, zu denen Gemeinden sich bildeten, am meisten entsprechen, welche, die freieste Entwickelung derselben von innen heraus, das freieste Zusammen- und Ineinanderwürken aller einzelnen Kräfte und Gaben am meisten zu befördern, geeignet war. Die monarchische Regierungsform konnte gar zu leicht auf die freie Entwickelung der verschiedenen Eigenthümlichkeiten hemmend und unterdrückend einwürken, gar zu leicht dahin führen, daß Eine bestimmte, menschliche Form Allem aufgeprägt wurde, statt daß der Geist frei waltend in mannigfachen, menschlichen Formen sich entwickeln, und diese in einander greifen sollten. Sie konnte gar zu leicht dahin führen, daß das Menschliche überschätzt wurde, daß Ein Mensch zu viel galt, daß Er der Mittelpunkt wurde, um den sich Alles sammelte, statt daß nur der Eine unsichtbare Hirt Aller für Alle der Mittelpunkt seyn sollte. Wie sehr suchen doch immer die Apostel eine solche Gefahr abzuwehren! Wie dringt doch der Apostel Paulus in dem ersten Briefe an die Corinther auf das freie Zusammenwürken Aller, daß keine Kraft oder Richtung, alles Uebrige unterdrückend, vorherrsche! Die Apostel selbst, welche eines nur ihnen, für ihren Beruf als Gründer der ersten Kirche und Lehrer des reinen Christenthums für alle Zeiten nothwendigen höheren Maaßes der Erleuchtung, einer von dem göttlichen Stifter der Kirche selbst ihnen, wie keinen andern Menschen, übertragenen, höheren Autorität und Gewalt sich bewußt waren, sie treten doch so wenig als möglich gebieterisch auf, sie suchen so viel als möglich, mit freier Mit-

würkung der Gemeinden in allen dieselben betreffenden Angelegenheiten zu handeln, wovon wir nachher noch besonders reden wollen. Petrus und Johannes setzten sich in ihren Briefen mit andern Gemeindevorstehern in Eine Klasse, statt sich als allgemeine Regierer der Kirche über sie zu stellen. Wie schwer konnte es seyn, in den Gemeinden Einen zu finden, der alle Eigenschaften zur Leitung der Gemeindeangelegenheiten in sich vereinigte, und der allein das Vertrauen Aller besaß! Weit leichter, in jeder Gemeinde mehrere Hausväter zu finden, deren Eigenthümlichkeiten bei einer solchen Amtsverwaltung einander auf eine heilsame Weise ergänzen konnten, von denen der Eine bei Diesen, der Andere bei Jenen mehr Vertrauen besaß. Das Monarchische in geistlichen Dingen stimmt nicht gut zu dem Geist des Christenthums; auf das Gefühl gegenseitiger Hülfsbedürftigkeit, die Nothwendigkeit und das Segensreiche gemeinschaftlicher Berathung wie gemeinschaftlichen Gebetes weiset es überall hin. Wo zwei oder drei im Namen des Herrn versammelt sind, verheißt Er, Er wolle mitten unter ihnen seyn.

Dazu kam, daß das Christenthum, wo schon vorhandene Formen zu dessen Geiste und Wesen gut paßten, dieselben sich gern aneignete. Und nun war schon in den jüdischen Synagogen, und in allen aus dem Judenthum hervorgegangenen Sekten eine Regierungsform vorhanden und diese keine monarchische, sondern eine aristokratische: ein Rath der Gemeindeältesten, זְקֵנִים, πρεσβυτεροι, der alle gemeinschaftliche Angelegenheiten leitete. An diese Form sich anzuschließen, lag dem aus dem Judenthum heraus sich entwickelnden Christenthum natürlich am nächsten. Diese

Verfassungsform mußte auch, wo sich im römischen Reiche unter den Heiden Gemeinden bildeten, als die natürlichste erscheinen, denn man war ja von Alters her gewohnt, die Städteangelegenheiten durch einen Senat, die Versammlung der decuriones, verwaltet zu sehen. Daß die Vergleichung der kirchlichen Verwaltung mit der politischen sich hier würklich anschloß, zeigt sich darin, wenn nachher die Geistlichen ordo genannt wurden, der leitende Senat der Gemeinde, denn ordo hieß vorzugsweise der ordo senatorum.

So wurde demnach der Leitung der Gemeinden überall ein Rath der Aeltesten vorgesetzt, es brauchten nicht gerade die den Jahren nach Aeltesten zu seyn, wenn gleich man auch auf das Alter wohl besondere Rücksicht nahm, sondern das Alter war hier Bezeichnung der Würde, wie in dem lateinischen: „senatus," im griechischen „γερουσια." Neben dem gewöhnlichen Namen dieser Gemeindevorsteher, dem Namen der πρεσβυτεροι, gab es noch manche andere, ihren eigenthümlichen Würkungskreis bezeichnende Benennungen, wie ποιμενες, Hirten, פְּרָנְסִין, ἡγουμενοι, προεστωτες των ἀδελφων, — und einer dieser Namen war auch der Name ἐπισκοποι, als Aufseher, Leiter über das Ganze der Gemeinde.

Daß auch der Name der Episkopen mit dem der Presbyteren ganz gleichbedeutend war, das geht deutlich hervor aus den Stellen des neuen Testaments, wo beide Benennungen mit einander verwechselt werden, Apostelgesch. 20, vergl. V. 17. mit V. 28., Br. an Tit. Cap. 1, V. 5. mit V. 7., und aus denjenigen, wo gleich nach dem Amt der Episkopen das Amt der Diakonen genannt wird, so daß also zwischen diesen beiden Kirchenämtern nicht noch ein drittes in der

Mitte liegen konnte, Br. an Philipp. 1, 1. 1 Timoth. 3, 1. und 8. Diese Verwechselung beider Benennungen ist Beweis gänzlicher Einerleiheit. Wäre der Name Bischof auch ursprünglich nur der auszeichnende Namen eines Vorstehers dieses Kirchensenats, eines Primus inter Pares gewesen, so hätte eine solche Verwechselung schon nicht statt finden können. Auch in dem Briefe, den Clemens, der Schüler des Paulus, im Namen der römischen Gemeinde schreibt, werden gleich nach den Bischöfen, als Gemeindenvorstehern, die Diakonen genannt, s. Cap. 42.

Diese Presbyteren oder Episkopen hatten die Aufsicht über das Ganze der Gemeinde, die Leitung aller gemeinschaftlichen Angelegenheiten, aber das Lehramt war ihnen nicht ausschließlich übergeben, denn, wie wir oben bemerkten, hatten ja ursprünglich alle Christen das Recht, in den Gemeindeversammlungen ihr Herz vor ihren Brüdern zu ergießen, und zu deren Erbauung zu reden. Indeß geht daraus noch nicht hervor, daß alle Gemeindeglieder zu den gewöhnlichen Lehrvorträgen geschickt waren; es ist wohl zu unterscheiden zwischen einer regelmäßigen, dem, der sie besaß, stets zu Gebote stehenden Lehrfähigkeit, und den von einer augenblicklichen Begeisterung ausgehenden Ergüssen [1]), welche mit einzelnen vorübergehenden, erhöhten Gemüthszuständen verbunden waren, wie diese insbesondere in der ersten Zeit der außerordentlichen Geistesanregung von oben her, als das göttliche Leben zuerst in die Schranken der irdischen Welt eintrat, bei allen lebendigen Christen vorkommen mochten. Von solchen vorübergehenden Erweckungen

1) Wie die Prophetie, das in Zungen reden.

und Anregungen einzelner Gemüthszustände konnte die Sorge für die Erhaltung, Fortpflanzung und Förderung der klaren Religionserkenntniß, die Vertheidigung der ächten, reinen, apostolischen Lehre gegen die mannigfachen, schon frühzeitig drohenden, verfälschenden Richtungen jüdischer oder heidnischer Denkart nicht allein abhängig gemacht werden. Wenn gleich alle Christen nur von dem Einen himmlischen Meister lernen sollten, so macht es doch die Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur, welche den göttlichen Schatz zu bewahren hat in irdenem Gefäße, nothwendig, daß es in der Gemeinde nie an Solchen fehlte, welche die besondere Fähigkeit hatten, ihren Brüdern ihr Verhältniß zu dem gemeinschaftlichen Meister und Erlöser stets anschaulich zu entwickeln, und eindringlich an's Herz zu legen, ihnen zu zeigen, wie Alles in Beziehung auf dies Eine Verhältniß betrachtet werden sollte, sie zu warnen vor Demjenigen, was von dieser Einen Grundrichtung des christlichen Lebens abzuziehen drohte. Eine solche Fähigkeit der Lehrentwickelung, welche dem, der sie hatte, stets zu Gebote stand, setzte eine gewisse schon früher vorhandene Verstandesbildung, Klarheit und Schärfe des Denkens, eine gewisse Mittheilungsgabe voraus, die, wo sie einmal vorhanden war, von der Kraft des Geistes Gottes durchdrungen und beseelt, zum χαρισμα διδασκαλιας wurde. Solche, welche dieses Charisma hatten, waren deshalb geeignet, für die fortwährende Erhaltung der reinen Lehre in der Gemeinde, die Befestigung und Förderung der christlichen Erkenntniß zu sorgen, ohne die Mitwürkung der Uebrigen, eines Jeden von seinem Standpunkte, nach der gerade ihm verliehenen Gabe auszuschließen. Es wird daher in dem apostolischen

Zeitalter das χαρισμα διδασκαλιας und der Stand der Gemeindelehrer, διδασκαλοι, der durch daſſelbe ausgezeichnet war, als etwas ganz Beſonderes dargeſtellt, 1 Corinth. 12, 28. — 14, 6. Epheſ. 4, 11. Alle Mitglieder einer Gemeinde konnten in einzelnen Momenten die Verſammlung der Brüder anzureden, oder vor ihnen ihren Gott anzurufen oder zu preiſen, ſich getrieben fühlen; aber nur Wenige hatten jenes χαρισμα διδασκαλιας und waren διδασκαλοι.

Es erhellt aber auch leicht von ſelbſt, daß dieſes Lehrtalent etwas ganz anderes iſt, als das Talent zur Gemeindeverwaltung, das χαρισμα κυβερνησεως, welches beſonders zu dem Amte eines Beiſitzers in jenem Gemeinderath, eines Presbyters oder Biſchofs erfordert wurde. Es konnte Einer die Gewandtheit in äußerlichen Geſchäften, die chriſtliche Klugheit, diejenigen mehr praktiſchen Fähigkeiten überhaupt, die zur rechten Verwaltung eines ſolchen Kirchenamts beſonders nothwendig waren, in beſonderem Maaße beſitzen, ohne doch die für das Lehramt erforderliche Geiſtesrichtung und Verſtandesentwickelung damit zu verbinden. In jener erſten apoſtoliſchen Kirche, der alle willkürliche und müßige Rangordnung ſo fern lag, in der alle Aemter nur auf den Zweck, zu deſſen Erreichung ſie dienen ſollten, berechnet, nach einer innern Nothwendigkeit abgegränzt waren, waren daher auch Lehramt und Kirchenverwaltungsamt, das Amt eines διδασκαλος und das Amt eines ποιμην, wie die für beide erforderlichen Gaben [1]), von einander geſondert [2]).

1) Das χαρισμα διδασκαλιας und das χαρισμα κυβερνησεως.

2) Vergleiche Röm. 12, 7, 8. nämlich für den Unterſchied

Die Bemerkung dieſer ſo deutlich hervorgehobenen Unterſcheidung könnte uns zu der Annahme hinführen, daß urſprünglich jene vorzugsweiſe ſo genannten Gemeindelehrer gar nicht zu der Klaſſe der Gemeindevorſteher gehört hätten, und allerdings läßt es ſich nicht beweiſen, daß jene Erſteren immer auch zu den Presbyteren gehört hätten. Nur das iſt gewiß: man ſah es gern, wenn unter den Gemeindevorſtehern auch Solche waren, welche zur Verwaltung jenes Lehramtes die Tüchtigkeit hatten. Wenn den Presbyteren im Allgemeinen, wie in der Abſchiedsrede des Apoſtels Paulus an die Presbyteren der Gemeinde zu Epheſus, Apoſtelgeſch. Cap. 20., die Wache für Erhaltung der reinen Lehre anvertraut wird, ſo geht daraus noch nicht hervor, daß ſie auch das Lehramt im engeren Sinne des Wortes zu verwalten hatten, denn hier könnte bloß von einer der allgemeinen Sorgen der Kirchenregierung die Rede ſeyn. Aber wenn in dem Briefe an Titus von einem Biſchof nicht allein gewünſcht wird, daß er für ſich ſelbſt an der ächten, reinen Lehre des Evangeliums feſt halte, ſondern auch daß er fähig ſey, Andere in derſelben zu befeſtigen, und die Gegner derſelben zu widerlegen, ſo liegt doch darin, daß der Biſchof auch jene Lehrgabe beſitzen ſollte. Dies konnte freilich gerade unter manchen Verhältniſſen der Gemeinden, wie eben bei denjenigen, von welchen in jenem Briefe die Rede iſt, beſonders wünſchenswerth ſeyn, wegen der durch Verbreitung der Irrlehren drohenden Gefahr, denen die väterliche Autorität der Gemeindeälteſten, durch ihren Lehr-

des διδασκων und des προισταμενος, und die oben angeführten Stellen.

Lehrvortrag unterſtützt, entgegentreten ſollte. So werden auch in dem erſten Brief an Timotheus, 5, 17. diejenigen unter den Presbyteren, welche mit der κυβερνησις auch die διδασκαλια verbinden konnten, beſonders geehrt; dieſes Hervorheben derſelben gleichfalls ein Beweis, daß Beides keineswegs nothwendig und immer verbunden war.

Außerdem finden wir nur noch Ein Kirchenamt in dem apoſtoliſchen Zeitalter: das Amt der Diakonen. Die Geſchäfte dieſes Amtes waren von Anfang an nur äußerliche, wie es zuerſt nach Apoſtelgeſch. 6. zum Behuf der Almoſenverwaltung entſtanden war; die Sorge für die Armen, Kranken der Gemeinde, woran ſich nachher noch manche andere, äußerliche Geſchäfte anſchloſſen, lagen beſonders dieſem Amte ob. Neben den Diakonen wurden für den weiblichen Theil der Gemeinden auch Diakoniſſinnen angeſtellt, wo der freie Zutritt der Männer zu dem weiblichen Geſchlechte, beſonders bei der ſcharfen Trennung der Geſchlechter im Orient, Verdacht erregen und Anſtoß geben konnte. Wenn die Weiber, ihrer natürlichen Beſtimmung gemäß, von dem Lehramt und dem Kirchenregierungsamte ausgeſchloſſen waren, ſo wurden nun auf dieſe Weiſe die eigenthümlichen weiblichen Fähigkeiten als beſondere Charismen für den Dienſt der Gemeinde in Anſpruch genommen. Durch ſolche Diakoniſſinnen konnte das Evangelium in das Innerſte der Familien gebracht werden, wohin nach den Verhältniſſen des Orients keinem Mann der Zugang offen ſtand [1]). Sie ſollten, als erfahrene und in allen

1) Ein Beleg dazu die Worte Clemens von Alexandria, St. L. III. p. 448. über die chriſtlichen Frauen: δι ων και εις την γυναικωνιτιν αδιαβλητως παρεισιδυετο ὁ του κυριου διδασκαλια.

weiblichen Verhältniſſen erprobte chriſtliche Hausfrauen und Mütter, die übrigen jüngeren Weiber der Gemeinde mit ihrem Rath und Zuſpruch unterſtützen [1]).

Was die Wahl zu dieſen Kirchenämtern betrifft, ſo fehlt es uns an vollſtändigen Nachrichten darüber, wie es mit derſelben in der erſten apoſtoliſchen Zeit gehalten wurde; auch mag man wohl, nach der Verſchiedenheit der Umſtände, nicht überall gleich in dieſer Hinſicht verfahren haben. Da die Apoſtel bei der Einſetzung der Diakonen die Gemeinde ſelbſt wählen ließen, und da dies auch, wo Abgeordnete der Gemeinden im Namen derſelben die Apoſtel begleiten ſollten, der Fall war (2 Cor. 8, 19.); ſo könnten wir folgern, daß bei der Beſetzung anderer Kirchenämter ein ähnliches Verfahren ſtatt gefunden. Doch kann es ſeyn, daß die Apoſtel ſelbſt in vielen Fällen, wo ſie dem Geiſt der erſten, neuen Gemeinden noch nicht genug vertrauen konnten, das wichtige Amt der Presbyteren Solchen übergaben, welche ihnen unter dem Lichte des göttlichen Geiſtes als die Tüchtigſten erſchienen; ihre Wahl konnte ja auch das Vertrauen der Gemeinden am meiſten verdienen, vergl. Apoſtelgeſch. 14, 23. Tit. 1, 5., obgleich wenn Paulus den Titus zur Anſtellung von Gemeindevorſtehern, welche die erforderlichen Eigenſchaften hätten, bevollmächtigt, über die Art der Wahl dadurch noch nichts nothwendig beſtimmt, die Wahl durch die Gemeinde ſelbſt nicht nothwendig dadurch ausgeſchloſſen iſt. Es ſcheint in der Ordnung

1) Tertull. de virginib. velandis c. 9. ut experimentis omnium affectuum structae, facile norint caeteras et consilio et solatio juvare et ut nihilominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest.

gewesen zu seyn, daß die Kirchenämter vorzugsweise den zuerst Bekehrten der Gemeinden, wenn sie sonst die nothwendigen Erfordernisse hatten, anvertraut wurden, 1 Cor. 6, 16. [1]). Der römische Clemens führt die, als von den Aposteln überlieferte Regel bei der Anstellung zu den Kirchenämtern an, daß dieselben besetzt werden sollten nach dem Urtheile der bewährten Männer, mit Beistimmung der ganzen Gemeinde. Es mochte der gewöhnliche Gebrauch seyn, daß die Presbyteren selbst bei Erledigung einer solchen Stelle, der Gemeinde einen Andern zum Nachfolger des Verstorbenen vorschlugen, und es der Gemeinde überlassen blieb, die Wahl gut zu heißen, oder aus bestimmten Gründen abzulehnen [2]). Wo das Fragen der Gemeinden um ihre Zustimmung noch keine bloße Förmlichkeit war, hatte diese Art der Besetzung der Kirchenämter den vortheilhaften Einfluß, daß dadurch die Stimmen der größeren Menge durch die Urtheilsfähigen geleitet, allen Spaltungen vorgebeugt und doch auch den Gemeinden Keiner, der nicht ihrem Herzen willkommen war, aufgedrungen wurde.

Was ferner das Verhältniß jener Presbyteren zu den Gemeinden betrifft, so war ihre Bestimmung nicht, unbeschränkte Monarchen, sondern Vorsteher und Leiter einer kirchlichen Republik zu seyn, mit Zuziehung der

1) So auch der römische Clemens C. 42. von den Aposteln: κατα χωραν και πολεις κηρυσσοντες καθεστανον τας ἀπαρχας αὐτων, δοκιμασαντες τῳ πνευματι εἰς ἐπισκοπους και διακονους των μελλοντων πιστευειν.

2) Clemens 44.: τους κατα σταθεντας ὑπο των ἀποστολων ἢ μεταξυ ὑφ' ἑτερων ἐλλογιμων ἀνδρων, συνευδοκησασης της ἐκκλησιας πασης.

Gemeinden, als deren Diener, nicht Herren sie handeln sollten, alles zu betreiben. So sahen die Apostel dies Verhältniß an, wenn sie ihre Briefe, die nicht bloß von dogmatischen Gegenständen, sondern auch von den Dingen des kirchlichen Lebens und der Kirchenzucht handeln, nicht bloß an die Gemeindevorsteher, sondern an die ganzen Gemeinden richten. Wo der Apostel Paulus eine Ausschließung von der Kirchengemeinschaft ausspricht, denkt er sich im Geiste mit der ganzen Gemeinde vereinigt, 1 Corinth. 5, 4., voraussetzend, daß in der Regel die Zuziehung derselben bei einer solchen allgemeinen Angelegenheit erforderlich sey.

B. Die Veränderungen in der christlichen Kirchenverfassung nach dem apostolischen Zeitalter.

Die Veränderung, welche mit der christlichen Kirchenverfassung in diesem Zeitraum weiter vorging, bezog sich besonders auf drei Gegenstände: a) Die Unterscheidung zwischen den Bischöfen und den Presbyteren, und die Entwickelung der monarchisch-bischöflichen Kirchenregierung. b) Die Unterscheidung zwischen Geistlichen und Layen, und die Bildung einer der evangelischen Idee vom christlichen Priesterthume widerstreitenden Priesterkaste, und c) die Vermehrung der Kirchenämter.

Was das Erste betrifft, so fehlt es uns zwar an genauen und vollständigen Nachrichten über die Art, wie diese Veränderung in den einzelnen Fällen vor sich ging; aber die Sache läßt sich doch im Allgemeinen aus der Analogie anschaulich machen. Es war natürlich, daß, da die Presbyteren eine berathende Versammlung bildeten, es bald geschehen mußte, daß Einer unter ihnen den Vorsitz führte. Es konnte dies so eingerichtet werden, daß eine gewisse

Reihenfolge statt fand, nach welcher der Vorsitz abwechselnd von dem Einen auf den Andern überging. Es ist möglich, daß in manchen Gegenden Anfangs eine solche Einrichtung statt fand, doch finden wir wenigstens keine geschichtliche Spur von einer solchen; aber auch, wie wir schon oben bemerkten, von der andern Seite keine Spur davon, daß ursprünglich das Amt eines Präsidenten des Presbyter-Collegiums durch einen besondern Namen ausgezeichnet worden wäre. Wie es sich dann immer damit verhalten mag, was wir im zweiten Jahrhundert finden, läßt uns zurückschließen, daß sich bald nach dem apostolischen Zeitalter das stehende Amt eines Präsidenten des Presbyteriums gebildet haben mußte, welcher Präsident, insofern er vorzugsweise die Aufsicht über Alles führte, mit dem Namen eines Ἐπισκοπος vorzugsweise belegt, und dadurch von den übrigen Presbyteren ausgezeichnet wurde. Dieser Name wurde dann endlich ausschließlich diesem Präsidenten beigelegt, während daß der Name der Presbyteren Anfangs noch Allen gemeinsam blieb; denn die Bischöfe, als den Vorsitz führende Presbyteren, hatten ja keinen andern Amtscharakter als die Presbyteren, sie waren nur Primi inter pares [1]).

Dies Verhältniß der Bischöfe zu den Presbyteren sehen wir noch bis an's Ende des zweiten Jahrhunderts fortbe-

1) Manche Spätere erkennen noch richtig diesen Hergang der Sache. Hilar. in ep. I. ad Timoth. c. 3.: „Omnis episcopus presbyter, non tamen omnis presbyter episcopus; hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est. Hieronymus sagt 146. ad Evangel. Es sey in der alexandrinischen Kirche bis auf die Bischöfe Heraklas und Dionysius, bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts, üblich gewesen,

ſtehen; Irenäus gebraucht daher die Namen „Biſchöfe“ und „Presbyteren“ zuweilen ganz gleich bedeutend, zuweilen unterſcheidet er die Biſchöfe als die Präſidenten von den Presbyteren [1]). Auch Tertullian nennt die chriſtlichen Gemeindevorſteher mit dem Einen gemeinſamen Namen der Seniores, indem er Biſchöfe und Presbyteren unter demſelben zuſammen begreift [2]), obgleich ſonſt bei dieſem Kirchenlehrer der Abſtand zwiſchen Biſchöfen und Presbyteren ſchon ſtark hervortrat; Tertullian ſteht überhaupt in

---

daß die Presbyteren Einen aus ihrer Mitte zu ihrem Präſidenten wählten, und dieſen Biſchof nannten. Und ſo mag auch der Erzählung des Eutychius, der in der erſten Hälfte des zehnten Jahrhunderts Patriarch von Alexandria war, etwas Wahres zum Grunde liegen, wenn ſie auch nicht ganz wahr und namentlich chronologiſch unrichtig iſt, daß in der alexandriniſchen Kirche bis auf den Biſchof Alexander, im Anfange des vierten Jahrhunderts, die Einrichtung beſtanden: Ein Collegium von zwölf Presbyteren, unter denen Einer als Biſchof den Vorſitz hatte, und dieſe Presbyteren hätten immer Einen aus ihrer Mitte zum Biſchof gewählt, und dieſem hätten die elf Uebrigen die Ordination ertheilt.

1) Beide Namen als gleichbedeutend, IV, 26. Den Presbyteris successio episcopatus zugeſchrieben. Er unterſcheidet Beide, III, 14. Wenn Apoſtelgeſch. 20, 17. erzählt wird, daß Paulus die Presbyteren der kleinaſiatiſchen Gemeinden zu ſich gerufen, ſo rechnet Irenäus darunter auch die Biſchöfe, nach dem Geſichtspunkte, daß dieſe ja nur präſidirende Presbyteren waren: In Mileto convocatis episcopis et presbyteris. Daß ſo manche Verwirrung über die Succeſſion der erſten römiſchen Biſchöfe verbreitet iſt, mag wohl eben darin ſeinen Grund haben, daß man urſprünglich jene Namen nicht ſo unterſchied, und daher Mehrere zugleich den Namen der Biſchöfe oder Presbyteren führen konnten.

2) Apologet. c. 39. Praesident probati quique seniores.

mancher Rücksicht auf dem Wendepunkt zwischen einer alten und einer neuen Zeit der christlichen Kirche.

Die Verhältnisse der Gemeinden unter den Verfolgungen, unter so manchen Bedrängnissen, in welchen das kräftige Handeln eines an der Spitze des Ganzen stehenden Mannes besonders heilsam werden konnte, beförderte die Ausbildung der monarchischen Regierungsform in der Kirche. Doch standen auch noch im dritten Jahrhundert die Presbyteren, als berathendes Collegium, den Bischöfen zur Seite, und diese konnten nichts Wichtiges vornehmen, ohne die Rathsversammlung der Presbyteren zuzuziehen [1]). Wenn Cyprian, Bischof der Gemeinde zu Carthago, von dieser durch seine Flucht während der Verfolgung getrennt, etwas sie Betreffendes zu verhandeln hatte, so theilte er es sogleich seinen in Carthago zurückgebliebenen Presbyteren mit, und er entschuldigte sich bei diesen, daß er etwas, ohne sie zuziehen zu können, entscheiden gemußt. Nichts ohne ihren Rath eigenmächtig vorzunehmen, erklärt er für seinen stehenden Grundsatz [2]). An das ursprüngliche Verhältniß der Bischöfe zu den Presbyteren erinnernd, nennt er diese seine compresbyteros. Doch mußten natürlich, ehe dies bischöfliche Regierungssystem sich fest stellen konnte, manche Kämpfe vorhergehen, da die Presbyteren die ursprüngliche, ihnen zukommende Gewalt behaupten und sich dem Ansehen der Bischöfe nicht unterwerfen wollten. Oft machten wohl manche Presbyteren von dieser Gewalt einen willkür-

1) Presbyterium contrahere.

2) Ep. V. a primordio episcopatus mei statui, nihil sine consilio vestro mea privatim sententia gerere. — Sicut honor mutuus postit, in commune tractabimus.

lichen, der Zucht und Ordnung in den Gemeinden nachtheiligen Gebrauch. Es entſtanden Spaltungen, von denen wir nachher beſonders reden werden, und aus denſelben ging das Anſehen der mit einander eng verbundenen Biſchöfe, welchen vereinzelte Presbyteren entgegenſtanden, ſiegreich hervor. Die Kraft und Thätigkeit eines Cyprianus trug viel dazu bei, dieſen Sieg zu befördern, aber Unrecht würde man ihm thun, und man würde den Geſichtspunkt für die ganze Sache verkehren, wenn man ihn beſchuldigen wollte, daß er von Anfang an planmäßig dahin gearbeitet, das Epiſkopat zu heben, ſo wie überhaupt in ſolchen Dingen ſchwerlich ein Einzelner es dahin bringen kann, nach einem durch ſeine Herrſchſucht erſonnenen Plane, die Verhältniſſe einer ganzen Zeit umzubilden. Cyprian handelte hier vielmehr, ohne ſich eines Plans bewußt zu werden, in dem Geiſte einer ganzen Parthei und einer ganzen kirchlichen Richtung ſeiner Zeit. Er handelte als Repräſentant des Epiſkopalſyſtems, deſſen Kampf mit dem Presbyterialſyſtem der Kirchenregierung in dem ganzen Entwickelungsgange der Kirche begründet war. Der Streit der Presbyterialpartheien unter einander hätte allerdings der Zucht und Ordnung in den Kirchen nachtheilig werden können, der Sieg des Epiſkopalſyſtems beförderte allerdings die Einheit, Ordnung und Ruhe in den Gemeinden; war aber auch von der andern Seite der freien Entwickelung des kirchlichen Lebens nachtheilig, die Bildung einer dem Weſen der evangeliſchen Oekonomie fremdartigen Prieſterſchaft wurde dadurch nicht wenig befördert. So ſteht dieſe Veränderung der urſprünglichen chriſtlichen Gemeindeverfaſſung in Wechſelwürkung mit einer andern, noch tiefer eingreifenden Veränderung, der

Bildung einer Prieſterkaſte in der chriſtlichen Kirche. Je mehr eine chriſtliche Gemeinde ihrer Beſtimmung und ihrem Ideal entſpricht, deſto mehr muß es ſich in dem Verhältniſſe ihrer einzelnen Mitglieder zu einander offenbaren, daß Alle von dem Einen gelehrt, geführt und erfüllt, aus derſelben Quelle ſchöpfend und einander gegenſeitig mittheilend, als gleichartige Glieder des Einen Leibes, unter dem Einen Oberhaupt in Wechſelwürkung mit einander ſtehen; deſto weniger kann eine Unterſcheidung zwiſchen Gebenden und Empfangenden, Lehrern und Lernenden, Führern und Solchen, die ſich führen laſſen, hervortreten, — wie dies in den erſten Gemeinden ſo der Fall war. Doch lag es auch in der Natur der Sache, daß, wie die erſte chriſtliche Begeiſterung nachließ, wie das Menſchliche in der Entwickelung der Kirche mehr hervortrat, wie in den vergrößerten Gemeinden die Verſchiedenheit in den Stufen der geiſtigen Bildung und der chriſtlichen Erkenntniß ſich mehr zu erkennen gab, auch jene Unterſcheidung ſich mehr entwickelte. Das leitende Uebergewicht Einzelner konnte von ſelbſt immer mehr eingreifen, es konnte von ſelbſt geſchehen, daß die Presbyteren immer mehr vorherrſchenden Einfluß auf die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten erhielten, daß immer mehr nur die διδασκαλοι in den Gemeindeverſammlungen das Wort führten. Alles dies konnte von ſelbſt aus dem natürlichen Entwickelungsgang der Kirche erfolgen, wenn gleich es das Trachten jener leitenden Einzelnen ſeyn mußte, falls ſie würklich von ächt evangeliſchem Gemeingeiſte, und nicht von unevangeliſchem Kaſtengeiſte beſeelt waren, welcher freilich ſo leicht und ſo bald aus der Selbſtſucht der menſchlichen Natur, dieſer Quelle alles

dere Grundſtücke erhielten, ſondern allein Gott zum Erbtheil haben, für ihre Verwaltung des Cultus von den Uebrigen den Zehnten erhalten ſollten, οἱ εἰσιν ὁ κληρος του θεου, oder: ὡν ὁ κληρος ὁ θεος ἐστι. ſ. Deuteronom. c. 18. Dieſer ſo auf einen beſondern Stand unter den Chriſten vorzugsweiſe angewandte Begriff von einem Eigenthumsvolke Gottes, einen κληρος του θεου, iſt nun freilich in dieſem Sinne etwas ganz Unevangeliſches, denn alle Chriſten ſollten in dieſem Sinne eine gottgeweihte Menſchenart, ein κληρος του θεου ſeyn, und auch alle ihre irdiſchen Berufsarbeiten ſollten durch die Geſinnung, in der ſie dieſelben betrieben, geheiligt werden, ihr ganzes Leben mit Allem, was ſie trieben, ſollte durch den Geiſt der Heiligung, von dem ſie beſeelt wurden, ein geiſtiger Gottesdienſt, eine λογικη λατρεια werden; dies war die urſprüngliche, evangeliſche Idee. Aber es frägt ſich, ob jener, dieſer unchriſtlichen Idee widerſtreitende Begriff würklich von Anfang an mit der Benennung κληρικοι für die Geiſtlichen verbunden worden; wenn wir die Geſchichte des Sprachgebrauchs verfolgen, wird es vielmehr wahrſcheinlich, daß dieſe Bedeutung erſt ſpäter in den Ausdruck, deſſen urſprünglichen Sinn man vergeſſen hatte, hineingelegt wurde. Der Name κληρος bedeutet urſprünglich den Platz, welcher Jedem in der Gemeinde durch Gottes Fügung, oder durch die von derſelben geleitete Wahl ertheilt worden, beſonders die Kirchenämter, κληροι, und κληρουσθαι: zu ſolchen Aemtern gewählt werden, κληρικοι: die zu dieſen Kirchenämtern Erwählten [1]).

1) So erklärt es ſich, wie der engere Begriff des Looſens bei dieſen Worten verloren werden konnte, obgleich ſonſt die

Wenn gleich übrigens die Idee des Priesterthums im rein evangelischen Sinne durch das Vorherrschen jenes unevangelischen Gesichtspunktes immer mehr verdunkelt und in den Hintergrund zurückgedrängt wurde, so war doch jene zu tief in dem Wesen des Christenthums begründet, als daß sie hätte ganz unterdrückt werden können. Zur Zeit des Tertullians, der die Grenze zwischen zwei Entwickelungsstufen der Kirche bildet, finden wir noch mehr bedeutungsvolle Spuren eines mächtigen Gegensatzes, mit welchem das ursprüngliche christliche Bewußtseyn des allgemeinen, geistigen Priesterthums, und der darin begründeten Christenrechte der sich bildenden Hierarchie entgegentritt. Tertullian spricht in seinem Werke über die Taufe, welches er vor seinem Uebertritt zum Montanismus geschrieben, in Rücksicht der Anwendung der allgemeinen Priesterrechte aller Christen den richtigen Grundsatz aus, wodurch göttliches

---

ἀρχαὶ κληρωται den ἀρχαῖς χειροτονηταῖς entgegengesetzt werden. So zuerst in der Apostelgesch. 1, 17. κλῆρος τῆς διακονίας, bei Irenäus III, 3. κληρουσθαι τὴν ἐπισκοπὴν. Clemens Alex. quis dives salv. c. 42. κλῆρος und κληρουν in gegenseitiger Beziehung. Zwar könnte man schon bei dem römischen Clemens, c. 40., die alttestamentlichen Verhältnisse auf die christliche Kirche angewandt finden, aber gewiß ist dieser Brief, wie die Briefe des Ignatius, obgleich nicht so stark, durch ein hierarchisches Interesse interpolirt worden. In andern Stellen desselben Briefes zeigt sich vielmehr der freiere Geist der ursprünglichen, presbyterianischen Kirchenverfassung. Wie einfach — ohne hierarchischen Schwulst wird die Anstellung der Bischöfe oder Presbyteren und der Diakonen durch die Apostel erzählt! (c. 42.) Am wenigsten läßt sich auch bei einem Schüler des Apostels Paulus eine solche Verwechselung des alt- und des neutestamentlichen Gesichtspunktes denken.

Recht und menschliche Ordnung festgehalten werden sollte: „An und für sich haben auch die Layen das Recht, Sakramente zu verwalten und in der Gemeinde zu lehren. Wort Gottes und Sakrament werden durch die Gnade Gottes an Alle mitgetheilt, und können so auch von allen Christen, als Werkzeuge der göttlichen Gnade, mitgetheilt werden. Aber es frägt sich hier nicht bloß, was im Allgemeinen erlaubt, sondern auch, was unter den bestehenden Umständen nützlich ist. Es ist hier der paulinische Ausspruch anzuwenden: „„Es frommt nicht Alles, wozu ich Macht habe.““ Mit Rücksicht auf die nothwendige Ordnung in der Kirche, sollen daher die Layen nur, wo es Zeit und die Umstände es erfordern, von ihrem priesterlichen Recht in der Verwaltung der Sakramente Gebrauch machen“ [1]).

Zuweilen machten die Layen im Kampf mit der Geistlichkeit ihre ursprünglichen Priesterrechte geltend, wie man sieht aus jenen Worten des montanistischen Tertullianus, wo er in einem bestimmten Falle von den Layen verlangt, wenn sie gleiche Rechte mit den Geistlichen haben wollten, müßten sie sich auch gleiche Verpflichtungen auferlegen lassen, und wo er zu ihnen sagt [2]): „Wenn wir uns gegen die Geistlichkeit erheben und aufblähen, dann sind wir Alle Eins, dann sind wir Alle Priester, weil er uns zu Königen und Priestern gemacht vor Gott und seinem Vater.“ Offenbar. 1, 6. Obgleich das Lehramt in den Gemeindeversammlungen immer mehr auf die Bischöfe

1) De bapt. c. 1. 81.

2) De monogamia c. 12.

und Presbyteren eingeſchränkt wurde, ſo finden wir doch noch manche Spuren von jener urſprünglichen Gleichheit der geiſtlichen Rechte unter allen Chriſten. Da, gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts, zwei Biſchöfe in Paläſtina kein Bedenken getragen, den gelehrten Origenes, obgleich er noch keine Ordination empfangen, vor ihren Gemeinden die Schrift erklären zu laſſen, und der hierarchiſchgeſinnte Biſchof Demetrius von Alexandria ihnen Vorwürfe machte, führten ſie zu ihrer Rechtfertigung an, daß manche Biſchöfe des Orients fähige Layen ſelbſt zum Predigen aufforderten [1]). Selbſt in den ſonſt viel Hierarchiſches enthaltenden, vorgeblichen apoſtoliſchen Conſtitutionen, die freilich nach und nach aus verſchiedenartigen Elementen entſtanden ſind, findet ſich noch unter dem Namen des Apoſtels Paulus eine ſolche Verordnung [2]): „Wenn Einer auch ein Laye, aber im Vortrage der Lehre erfahren iſt, und von ehrwürdigen Sitten, ſo möge er lehren, denn Alle ſollen von Gott gelehrt ſeyn.“

In der erſten Zeit ſetzten Diejenigen, welche Kirchenämter in den Gemeinden übernahmen, höchſt wahrſcheinlich ihr früheres Gewerbe dabei fort, und ernährten ſich und ihre Familien dadurch nach wie vor. Die größtentheils aus armen Mitgliedern beſtehenden Gemeinden waren ſchwerlich im Stande, für den Unterhalt ihrer Presbyteren und Diakonen zu ſorgen, zumal da ſie von Anfang an noch ſo vieles Andre aus der Gemeindekaſſe zu beſtreiten hatten, — die Ernährung der hülfloſen Wittwen, der Armen, Kranken,

1) Euseb. VI, 19.

2) L. VIII. c. 32.

Waisen. Es konnte ja seyn, daß die Presbyteren zu den Wohlhabendsten der Gemeinde gehörten, und es mußte dies wohl oft der Fall seyn, denn ihr Amt erforderte ja auch eine gewisse frühere, weltliche Bildung, welche eher unter den Leuten aus den höheren Ständen, oder aus dem Mittelstande, als unter denen aus der niedrigen Volksklasse sich finden ließ. Wenn die Presbyteren oder Bischöfe unter den Christen, denen sie in jeder Hinsicht ein Muster geben sollten, sich schon früher auch durch Gastfreundschaft sollten ausgezeichnet haben (1 Timoth. 3, 2.), so mußten sie zu den Wohlhabenden, deren nicht so viele in den ersten Gemeinden waren, gehören, — und wie hätten es nun solche über sich erhalten können, durch das von den Aermern mühsam Erübrigte sich ernähren zu lassen! Der Apostel Paulus erklärt zwar die reisenden Verkündiger des Evangeliums für berechtigt, sich durch Diejenigen, für deren geistige Bedürfnisse sie arbeiteten, in Rücksicht auf ihre leiblichen Bedürfnisse versorgen zu lassen, aber davon kann man nicht auf die Verwalter der Kirchenämter bei einzelnen Gemeinden schließen. Jene konnten die zur Erwerbung ihres Unterhaltes nothwendigen Geschäfte mit ihren geistlichen Berufsarbeiten nicht wohl vereinigen, wenn gleich die Selbstverleugnung eines Paulus auch dies möglich machte; Diese hingegen konnten Anfangs recht gut die Fortsetzung ihrer Gewerbe mit der Verwaltung ihres Kirchenamtes verbinden, und die ursprüngliche Denkart der Christen konnte in einer solchen Verbindung nichts Anstößiges finden, da man überzeugt war, daß auch jedes irdische Geschäft durch die christliche Gesinnung, mit der es verrichtet werde, geheiliget werden könne, da man wußte, daß selbst ein Apostel neben

der

der Verkündigung des Evangeliums ein irdiſches Gewerbe getrieben. Als aber die Gemeinden ſich vergrößert, die Geſchäfte der Kirchenämter ſich vermehrt hatten, als namentlich das Lehramt größtentheils nur auf die Presbyteren eingeſchränkt worden, als der Beruf der Geiſtlichen, wenn ſie ihn recht verwalteten, ihre ganze Zeit und Thätigkeit in Anſpruch nahm, war es ihnen oft nicht mehr möglich, zugleich für ihren eigenen Lebensunterhalt zu ſorgen, und die reicheren Gemeinden waren auch im Stande, ſie zu ernähren. Von der Gemeindekaſſe, welche aus den freiwilligen Beiträgen eines jeden Gemeindegliedes bei jedem Gottesdienſte am Sonntage, oder, wie in der nordafrikaniſchen Kirche, an jedem Sonntage im Anfange des Monats [1]) gebildet wurde, diente ein Theil zur Beſoldung der Geiſtlichkeit. Man ſuchte jetzt abſichtlich die Geiſtlichen von den Beſchäftigungen mit irdiſchen Angelegenheiten fern zu halten; im dritten Jahrhundert war denſelben eine ſolche Beſchäftigung ſchon ſtreng verboten, bis ſelbſt auf die Uebernahme einer Vormundſchaft [2]). Allerdings konnte dieſe Verordnung ihren ſehr guten Grund und ſehr heilſamen Zweck haben, zu verhindern, daß die Geiſtlichen ihren geiſtlichen Beruf über der Beſchäftigung mit irdiſchen Dingen vergäßen; man ſieht aus dem Buche Cyprians de lapsis [3]), wie ſchon damals in

1) Die divisiones mensurnae als Beſoldungen der Geiſtlichkeit in dieſer Kirche entſprechen den monatlichen Collekten.

2) Cyprian. ep. 66. an die Gemeinde zu Furnae.

3) Auch dem Cap. 18. des Concils zu Elvira (Illiberis) I. 305. episcopi, presbyteri et diaconi de locis suis negotiandi causa non discedant nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur. Doch wird auch hier noch angenommen,

Zeiten des langen Friedens der weltliche Sinn unter Bischöfen um ſich griff, und ſie, in irdiſches Treiben verſinkend, die geiſtlichen Angelegenheiten und das Beſte ihrer Gemeinden vernachläſſigten. Aber es miſchte ſich auch hier wieder deutlich die unevangeliſche Idee von einem beſondern Prieſterthum und einem abgeſonderten Prieſterſtande, und ein unevangeliſcher Gegenſatz zwiſchen dem Geiſtlichen und dem Weltlichen ein, und dieſe falſche Abſonderung und Auszeichnung der Geiſtlichkeit konnte doch nicht dazu würken, einen ächten geiſtlichen Sinn den Geiſtlichen einzuflößen, ſondern im Gegentheil konnte dadurch leicht nur ein unter der Scheinheiligkeit geiſtlichen Hochmuths verborgener, weltlicher Sinn befördert werden, wenn die Geiſtlichen ſchon durch eine ihrem Stande mitgetheilte magiſche Weihe, unabhängig von ihrer perſönlichen Beſchaffenheit, Weſen höherer Art geworden zu ſeyn glaubten, wenn ſie durch das opus operatum ihrer äußerlichen Verrichtungen allein, unabhängig von ihrer Geſinnung und ihrem Wandel, eine göttliche Kraft herabziehen und mittheilen zu können meinten, wenn ſie ſich nicht als Diener der Gemeinde im Geiſte der Selbſtverleugnung, ſondern als überirdiſche Mittler und Prieſter für dieſelben betrachteten. Cyprian führt zur Begründung ſeines Verbotes die Stelle 2 Timoth. 2, 4. an, fühlt aber auch wohl, (was damals um deſto mehr Jedem

daß ſie in manchen Fällen dazu genöthigt ſeyn konnten, „ad victum sibi conquirendum," da, wo ſie vielleicht, wenn auch Beſoldungen, doch wenigſtens keine Beſoldungen in Geld erhalten konnten, nur ſollten ſie in dieſen Fällen durch einen Sohn, einen Freigelaſſenen, oder einen dazu Gedungenen den Handel treiben, und nicht über die Grenzen ihrer Provinz hinaus.

einleuchten mußte, da der Charakter eines miles Christi damals als der allgemeine Christenberuf betrachtet wurde) daß diese Worte sich auf alle Christen bezögen, welche, als Streiter Christi, ihren Dienst treu verwalten, und sich vor allem fremdartigen Weltlichen, was von ihrem Herzen Besitz nehmen und sie dem sacramentum militiae untreu machen könnte, hüten sollten. Er schließt daher nur: „Um wie viel mehr müssen, da dies von allen Christen gesagt ist, Diejenigen in weltliche Händel unverflochten bleiben, welche, mit göttlichen und geistlichen Dingen beschäftigt, von der Kirche nicht weichen, und für irdische und weltliche Geschäfte keine Zeit haben sollen.“ Die Geistlichen sollten also, in der Anwendung jenes apostolischen Spruchs auf sich, als Muster der Gemeinde vorleuchten und das mit Recht! Wenn nur nicht so leicht der unevangelische Wahn sich angeschlossen hätte, als ob man durch die äußerliche Entfernung von irdischen Geschäften Gott näher kommen, und durch die äußerliche Beschäftigung mit solchen Dingen an und für sich entheiligt werden könne, als ob nicht das Heiligende und Entheiligende allein in der Richtung des Geistes und Herzens zu Gott oder zur Welt bestände.

In Rücksicht der Wahlen zu den Kirchenämtern wurde der alte Grundsatz doch noch immer festgehalten, daß die Zustimmung der Gemeinde zur Gültigkeit einer solchen Wahl erfordert wurde, daß es jener frei stand, Gründe gegen dieselbe vorzutragen. Der Kaiser Alexander Severus kannte diese Einrichtung der christlichen Kirche, und er berief sich darauf, da er einen ähnlichen Gang bei den Wahlen zu den Magistratsämtern in den Städten einführen wollte. Wenn der Bischof Cyprian von Carthago, durch

die Noth der Umstände von seiner Gemeinde getrennt, Männer seiner Umgebung, die sich in der Verfolgung besonders ausgezeichnet hatten, zu Kirchenämtern ernannte, so entschuldigte er sich wegen dieses nothgedrungenen, eigenmächtigen Verfahrens bei Layen und Geistlichen, und er schrieb an beide [1]): „Wir pflegen bei der Weihung zu geistlichen Aemtern euch vorher zu Rath zu ziehen, und die Sitten und die Verdienste Aller mit gemeinschaftlicher Berathung abzuwägen."

Jener Grundsatz galt auch bei der Besetzung bischöflicher Aemter, es war herrschender Gebrauch im dritten Jahrhundert; was daher Cyprian von apostolischer Ueberlieferung ableitete, daß die Bischöfe der Provinz mit der Geistlichkeit der erledigten Kirche die Wahl vornahmen in Gegenwart der Gemeinde, welche den Lebenswandel eines Jeden, den die Wahl treffen konnte, vor sich gesehen, und welche daher das sicherste Zeugniß ablegen konnte. Cyprian schrieb der Gemeinde das Recht zu, würdige Bischöfe zu wählen, oder unwürdige abzuweisen [2]). Es war dies derselben zugestandene Recht der Genehmigung oder Zurückweisung nicht bloße Förmlichkeit, es geschah zuweilen, daß, ehe die gewöhnlichen Anordnungen zu einer Wahl getroffen werden konnten, durch die Stimme der Gemeinde ein Bischof ausgerufen wurde, und dieser Einfluß derselben auf die Wahl wurde sogar die Quelle mancher Spaltungen.

Auch bei andern Gemeindeangelegenheiten war die Theilnahme der Layen noch nicht ganz ausgeschlossen. Cyprian erklärte, ep. 5., er habe sich vom Anfange seiner

1) Ep. 33.

2) Cyprian im Namen einer Synode an die Gemeinden zu Leon und Astorga, ep. 68.

bischöflichen Amtsverwaltung an vorgenommen, nichts ohne Beistimmung der Gemeinde vorzunehmen [1]). Eine solche allgemeine Gemeindeangelegenheit war die Wiederaufnahme eines Gefallenen in die Kirchengemeinschaft, auch eine darauf sich beziehende Untersuchung sollte mit Zuziehung der ganzen Gemeinde vorgenommen werden, denn dem Glauben derjenigen, welche in der Verfolgung standhaft geblieben, gebührte diese Achtung nach Cyprians Urtheil [2]). Es gab ferner Einzelne, welche nicht zu den Geistlichen gehörten, und sich doch durch die Verehrung, deren sie persönlich genossen, einen solchen Einfluß auf die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten verschafft hatten, dem selbst die Geistlichen nicht leicht widerstehen konnten. Solche waren die Glaubenshelden, welche vor der heidnischen Obrigkeit, im Angesicht der Martern und des Todes, oder unter Martern ein Bekenntniß abgelegt hatten, die confessores. (Wir werden unten bei der Geschichte der Spaltungen mehr Gelegenheit haben, die Größe ihres Einflusses genauer zu betrachten.)

Noch ist hier zu erwähnen eine besondere Einrichtung, welche wir in den nordafrikanischen Kirchen im Anfange des vierten Jahrhunderts finden, und welche wohl das Ueberbleibsel einer weit älteren und allgemeineren Einrichtung seyn könnte: Gemeindevorstände unter dem Namen der Aeltesten, seniores plebis, welche von der Geistlichkeit ausdrücklich unterschieden, und doch als kirchliche Personen (persone ecclesiasticae) betrachtet werden, welche, als Repräsentanten der Gemeinde, eine Art von Ver-

1) Nihil sine consensu plebis gerere.

2) Ep. 13. praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est.

mittelung zwiſchen den Geiſtlichen und den Layen bildeten, welche bei der Berathung allgemeiner Gemeindeangelegenheiten von der Geiſtlichkeit zugezogen wurden, welche im Namen der Gemeinden ſprachen, wenn dieſe eine Klage gegen die Geiſtlichen vorzubringen hatten [1]).

Man könnte zwar ſagen: es ſey dies keine alte, ſondern vielmehr eine erſt ſehr ſpät entſtandene Einrichtung, nachdem nämlich in manchen Gegenden von Nordafrika, in Städten und Ortſchaften das Chriſtenthum ſchon vorherrſchend geworden, ſeyen, wie ſo oft die politiſche Form in eine kirchliche übergegangen, die bürgerlichen Gemeindevorſtände oder Aldermänner auch kirchliche geworden, man habe ihnen auch bei kirchlichen Verhandlungen einen beſondern Platz eingeräumt. Aber es iſt wohl an und für ſich nicht wahrſcheinlich, daß man in einer Zeit, in welcher das hierarchiſche Princip ſchon ſo ſehr vorherrſchte, erſt eine ſolche demſelben fremdartige, mehr mit der älteſten, freien

1) In einem Briefe eines numidiſchen Biſchofs Purpurius an einen andern Biſchof Silvanus von Cirta in Numidien: „Adhibete conclericos et seniores plebis ecclesiasticos viros.“ Sie werden zur gemeinſchaftlichen Unterſuchung der zwiſchen dem Biſchof und einem Diakonus entſtandenen Streitigkeiten aufgefordert. In einem andern Briefe deſſelben, an die clericos et seniores dieſer Stadt Cirta, werden alle dieſe, in Eine Klaſſe geſtellt, zur Unterſuchung des Streits aufgefordert, und in dieſer Hinſicht mit den Aelteſten, die Moſes zu Rath zog, verglichen. „Sine consilio seniorum nihil agebatur. Itaque et vos, quos scio omnem sapientiam coelestem et spiritalem habere, omni vestra virtute cognoscite, quae sit dissensio haec et perducite ad pacem.“ Optat. Milev. de schismate Donatistar. ed. Du Pin. fol. 169.

Gemeindeverfassung übereinstimmende Einrichtung sollte gegründet haben. An und für sich weit wahrscheinlicher, daß sich dieselbe als Ueberbleibsel eines freiern Geistes der Kirchenverfassung erhalten, und unter veränderten Verhältnissen fortgepflanzt hatte.

Dazu kommt eine merkwürdige Erklärung des Hilarius, der im vierten Jahrhundert Commentare über die paulinischen Briefe geschrieben hat. Er sagt: „Unter allen Völkern ist das Alter ehrwürdig, daher hatte die Synagoge, und nachher die Kirche ihre Aeltesten, ohne deren Rath nichts in der Kirche unternommen wurde. Ich weiß nicht, durch welche Nachlässigkeit dies abgekommen seyn mag, wenn nicht etwa durch die Trägheit, oder vielmehr den Hochmuth des Lehrstandes, indem dieser allein etwas gelten will“ [1]).

1) Ecclesia seniores habuit, quorum sine consilio nihil agebatur in ecclesia. Quod qua negligentia obsoleverit nescio, nisi forte doctorum desidia, aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri. Man könnte, um die Beweiskraft dieser Stelle für diese Sache zu leugnen, nur etwa sagen: es seyen hier unter den Seniores die Presbyteren verstanden, und es beziehe sich das Abgekommenseyn nur darauf, daß diese nicht mehr wie früherhin von den doctoribus, den Bischöfen, bei Allem zu Rath gezogen wurden. Aber diese Auslegung ist doch nicht die natürlichste, weder der Art, wie das Wort doctores, noch der Art, wie das Wort seniores hier gebraucht ist, angemessen, zumal da hier der Nachdruck besonders darauf gelegt wird, daß die Seniores würklich buchstäblich die bejahrteren Mitglieder der Gemeinde waren, und dies doch in Rücksicht der Presbyteren, welche nicht über dreißig Jahr alt zu seyn brauchten, gewiß nicht immer der Fall war, und da die hier ausgelegte Stelle selbst, 1 Timoth. 5., gar nicht veranlaßte, an Presbyteren zu denken.

Die dritte, minder wichtige Veränderung in der Kirchenverfassung betraf die Vermehrung der Kirchenämter, veranlaßt theils dadurch, daß, bei der Vergrößerung der Gemeinden und der Vermehrung der Diakonatsgeschäfte, Manches, was bisher die Diakonen mit ihren übrigen Geschäften verbunden hatten, ihnen abgenommen und auf besondere Aemter übertragen wurde, theils dadurch, daß manche neue Geschäfte bei den Kirchen in großen Städten entstanden, theils dadurch, daß, was bisher als freie Gabe des Geistes an alle, oder einzelne Christen betrachtet worden, nun an ein besonderes Amt gebunden wurde. Es waren folgende Kirchenämter: die Subdiakonen, welche den Diakonen in ihren äußerlichen Amtsverrichtungen zur Seite gingen: die Lectores (ἀναγνῶσται), welche die heilige Schrift in den Gemeindeversammlungen vorzulesen und auch die hier gebrauchten biblischen Handschriften zu verwahren hatten, ein Geschäft, welches ursprünglich wahrscheinlich entweder die Presbyteren selbst, oder die Diakonen verwaltet hatten, wie es denn noch später in manchen Kirchen den Diakonen überlassen blieb, die Evangelien besonders vorzulesen; die Akoluthen (ἀκόλουθοι, acolythi), wie der Name anzeigt, Aufwärter der Bischöfe bei ihren Amtsverrichtungen; die Exorcistae, welche die Gebete über Diejenigen, die man (s. oben) von bösen Geistern besessen glaubte, die Energumenen, verrichteten; die θυρωροι, πυλωροι, ostiarii, welche über das Aeußere der kirchlichen Versammlungsplätze, Reinigung derselben, Schließung und Oeffnung der Kirchenthüren u. s. w. die Aufsicht führten.

Das Amt eines Kirchenvorlesers ist vielleicht das älteste unter diesen Aemtern, es wird schon am Ende des

zweiten Jahrhunderts bei Tertullian, praescript. haeret. c. 41., erwähnt; die übrigen kommen sämmtlich erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor, und zwar alle vollständig zuerst in einem Briefe des römischen Bischofs Cornelius, bei Eusebius VI., 43. Das Amt eines Akoluthen ist höchst wahrscheinlich aus dem hierarchischen Vornehmthum der römischen Kirche entstanden, und es verbreitete sich nicht in die griechische; der griechische Name mit dem römischen Ursprung ist wohl so zu vereinigen, daß die griechische Abkunft so mancher römischen Bischöfe dazu Veranlassung gab. Was das Amt des Exorcisten betrifft, so war das, was durch dies Amt gewürkt werden sollte, ursprünglich als ein an kein äußerliches Institut gebundenes Werk des heiligen Geistes betrachtet worden, sey es als ein Werk, das durch jeden Christen in gläubigem Vertrauen auf den Ueberwinder der Macht des Bösen, den Heiland, mit Anrufung seines Namens bewürkt werden konnte, sey es als besondere Geistesgabe einzelner Christen. Nun sollte das freie Werk des Geistes an einen todten Mechanismus gebunden werden. Den Geist der alten Kirche sprachen die apostolischen Constitutionen dagegen richtig aus, wenn sie sagen: „Ein Exorcist kann nicht gewählt werden, denn es ist die Gabe freier Gnade" [1]).

Von der allgemeinen Gemeindeverfassung gehen wir zu den Verbindungsformen zwischen den einzelnen Gemeinden unter einander über.

---

1) L. 8. c. 26. οὐ χειροτονειται, εὐνοιας γαρ ἑκουσιου το ἐπαθλον, και χαριτος θεου δια χριστου.

2) Die Verbindungsformen der einzelnen Gemeinden unter einander.

Das Chriſtenthum brachte unter ſeinen ächten Bekennern von Anfang einen lebendigen Gemeingeiſt, und daher auch eine innige, gegenſeitige, äußerliche Verbindung hervor. Dieſe Verbindung mußte nach den menſchlichen Dingen eine beſtimmte Form annehmen, und dieſe Form bildete ſich nach den vorhandenen geſellſchaftlichen Formen, unter denen das Chriſtenthum ſich zuerſt entwickelte. Ein ſchweſterliches Gleichheitsſyſtem, in dem Verhältniſſe der Gemeinden zu einander, würde, unabhängig von dieſen beſtimmten Umſtänden, dem Geiſt des Chriſtenthums am meiſten entſprochen haben, und hätte der freien, ungetrübten Offenbarung deſſelben am förderlichſten ſeyn können. Jene Umſtände aber brachten bald ein Subordinationsſyſtem in den Verhältniſſen der Gemeinden zu einander hervor, in welches das Chriſtenthum, wie in alle einmal vorhandene menſchliche Verfaſſungsweiſen, inſofern dieſelben nichts an und für ſich Sündhaftes enthielten, eingehen konnte, das jedoch nachher, zu ſehr überwiegend, einen hemmenden und ſtörenden Einfluß auf die Entwickelung der chriſtlichen Lehre und des kirchlichen Lebens ausübte.

Wir bemerkten oben, daß in manchen Gegenden das Chriſtenthum frühzeitig auf dem Lande ſich verbreitete, wo dieſes nun geſchah, und die Chriſten in einem Dorfe oder Flecken zahlreich genug waren, um eine beſondere Gemeinde zu bilden, war es das Natürlichſte, daß dieſe ſich gleich ihre Vorſteher, Presbyteren oder Biſchöfe wählte, welche eben ſo unabhängig waren, als die Vorſteher der Stadtgemeinde. In dieſen erſten Jahrhunderten ſelbſt können wir

zwar aus Mangel an Urkunden aus dieſer Zeit, keine ſolche nachweiſen, aber im vierten Jahrhundert finden wir in manchen Gegenden des Orients ſogenannte Landbiſchöfe, Χωρεπισκοπους, die gewiß aus den älteſten Zeiten herrühren, denn in der ſpäteren Zeit, da das kirchliche Subordinationsſyſtem ſchon einmal ausgebildet war, da die Landgemeinden ihre Vorſteher von der Stadt aus zu erhalten pflegten, hätte gewiß ein Verhältniß dieſer Art nicht entſtehen können; Beweis, der Streit der Landbiſchöfe dieſer Zeit mit den, ihre Gewalt zu beſchränken ſuchenden Stadtbiſchöfen. Aber der gewöhnlichere Fall war doch, wie wir gleichfalls ſchon oben bemerkten, daß das Chriſtenthum ſich erſt von der Stadt auf das Land verbreitete, und wenn nur zuerſt wenige Chriſten auf dem Lande, in der Nähe der Stadt, ſich befanden, ſo war es das Natürlichſte, daß ſie zuerſt am Sonntage zur Stadt gingen, um den dortigen Gemeindeverſammlungen beizuwohnen. Wenn ſie ſich aber ſpäter ſo vermehrten, daß ſie eine eigene Gemeinde bilden konnten, ſo ließen ſie ſich von dem Biſchofe der Stadtgemeinde, an die ſie ſich anzuſchließen gewohnt waren, einen Presbyter vorſetzen, der nun daher für immer auch dem Stadtbiſchof untergeordnet blieb. So entſtand die erſte größere, kirchliche Verbindung zwiſchen Stadt- und Landgemeinden, welche ein Ganzes mit einander ausmachten [1]). In größeren Städten mochte es auch ſchon nothwendig werden, die Stadtgemeinde ſelbſt in verſchiedene Abtheilungen zu zertheilen, wie in Rom, wo wir in dem angeführten

1) Solche Vorſteher der Landgemeinden waren die Presbyteren, von denen der Biſchof Cyprian im Verhör vor dem Proconſul ſagte: inveniantur in civitatibus suis.

Berichte des römiſchen Biſchofs Cornelius ſchon ſechs und vierzig Presbyteren finden, wenn auch die Nachricht des Optatus von Mileve, daß zu Rom im Anfange des vierten Jahrhunderts mehr als vierzig Kirchen waren, übertrieben iſt. Doch wurden hier nicht immer neben der Einen biſchöflichen Haupt- und Muttergemeinde verſchiedene untergeordnete Filialgemeinden gebildet, ſondern öfter blieb die Gemeinde als ein Ganzes verbunden, und nur an den Sonn- und Feſttagen, wenn eine Kirche nicht Alle faſſen konnte, wurde ſie in verſchiedene Kirchen, wo nach einer gewiſſen Reihefolge die verſchiedenen Presbyteren den Gottesdienſt leiteten, vertheilt. Doch über dies ganze Verhältniß fehlt es uns für dieſe Periode an Nachrichten, und wir können nur aus dem, was wir in der folgenden finden, zurückſchließen.

Ferner wie ſich das Chriſtenthum im Ganzen erſt von den Städten auf das Land verbreitete, ſo verbreitete es ſich im Ganzen (ſ. oben) von den Hauptſtädten (μητροπολεις) in die übrigen Provinzialſtädte. Wie dieſe nun in politiſcher Hinſicht jenen untergeordnet waren, ſo bildete ſich auch nach und nach zwiſchen den Gemeinden der Provinzialſtädte, und den Gemeinden der Hauptſtadt ein engeres Band und ein Subordinationsverhältniß. Die Kirchen einer Provinz bildeten Ein Ganzes, an deſſen Spitze die Gemeinde der Metropolis ſtand, der Biſchof derſelben wurde im Verhältniß zu den übrigen Biſchöfen der Provinz primus inter pares. Doch entwickelte ſich dies Verhältniß aus Lokalurſachen nicht überall auf gleiche Weiſe, und in dieſer Periode größtentheils nur im Orient.

In einem ähnlichen Verhältniſſe, wie dieſe Metropolen

zu den Provinzialstädten standen, befanden sich die Hauptstädte größerer Haupttheile des römischen Reichs zu letzteren, als Sitze der Regierung, des Handels und alles Verkehrs. Von solchen größeren Hauptstädten hatte sich das Christenthum in einen ganzen Haupttheil des ungeheueren Reichs verbreitet, hier hatten die Apostel selbst Gemeinden gegründet, Gemeindevorsteher eingesetzt, mündlich das Evangelium verkündigt, an die hier von ihnen gegründeten Gemeinden Briefe geschrieben. Diese Gemeinden wurden daher unter dem Namen der ecclesiae, sedes apostolicae, matrices ecclesiae, mit besonderer Verehrung betrachtet. Wenn Streit über kirchliche Einrichtungen oder Lehren entstand, frug man zuerst: wie wird die Sache in diesen Gemeinden angesehen, wo man die von den Aposteln selbst dort überlieferten Grundsätze, die von Geschlecht zu Geschlecht übergegangen sind, treu bewahrt hat? Solche ecclesiae apostolicae waren insbesondere: Rom, Antiochia, Alexandria, Ephesus, Corinth.

Alles dieses aber, was bei diesen Kirchen der großen Hauptstädte zusammentraf, kam in besonderem Maaße bei der Kirche der großen Welt-Hauptstadt Rom zusammen. Man wußte, daß die beiden großen Apostel Paulus und Petrus in dieser Gemeinde gelehrt, sie durch ihren Märtyrertod verherrlicht hatten [1]). Von Rom hatte ein großer

1) Es ist Hyperkritik, die durch die übereinstimmende Nachrichten des kirchlichen Alterthums bewährte Ueberlieferung, daß Petrus zu Rom gewesen, in Zweifel zu ziehen. Diese Ueberlieferung stammt offenbar aus einer Zeit, in der man noch nicht daran dachte, durch den Primat Petri die römische Kirche zu heben.

Theil des Abendlandes das Evangelium empfangen, von Rom aus konnten alle gemeinſchaftlichen Angelegenheiten der Chriſtenheit des römiſchen Reichs am beſten betrieben werden, die römiſchen Biſchöfe, Vorſteher der reichſten Gemeinde, zeichneten ſich frühzeitig durch ihre Wohlthätigkeit gegen die entfernteſten Gemeinden aus [1]), ein gemeinſchaftliches Intereſſe verband alle Gemeinden des römiſchen Reichs mit der Kirche der Hauptſtadt. In Rom war die ecclesia apostolica, auf welche ſich der größte Theil des Abendlandes, als auf die gemeinſchaftliche Mutterkirche, berufen mußte. Ueberhaupt mußte, was in dieſer ecclesia apostolica vorging, Allen am bekannteſten ſeyn, denn hier ſtrömten ja ſtets Chriſten aus allen Weltgegenden zuſammen. So beruft ſich Irenäus, der in Gallien ſchrieb, wie er ſich zuweilen auf andere ecclesiae apostolicae beruft, an einer Stelle beſonders auf die ecclesia apostolica in Rom, als die größte, die älteſte (welches Letztere wohl bezweifelt werden muß), die Allen bekannte, von den beiden herrlichſten Apoſteln gegründete, in welcher Chriſten aus den Gemeinden der ganzen Welt zuſammenkommen, und die von den Apoſteln überlieferte Lehre wahrnehmen mußten [2]).

1) Euseb. L. IV. c. 23.

2) L. III. c. 3. nach der alten lateiniſchen Ueberſetzung, da leider das Griechiſche verloren: „Ad hanc ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est, omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.“ Wenn man das convenire hier im geiſtigen Sinne verſteht: Alle Kirchen müſſen mit der römiſchen als derjenigen, welche über alle den Vorrang hat, übereinſtimmen, ſo giebt ſich gar kein recht natürlicher

Durch Briefe und reisende christliche Brüder standen auch die entferntesten Gemeinden des römischen Reichs mit einander in Verbindung. Wenn ein Christ in eine fremde Stadt kam, suchte er zuerst die Gemeinde auf, und hier wurde er brüderlich aufgenommen, mit Allem, was zu seiner geistlichen und was zu seiner leiblichen Erquickung dienen konnte, versorgt. Da nun aber Betrüger, schlecht gesinnte Kundschafter, Irrlehrer, die, nur ihre unevangelischen Lehren unter den einfachen Christen zu verbreiten suchten, das Vertrauen und die Liebe der Christen mißbrauch-

---

Sinn, und am wenigsten ein solcher, der sich an den sonstigen Ideenkreis des Irenäus anschließen könnte. Was sollte das heißen: Die Gemeinden in der ganzen Welt haben in der römischen Kirche die apostolische Ueberlieferung erhalten? Dies könnte etwa nur so verstanden werden, daß die römische Kirche der Central- und Repräsentationspunkt aller christlichen Gemeinden wäre, als wenn, wie man später sagte, die ganze Kirche virtualiter in der römischen enthalten wäre, eine Idee, von der sich bei dem Irenäus durchaus keine Spur findet, und eine Ausdrucksweise, welche diesem ganzen Zeitalter fremd ist. Wozu bedurfte es ferner des erklärenden Zusatzes: eos, qui sunt undique fideles, da in diesem Zusammenhang gar kein Mißverstand des Wortes ecclesia sich denken ließe. Alles erklärt sich aber, wenn man das convenire von dem leiblichen Zusammenkommen versteht, so war der Zusatz an seinem Platze, um anzuzeigen, daß hier nicht von den Gemeinden im Ganzen die Rede sey, sondern nur von einzelnen Gläubigen aus allen Gemeinden. Statt conservare muß man dann nur mit Grabe observare lesen. Man vergleiche die analoge Stelle des Athenäus, L. III. p. 20., über das Zusammenkommen aller Städte und Völker in der οὐρανοπολις Rom: „ὁτι οἰκουμενης δημος ἡ ῥωμη, ἡ ῥωμαιων πολις ἐπιτομη της οἰκουμενης, ἐν ᾗ συνιδειν ἐστιν οὑτως πασας τας πολεις ἰδρυμενας.“

ten, ſo bedurfte es einer Vorſichtsmaaßregel, um die vielfältigen Nachtheile, welche daraus entſtehen konnten, abzuwehren. Man traf deshalb die Einrichtung, daß nur ſolche reiſende Chriſten zu den fremden Gemeinden, als chriſtliche Brüder, Zutritt erhielten, welche ein von dem Biſchof derjenigen Gemeinde, von der ſie herkamen, ausgefertigtes Zeugniß vorweiſen konnten. Man nannte dieſe kirchlichen Briefe, welche wie tesserae hospitales waren, wodurch die Chriſten aller Weltgegenden mit einander in brüderlicher Verbindung ſtanden, „epistolae“ oder „literae formatae“ (γραμματα τετυπωμενα), weil ſie zur Verhütung der Verfälſchung nach einem gewiſſen Schema (forma, τυπος) abgefaßt wurden [1]), auch wohl „epistolae communicatoriae,“ „γραμματα κοινωνικα,“ inſofern ſie ein Merkmal davon enthielten, daß die Ueberbringer ſich in der Kirchengemeinſchaft befanden, wie auch, daß die Biſchöfe, welche ſolche Briefe einander zuſandten, und von einander annahmen, durch die Kirchengemeinſchaft mit einander verbunden waren; nach und nach theilte man die kirchlichen Briefe (epistolae clericae) in verſchiedene Klaſſen, nach der Verſchiedenheit ihres Zweckes, ein.

Wie wir oben bemerkten, daß frühzeitig zwiſchen den Gemeinden derſelben Provinz ein engeres Vereinigungsband ſich bildete, ſo brachte es auch der chriſtliche Gemeingeiſt mit ſich, daß bei dringenden Angelegenheiten, Streitigkeiten über Lehrgegenſtände, Dinge des kirchlichen Lebens, der Kirchen-

1) Wie ſehr man nöthig hatte, ſich gegen Verfälſchung ſolcher kirchlichen Briefe zu verwahren, iſt zu erſehen aus Euseb. IV. 23. Cyprian. ep. 3.

ohnezweifel häufig, durch Abgeordnete dieſer Gemeinden, gemeinſchaftliche Berathſchlagungen angeſtellt wurden. Solche Zuſammenkünfte werden uns unter den Streitigkeiten über die Zeit der Paſſahfeier, und unter den Verhandlungen über die montaniſtiſchen Prophezeiungen, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bekannt. Aber als ein fortdauerndes, regelmäßiges, an beſtimmte Zeiten gebundenes Inſtitut erſcheinen dieſe Provinzialſynoden zuerſt am Ende des zweiten, oder im Anfange des dritten Jahrhunderts, und zwar als etwas Eigenthümliches einer beſtimmten Landſchaft, wo beſondere Lokalurſachen eine ſolche Einrichtung früher als in andern Gegenden veranlaſſen konnten. Es war nämlich das eigentliche Griechenland, wo ſich von den Zeiten des achäiſchen Bundes her der Conföderationsgeiſt noch erhalten hatte, und wie das Chriſtenthum an alle Volkseigenthümlichkeiten, inſoweit dieſelben nichts Unſittliches enthielten, ſich anſchließen, in dieſelben eingehen, und nach denſelben eine eigenthümliche Erſcheinungsform annehmen konnte, ſo konnte es auch leicht geſchehen, daß hier der ſchon vorhandene, bürgerliche Gemeingeiſt auf den kirchlichen Gemeingeiſt einwürkte, und demſelben, früher als in andern Gegenden, eine ohnehin gut paſſende Form gab, daß aus den Repräſentantenverſammlungen der bürgerlichen Gemeinden (den Amphiktyonenverſammlungen) die Repräſentantenverſammlungen der kirchlichen Gemeinden (die Provinzialſynoden) wurden. Wie die Chriſten in dem Bewußtſeyn, daß ſie nichts ſeyen und nichts vermöchten ohne den Geiſt von oben, alle wichtigen Handlungen mit Gebet zu beginnen pflegten, ſo bereiteten ſie ſich auch bei der Eröffnung dieſer Verſammlungen durch gemeinſchaftliches Gebet

zu dem, der verheißen hatte, daß er seine Gläubigen durch seinen Geist erleuchten und leiten wolle, wenn sie ihm sich ganz überließen, und unter ihnen seyn wolle, wo sie in seinem Namen versammelt wären, zu den gemeinsamen Berathschlagungen vor [1]).

Es scheint, daß dieses regelmäßige Institut anfangs als eine Neuerung Widerspruch fand, so daß Tertullian sich berufen fühlte, als Vertheidiger desselben aufzutreten [2]). Doch entschied der herrschende Geist der Kirche für jene Einrichtung, und bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts scheinen die jährlichen Provinzialsynoden in der Kirche allgemein geworden zu seyn, wie wir daraus schließen können, daß wir dieselben in so sehr von einander entfernten Theilen der Kirche, wie das nördliche Afrika und Cappadocien, zu gleicher Zeit herrschend finden [3]).

Diese Provinzialsynoden konnten gewiß sehr heilsam für die Gemeinden werden, und wurden es auch in vieler Hinsicht. Durch die gemeinschaftliche Berathung konnten die Ansichten der Einzelnen einander gegenseitig ergänzen

1) Die Worte Tertullians in einem im Anfange des dritten Jahrhunderts geschriebenen Buche, de jejuniis, c. 13. „aguntur per Graecias illa certis in locis concilia, ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur."

2) Ista solennia, quibus tunc praesens patrocinatus est sermo.

3) Cyprian. ep. 40. und Firmilianus von Cäsarea in Cappadocien bei Cyprian ep. 75. Necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus, ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt.

und berichtigen; Bedürfnisse, Mißbräuche, nothwendige Verbesserungen konnten durch gegenseitige Mittheilung desto leichter und vielseitiger zur Sprache kommen, die Erfahrungen eines Jeden konnten durch die Mittheilung Allen nutzbar gemacht werden. Gewiß konnte man auch mit allem Recht darauf vertrauen, daß Christus nach seiner Verheißung unter Denjenigen seyn, und Diejenigen durch seinen Geist leiten werde, die in seinem Namen versammelt wären; gewiß war es weder Schwärmerei noch hierarchische Anmaßung, wenn die zur Berathung der Angelegenheiten ihrer Gemeinden versammelten Abgeordneten und Vorsteher derselben darauf hofften, daß ein höherer als menschlicher Geist durch seine Erleuchtung ihnen verleihen werde, was sie durch ihre sich selbst überlassene Vernunft, deren Unzulänglichkeit sie wohl erkannten, nimmer finden könnten. Ein hochmüthiges Selbstvertrauen wäre es vielmehr gewesen, wenn sie mit sich selbst, mit den Untiefen ihres Herzens, mit der Armuth menschlicher Vernunft, mit den Selbsttäuschungen menschlicher Klugheit so wenig bekannt gewesen wären, daß sie, ohne den Einfluß jenes höheren Geistes der Heiligkeit und der Wahrheit, hinlänglich für das Beste ihrer Gemeinden sorgen zu können, gemeint hätten.

Aber eine falsche und verderbliche Richtung nahm dies an und für sich richtige und heilbringende Vertrauen, wenn es nicht stets vom Geiste der Demuth, der Wachsamkeit über sich selbst mit Furcht und Zittern begleitet war, wenn man nicht stets der wichtigen Bedingung eingedenk war, unter welcher man allein der Erfüllung jener Verheißung, jener göttlichen Erleuchtung und Leitung, theilhaft werden konnte, — die Bedingung, daß man würklich im Namen

Christi, in dem lebendigen Glauben an ihn, in der aufrichtigen Hingabe an ihn, mit Aufopferung des Eigenwillens versammelt war, wenn man sich dem Wahn überließ, daß eine solche Versammlung, von welcher Art auch die Gesinnung der Versammelten seyn mochte, unveräußerliche Ansprüche auf die Erleuchtung des heiligen Geistes habe; dann war man aller Selbsttäuschung in der Verwechselung und der Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen preis gegeben, und die Formel „unter Eingebung des heiligen Geistes" („spiritu sancto suggerente") konnte Vorwand und Sanction für alle Eingebungen des Eigenwillens werden.

Hemmend mußten ferner die Provinzialsynoden für die kirchliche Entwickelung werden, wenn dieselben, statt nach den wechselnden Bedürfnissen jedes Zeitpunktes für das Beste der Gemeinden zu sorgen, in den veränderlichen Dingen unwandelbare Gesetze geben wollten. Schlimm war es endlich, daß die Theilnahme der Gemeinden von diesen Synoden ganz ausgeschlossen wurde, daß zuletzt die Bischöfe alles allein auf denselben ausmachten, und durch ihre Verbindung mit einander auf diesen Synoden ihre Gewalt immer größer wurde.

Da die Provinzialsynoden auch entfernten Bischöfen ihre Beschlüsse in wichtigen Angelegenheiten von allgemeinerem Interesse mitzutheilen pflegten, so dienten sie zugleich dazu, die entfernteren Theile der Kirche mit einander in lebendige Verbindung zu setzen, und sie in einer solchen zu erhalten.

3) Die Verbindung der ganzen Kirche zu einem in allen ſeinen Theilen genau zuſammenhängenden Ganzen; die äußerliche Einheit der katholiſchen Kirche und deren Repräſentation.

So war aus dem unſcheinbaren, in dem Acker der Welt ausgeſtreuten Samen des Senfkornes ein über alle Gewächſe der Erde emporragender Baum geworden, deſſen Zweige ſich nach allen Richtungen hin ausbreiteten. Dieſes in ſeinem Urſprung, ſeinem Entwickelungsgang, ſeiner Verfaſſung von allen bloß menſchlichen Inſtituten ſich unterſcheidende große Ganze der katholiſchen Kirche, das in allen ſeinen zerſtreuten Theilen genau zuſammenhing. Das Bewußtſeyn, Glied eines ſolchen, über allen Widerſtand der irdiſchen Gewalt ſiegreichen, für die Ewigkeit beſtimmten Körpers zu ſeyn, mußte deſto lebendiger und kräftiger hervortreten bei Denjenigen, welche früher in ihrem Heidenthume nur das politiſch-irdiſche Band gekannt, von einem ſolchen geiſtig-ſittlichen, die Menſchen, als Mitglieder einer Himmelsgemeinde, mit einander vereinigenden Einheitsbande keine Ahnung gehabt hatten. Deſto ſtärker und erhabener mußte dies Bewußtſeyn werden unter den Verfolgungen, wenn alle Gewalt von außen vergebens dies Band zu zerreißen ſuchte. Mit Recht konnte den Chriſten auch die äußerlich ſich offenbarende Einheit, dieſer enge äußerliche Zuſammenhang wichtig ſeyn, als die Darſtellung des höheren Lebens, durch deſſen Gemeinſchaft alle Chriſten mit einander verbunden ſeyn ſollten, als die Offenbarung der Einheit des Reiches Gottes. In der äußerlichen Gemeinſchaft des kirchlichen Lebens empfanden ſie das Beſeligende der inwendigen Gemeinſchaft des unſichtbaren Gottesreiches, ſie kämpften für die Erhaltung dieſer Einheit, theils gegen jene

idealistischen Sekten, welche das inwendige Band der religiösen Gemeinschaft selbst, das Band des Glaubens zu zerreißen, die alte Trennung zwischen einer Religion der Höher-Gebildeten und einem Volksglauben (πιςις und γνωσις) auch in die christliche Kirche einzuführen, und, wie Clemens von Alexandria sie mit Recht beschuldigte, die Eine Kirche in eine Menge von theosophischen Schulen zu zerspalten drohten [1]), theils gegen Solche, welche, durch Eigenwillen oder Leidenschaften verblendet, aus bloß äußerlichen Veranlassungen Spaltungen stifteten, während sie im Glauben mit den Uebrigen übereinstimmten.

Aber diese aus einem lebendigen christlichen Gefühl, welches das Beseligende dieser religiösen Gemeinschaft, dieses innigen, kirchlichen Lebens, tief empfand, diese aus einem wahren, christlichen Interesse hervorgehende Polemik konnte nun leicht zu dem andern übertriebenen Gegensatze einer Ueberschätzung der äußerlichen Einheit der Kirche, einer Ueberschätzung der bestehenden kirchlichen Formen, an welche diese geknüpft war, verführen. Wie man in dem kirchlichen Leben, weil es aus dem inwendigen Christenthum hervorgegangen, und noch von diesem beseelt und durchdrungen, noch nicht in todten Formen erstarrt war, dieses innigen Zusammenhangs zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche sich bewußt wurde; wie man in der Gemeinschaft mit dieser erscheinenden Kirche das Beseligende der Gemeinschaft mit dem Erlöser und der ganzen Gemeinde der Heiligen, welche die göttlichen Lebenskräfte von ihm, dem Haupte, empfängt, und unter ihre einzelnen Glieder verbrei-

1) Die Worte des Clemens St. L. VII. 755. αὐχουσι προιστασθαι διατριβης μαλλον ἢ ἐκκλησιας.

tet, tief empfand: so konnte man desto leichter, in diesem Gegensatze der Polemik, sich verleiten lassen, das, was in der Erfahrung, und in dem Gefühle eines Jeden sich an einander angeschlossen, sich mit einander verschmolzen hatte, auch in dem Begriffe zu sehr mit einander zu vermischen, und auch in der Theorie als nothwendig und unzertrennlich mit einander verbunden zu setzen. So entstand dann die Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, der inneren Einheit der unsichtbaren Kirche, einer Einheit des Geistes, die im Glauben und in der Liebe besteht, mit der äußerlichen Einheit der sichtbaren Kirche, die an gewisse, äußerliche Formen gebunden ist. Wie man durch das Organ dieser kirchlichen Formen, vermittelst der Richtung des Gemüths, welche sich an diese Formen angeschlossen, die beseligenden Einflüsse der Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Haupte der Kirche empfangen hatte, so ließ man sich nun verleiten, Form und Wesen, das irdische Gefäß und den überschwenglichen himmlischen Schatz, zu sehr mit einander zu verschmelzen, in die irdische Form zu viel hineinzulegen, das, was subjektiv in dem Leben der Einzelnen verbunden war, als objektiv und nothwendig mit einander verbunden zu betrachten. Auf solche Weise bildete sich der Grundsatz: Diese in diesen bestimmten äußerlichen Erscheinungsformen bestehende, äußerliche Kirche, ist mit allen diesen äußerlichen Formen eine göttliche Stiftung, zwischen Menschlichem und Göttlichem läßt sich hier nicht unterscheiden, unter diesen Formen hat die Kirche das Göttliche von Christo her empfangen, nur unter denselben theilt sie es mit, und nur, wer es von ihr in diesen äußerlichen Formen empfängt, kann es empfangen. In diesen äußerlichen Formen stellt

sich die unsichtbare Kirche, das Reich Gottes dar, und an die äußerliche Verbindung mit dieser, in diesen Formen bestehenden äußerlichen Kirche ist nothwendig die inwendige Gemeinschaft mit jener unsichtbaren Kirche und die Theilnahme an allen ihren Gütern geknüpft.

Die Verwechselung des alt- und des neutestamentlichen theokratischen Gesichtspunktes, die wir oben in der Ansicht vom Priesterthum bemerkten, mischte sich auch hier wieder ein. Wie in dem alten Testamente die Stiftung und Fortpflanzung der Theokratie nothwendig an eine Menge von äußerlichen, irdischen Dingen, welche doch nur Schattenbilder dessen, was im Christenthum nach seiner Wesenheit erscheinen sollte, waren, gebunden worden, so sollte auch die neutestamentliche Theokratie in ihrer Stiftung und Fortpflanzung an solche sichtbare, irdische Dinge gebunden seyn; wie die alttestamentliche Theokratie nothwendig an das bestimmte, äußerliche, sichtbare Priesterthum geknüpft war, so sollte auch die neutestamentliche Theokratie nothwendig an ein solches äußerliches, von göttlicher Stiftung herrührendes Priesterthum geknüpft seyn. Man vergaß, daß der Unterschied der Kirche Christi von der Theokratie im alten Testamente nicht allein in der Verschiedenheit der äußerlichen Zeichen und Formen besteht, sondern, daß noch weit wichtiger *der Unterschied* in dem Verhältnisse des *Aeußerlichen* zu dem *Inwendigen*, der *irdischen Zeichen* zu den *Dingen des Geistes*, zu den himmlischen Sachen nach den beiden Oekonomieen ist. Ein *wesentlicher Irrthum*, die Quelle vieler anderen Irrthümer von praktisch wichtigen Folgen, welche sich nach und nach daraus entwickelten.

Die Verwechselung der Begriffe von der unsichtbaren

und von der ſichtbaren Kirche und den daraus hervorgehenden Grundſatz von einer allein ſeligmachenden, äußerlichen Kirche und einer durchaus nothwendigen, äußerlichen Einheit derſelben ſehen wir zuerſt am ſchärfſten ausgeſprochen, und am conſequenteſten durchgeführt in dem merkwürdigen Buche von der Einheit der Kirche (de unitate ecclesiae), welches der Biſchof Cyprianus von Carthago nach der Mitte des dritten Jahrhunderts unter den Spaltungen, mit denen er zu kämpfen hatte, ſchrieb. Dieſes Buch enthält eine auffallende Vermiſchung von Wahrem und Falſchem. Wenn man das, was Cyprian ſagt, von der Gemeinſchaft des höheren Lebens, von der nothwendigen, inwendigen Verbindung mit der Einen, göttlichen Lebensquelle in Chriſto, aus welcher allein das wahre Leben zu allen Gliedern der Gemeinde der Heiligen ausſtrömen kann, von der nothwendigen Gemeinſchaft mit dieſer Gemeinde und ihrem Haupte, durch die Richtung des Gemüthes im Glauben und in der Geſinnung, verſteht, wenn man die Unterſcheidung zwiſchen einer ſichtbaren und einer unſichtbaren Kirche, zwiſchen der inwendigen Einheit des Gottesreichs und der äußerlichen Einheit einer erſcheinenden Kirche, der innern Gemeinſchaft mit der Gemeinde der Erlöſten und der äußerlichen Verbindung mit einer gewiſſen äußerlichen Erſcheinungsform dieſer im Inwendigen, in Glauben und Liebe, gegründeten Gemeinde — auf die Behauptungen Cyprians anwendet, ſo kann man hier manches Wahre gegen die Richtung einer von dem Zuſammenhang mit dem Einen Gottesreiche, deſſen Haupt, Grund und Mittelpunkt Chriſtus iſt, ſich losreißenden und etwas vereinzelt für ſich ſeyn wollenden Selbſtſucht geſagt finden. „Verſuche es einmal, den

Strahl von der Sonne loszureißen, — ſagt Cyprian — die Einheit des Lichts läßt ſich nicht zertheilen. Brich den Zweig vom Baum ab, ſo kann er keine Frucht bringen. Trenne den Bach von der Quelle, ſo vertrocknet er. So verbreitet auch die Kirche, von dem Licht des Herrn durchſtrömt, ihre Zweige durch die ganze Welt. Es iſt doch Ein Licht, das ſich nach allen Richtungen hin ausbreitet, aus dem Schooße jener Kirche werden wir geboren, durch ihre Milch genährt, durch ihren Geiſt beſeelt. Was von dem urſprünglichen Stamme ſich losreißt, kann, für ſich abgeſondert, nicht athmen und leben." Gewiß alles durchaus richtig, wenn man unter jenem urſprünglichen Ganzen, in der Verbindung mit welchem jeder Einzelne nur als Glied gedeihen kann, die unſichtbare Gemeinde der Erlöſeten unter ihrem Haupte, dem unſichtbaren Chriſtus, verſteht, wenn man jene Einheit nur auf die geiſtige Gemeinſchaft, jenes Losreißen nur auf die Trennung durch die Geſinnung bezieht; aber der Grundirrthum, wodurch alles an und für ſich Wahre eine falſche Anwendung erhielt, war die Uebertragung von allem dieſem auf eine äußerliche, unter beſtimmten äußerlichen Formen erſcheinende, an dieſe nothwendig gebundene Kirche, — die Kirche, die ſich in dieſer beſtehenden Verfaſſung durch die Biſchöfe, ihre Grundpfeiler, als Nachfolger der Apoſtel, Erben der geiſtlichen Gewalt, welche den Apoſteln übertragen worden, von den Apoſteln her fortgepflanzt hat. Chriſtus hat den Apoſteln, die Apoſtel haben den Biſchöfen durch die Ordination die Kraft des heiligen Geiſtes mitgetheilt; durch die Reihefolge der Biſchöfe wird, vermittelſt einer ſolchen äußerlichen Ueberlieferung, die Kraft des heiligen Geiſtes, durch welche allein

alle Religionshandlungen ihre rechte Würksamkeit erhalten können, in alle Zeiten fort verbreitet. So erhält sich in diesem lebendig sich fortentwickelnden Organismus der Kirche jenes göttliche Leben, das durch diese Vermittelungspunkte, von dem Haupte aus, in alle mit diesem Organismus verbunden bleibende Glieder vertheilt wird, und wer sich von dem äußerlichen Zusammenhange mit diesem äußerlichen Organismus trennt, schließt sich eben dadurch von der Theilnahme an jenem göttlichen Leben und von dem Wege zum Heil aus. Keiner kann für sich allein, durch den Glauben an den Erlöser, an dem göttlichen Leben, das von ihm ausgeht, Theil empfangen; Keiner kann, durch diesen Glauben allein, alle Güter des Gottesreichs sich aneignen; sondern zu allem diesem kann man nur mittelbar durch das Organ dieser durch die Reihefolge der Bischöfe fortgepflanzten, katholischen Kirche gelangen.

Diejenigen, welche den Geist des neuen Testaments unbefangener und reiner auffaßten, beriefen sich gegen diese Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, mit Recht auf die Verheißung des Erlösers, daß, wo zwei oder drei in seinem Namen beisammen wären, Er mit ihnen seyn wolle, Matth. 18, 20., also jeder Verein der wahrhaft Gläubigen, unter welchen Formen es auch sey, eine wahre Kirche. Cyprian aber sagte gegen diesen Einwurf, daß Christus gleich vorher die Eintracht unter den Gläubigen, die Einheit der Gemüther in der Liebe, als die Bedingung gesetzt habe, an welche die Erfüllung dieser Verheißung geknüpft sey. Und nun schloß er: „Wie kann aber ein Solcher mit Jemanden in Eintracht stehen, der mit dem Körper der Kirche selbst, und mit der ganzen Brüder-

schaar nicht in Eintracht steht? Wie können zwei oder drei im Namen Christi beisammen seyn, wenn sie von Christo und seinem Evangelium getrennt sind?" Freilich eine an und für sich richtige Bemerkung, daß das im Namen Christi Versammeltseyn die Gemeinschaft der Bruderliebe, wie die Gemeinschaft des Glaubens in sich begreift. Mit Recht konnte er also sagen, daß diesen Ausspruch nur Solche auf sich anwenden könnten, bei welchen dieses Merkmal vorhanden sey; mit Recht konnte er die Anwendung desselben denen streitig machen, welche, durch Selbstsucht und Lieblosigkeit getrieben, Spaltungen gestiftet hatten; aber er irrte nur auch hier darin, daß er Ursache und Würkung verwechselte, nicht dadurch waren solche Separatisten von der Erfüllung jener Verheißung ausgeschlossen, weil sie aus der äußerlichen Gemeinschaft mit dem großen Kirchenkörper herausgetreten waren, nicht durch jenes Aeußerliche, sondern durch die Gesinnung, aus welcher jenes Aeußerliche hervorgegangen war; durch diese Gesinnung waren sie von der inwendigen Gemeinschaft mit Christo und seinem Reiche ausgeschlossen, noch bevor sie sich äußerlich von der sichtbaren Kirche getrennt hatten. Und darüber, ob Solche durch ihre Gesinnung von dem Reiche Gottes ausgeschlossen seyen, konnte doch nur der das Inwendige erforschende Richter entscheiden, jene äußere Thatsache war immer ein sehr trügliches Merkmal, um daraus auf eine solche Gesinnung zu schließen. Da die erscheinende Kirche, an und für sich selbst betrachtet, nie die fleckenlose Gemeinde der Heiligen ist, immer manche Merkmale der alten, sündhaften Natur an sich trägt, welche jenen ihr zugehörenden Charakter verkennen lassen können, so konnte Mancher durch entschuldbare Miß-

verſtändniſſe bewogen werden, von dieſer erſcheinenden Kirche, in der er die Gemeinde der Heiligen nicht erkannte, ſich loszureißen. Es konnte Recht und Unrecht auf beiden Seiten ſeyn, wie Mißverſtändniſſe von beiden Seiten, und keine Parthei war daher berechtigt, ſo über die Geſinnung der andern Parthei abzuurtheilen und wegen der äußerlichen, aus verſchiedenen Triebfedern zu erklärenden Thatſache ſie gleich unbedingt zu verdammen.

Wie ein falſcher Grundſatz leicht durch die Folgeſätze, die ſich daraus entwickeln, die Quelle vieler einzelnen Irrthümer wird, ſo ſchloß ſich an den Irrthum von einer nothwendigen, ſichtbaren Einheit der Kirche der Irrthum von einer nothwendigen, äußerlichen Repräſentation dieſer Einheit an, — eine Vorſtellung, welche in ihrem erſten Keime noch ſehr unbeſtimmt und wenig bedeutend erſchien, aber in ihrer weiteren Entwickelung ſehr gewichtvoll wurde.

Einen ſolchen Repräſentationspunkt der kirchlichen Einheit fand man zuerſt in dem Verhältniſſe des Apoſtels Petrus zu den übrigen Apoſteln, wozu das unbefangene Verſtändniß der Geſchichte und der Schrift allerdings keine Veranlaſſung geben konnte. Von einem dem Apoſtel Petrus über die übrigen Apoſtel eingeräumten Vorrang findet ſich nirgends eine Spur, und ein ſolcher war dem brüderlichen Verhältniſſe der Apoſtel zu einander und dem Geiſte der neuteſtamentlichen Oekonomie, in welcher Alle, nur auf Einen Meiſter und Führer hinblickend, gegenſeitig einander dienen ſollen, zuwider. Wohl keimten ſchon in den Seelen der Apoſtel ſolche weltliche Hoheitsgedanken, die aus dem fleiſchlichen Hochmuth hervorgingen, ehe ſie aus dem Geiſte wiedergeboren worden; aber wie

ſtrafte ihr göttlicher Führer ſtets ſolche Gedanken, wie nachdrücklich wies er ſie darauf hin, daß von keinem Vorrang, ſondern nur von einem Wetteifer der Demuth und der dienenden Selbſtverleugnung unter ihnen die Rede ſeyn ſollte. Keiner ſollte ſich als den Erſten, Jeder ſich nur als den Geringſten unter Allen betrachten, Luk. 22, 24. Petrus hatte ſein beſonderes Charisma, der in das Innere der Menſchen Blickende hatte in ihm von Anfang an den künftigen Felſenmann des Glaubens erkannt; er nahm die feurige Gemüthsart des Simon, deſſen durchgreifende Thatkraft, die freilich erſt, durch den Geiſt von oben, vom Fleiſchlichen in's Geiſtliche umgebildet, geläutert und verklärt werden mußte, in den Dienſt der heiligen Sache; Petrus konnte dadurch auf ſeine beſondere Weiſe als Organ für die Förderung des Gottesreichs tüchtig werden, er ſollte daher, nachdem er, durch jene Läuterung ſeines noch irdiſchen Feuers, der Felſenmann in der Glaubenskraft geworden, die ſchwächeren Brüder ſtärken und befeſtigen, Luk. 22, 32.; aber darum hatte er keinen Vorrang vor den übrigen Apoſteln. Andere hatten wieder andere Charismata, durch die ſie würken konnten, was der Felſenmann nicht ſo hätte würken können. Wenn Chriſtus den Petrus einen Felſen nannte, auf welchem er ſeine Kirche erbauen werde, Matth. 16, 18.; ſo bezog ſich dies bedeutungsvolle Prädikat nicht auf einen beſonders dem Petrus angewieſenen Standpunkt unter den Apoſteln, auch nicht auf die Perſon des Petrus allein, ſondern auf den Petrus, als den ächten, lebendigen Bekenner des Glaubens an Jeſus, den Meſſias, den Sohn des lebendigen Gottes, welcher Glaube die unerſchütterlich feſte Grundlage einer Kirche iſt, gegen die auch die Pforten der Hölle

nichts vermögen. Alle, welche diesen Glauben, nicht bloß dem Buchstaben nach von außen her durch menschlichen Unterricht, der solchen Glauben nimmer geben kann, sondern in Geist und Wahrheit durch die inwendige Offenbarung des himmlischen Vaters empfangen haben, sind eben dadurch Felsenmänner und Grundsäulen der durch alle Macht der Hölle unbesiegbaren Kirche Christi, gleichwie Petrus, geworden. Zu allen Solchen ist, wie schon Tertullian und Origenes richtig bemerkten, in der Person des Petrus dies Wort des Herrn gesprochen. Dieselbe geistliche Gewalt, welche Christus an dieser Stelle dem Petrus überträgt, verleiht er an andern Stellen allen Aposteln auf gleiche Weise, Matth. 18, 18. Joh. 20, 22.

In der Unterredung, welche der Heiland mit diesem Apostel nach seiner Auferstehung hatte, Joh. 21, 15., wollte er ihm gewiß keinen Vorrang vor den übrigen einräumen; sondern er wollte vielmehr, mit einem milde strafenden Vorwurf gegen dessen früheres, durch den Erfolg widerlegtes, vermessenes Selbstvertrauen, ihn zur Treue in seinem Beruf, der kein anderer war, als der aller Apostel, ja aller Verkündiger des Evangeliums, ermahnen. Da Petrus früherhin, von seinem natürlichen Feuer fortgerissen, in raschem Selbstvertrauen, ohne das Gewicht seiner Worte recht abzuwägen, betheuert hatte, daß, wenn auch alle Andere der Menschenfurcht unterliegen würden, er dem Heiland treu bleiben und sein Leben bereitwillig für ihn hingeben werde, Joh. 13, 37. Matth. 26, 35.; so erinnert ihn nun der Herr mit liebevoll strafendem Ernste an diese, weil sie nicht aus dem Grunde der Demuth hervorgegangen war, zu Schanden gewordene Betheuerung. „Sagst du jetzt noch —

spricht er zu ihm — daß du mehr als diese deine Mitjünger mich liebst?" Und der zum Bewußtseyn seiner selbst gekommene, zur Demuth zurückgeführte Petrus ist jetzt ganz anderen Sinnes geworden, — fern davon, sich so mit andern zu messen. Schüchtern spricht er zu ihm: „Du Herzenskündiger erkennst, was mich bewegt, wie, ohngeachtet jenes augenblicklichen Abfalls, mein Herz von Liebe zu dir brennt." Und der Heiland weiset ihn nun darauf hin, wie diese Liebe sich in seiner Berufserfüllung thätig erweisen müsse, welche Proben er von derselben einst werde ablegen müssen. In der treuen Pflege der menschlichen Seelen, welche durch die Verkündigung des Evangeliums dem Einen wahren, allgemeinen Hirten, der allein alle ihre Bedürfnisse befriedigen kann, zugeführt werden [1]), sollte sich diese Liebe erweisen. Er, der in der Nähe des Leidens seinen Heiland verließ, sollte durch die Liebe zu ihm die Kraft empfangen, als ein treuer Hirt der menschlichen Seelen, nach dem Vorgange Christi, in dem Beruf der Verkündigung des Evangeliums sein Leben hinzugeben.

Geschichte und Bibelauslegung konnten demnach zu der Idee von einem apostolischen Primat des Petrus keine Veranlassung geben, wenn man nicht, wie so oft geschehen ist, von vorgefaßten Ideen ausgehend, willkürlich in Einzelheiten, welche man aus dem geschichtlichen und dem logischen Zusammenhang herausriß, und welche man Alles bedeuten ließ, was sie außer dem Zusammenhang, den bloßen Worten nach, bedeuten konnten, Anschließungspunkte für dieselben suchte und daher fand. So geschah es nun hier

1) S. die Parabel Joh. 10.

hier, daß, da einmal die Idee von einer nothwendigen ſichtbaren Einheit der Kirche ſich gebildet hatte, und aus dieſer die Idee von einer ſichtbaren Darſtellung dieſer Einheit an einem beſtimmten Orte der Kirche ſich leicht entwickeln konnte, dieſe letztere Idee einen Anſchließungs- und Stützpunkt in dem falſchen Verſtändniſſe jener von dem Apoſtel Petrus handelnden Stellen fand.

Cyprian bemerkt es richtig in ſeinem Buche von der Einheit der Kirche, daß alle Apoſtel dieſelbe Würde und Gewalt wie Petrus von Chriſto empfangen hatten; aber doch, meinte er, ertheilt Chriſtus an einer Stelle dem Petrus beſonders dieſe Gewalt, doch ſagt er von ihm beſonders, daß er auf ihm die Kirche erbaue, doch überträgt er ihm beſonders, ſeine Schaafe zu hüten, um zu zeigen, wie die ganze Entwickelung der Kirche und des Prieſterthums von Einem Punkte ausgehen ſollte, um die Einheit der Kirche, die Einheit der biſchöflichen Gewalt, dadurch anſchaulich zu machen. Der Apoſtel Petrus erſcheint hier als Repräſentant der Einen, in ihrer von göttlicher Stiftung herrührenden Einheit verharrenden Kirche der Einen biſchöflichen Gewalt, welche, obgleich unter viele Organe vertheilt, doch ihrem Urſprung und ihrem Weſen nach nur Eine iſt und bleibt. Wer aus der äußerlichen Gemeinſchaft mit der Einen ſichtbaren, allgemeinen Kirche heraustritt, reißt ſich demnach von der durch göttliche Stiftung an die Perſon des Apoſtels Petrus geknüpften Repräſentation der kirchlichen Einheit los. Wie kann Einer noch meinen, ein Glied der Kirche Chriſti zu bleiben, wenn er ſich von der Cathedra Petri losreißt, auf welchem die Kirche erbaut worden? [1])

1) Eine Spur dieſer Erklärungsweiſe der auf den Apoſtel

Wenn man nun aber auch den Apoſtel Petrus als den Repräſentanten der kirchlichen Einheit betrachtete, ſo folgte daraus noch nicht, daß ein ſolcher Repräſentationspunkt ſich durch alle Zeiten der Kirche hindurch fortpflanzen mußte. Es folgte noch weniger daraus, daß dieſer Repräſentationspunkt gerade an die römiſche Kirche geknüpft ſeyn mußte, denn wenn gleich die Ueberlieferung, daß der Apoſtel Petrus die römiſche Gemeinde beſucht, aus keinem zureichenden Grunde in Zweifel gezogen werden kann, ſo iſt es doch gewiß, daß er dieſe Gemeinde nicht gegründet hat, und daß er nie der Vorſteher derſelben insbeſondere war. Dieſe Kirche konnte eben ſo wenig cathedra Petri, als cathedra Pauli genannt werden. Irenäus und Tertullian wiſſen zwar, daß Petrus und Paulus dieſelbe gegründet, ihr einen Biſchof gegeben und ſie durch ihren Märtyrertod verherrlicht haben; aber davon, daß die römiſche Kirche als cathedra Petri über alle andere ecclesias apostolicas hervorrage, wiſſen ſie noch nichts. Indeſſen ſo wie aus der Idee von einer äußerlichen Einheit der Kirche die Vorſtellung von einem äußerlichen Repräſentationspunkt dieſer Einheit hervorgehen konnte, ſo konnte leicht die Auffaſſung dieſes Repräſentationspunktes in der Perſon des Apoſtels Petrus eine ſolche Wendung nehmen, als ob zum Weſen der äußerlichen Einheit der Kirche überhaupt und zu

Petrus ſich beziehenden Ausſprüche, findet ſich ſchon bei dem Tertullian. Praescript. haeret., c. 22., auch ein Merkmal des nicht montaniſtiſchen Urſprungs dieſes Buchs, da er hingegen als Montaniſt in ſeinem Buche de pudicitia dieſe Ausſprüche nur auf den Petrus perſönlich als einen homo spiritalis und zugleich auf alle, die, wie er, spiritales ſind, anwendet.

allen Zeiten eine ſolche Darſtellung der äußerlichen Kirchen-einheit an einem beſtimmten Punkte der Kirche gehöre. Und da nun die meiſten abendländiſchen Gemeinden die römiſche Kirche als ihre Mutterkirche, die ecclesia apostolica, auf deren Autorität ſie ſich beſonders beriefen, zu betrachten gewohnt waren, da ſie Petrus den Gründer der römiſchen Kirche zu nennen, die von ihm herrührende Ueberlieferung der römiſchen Kirche zu citiren pflegten, da Rom einmal der Sitz der politiſchen Einheit des Reiches war, ſo geſchah es, daß man die römiſche Kirche als die cathedra Petri anzuſehen, und, was man von dem Apoſtel Petrus, als dem Repräſentanten der kirchlichen Einheit, ſagte, auf dieſe cathedra Petri zu übertragen, ſich gewöhnte. Bei dem Cyprian finden wir dieſe Ideenverbindung ſchon ſo ausgebildet. Man braucht ſich hier nicht an die Stellen in deſſen Buch de unitate ecclesiae zu halten, wo die Leſeart ſtreitig iſt [1]); in einer unbezweifelten Stelle, ep. 55. ad Cornel.,

1) Wenn auch in der Stelle Cyprians: „Qui ecclesiae renititur et resistit, [qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit] in ecclesia se esse confidit?“ die verdächtigen, hier in Klammern eingeſchloſſenen Worte ächt wären, ſo würde doch daraus nicht hervorgehen, daß er hier gerade an die zu ſeiner Zeit beſtehende cathedra Petri in der römiſchen Kirche gedacht hätte, ſondern die Sätze „ecclesiae reniti“ und „cathedram Petri deserere“ könnten vielmehr dem Zuſammenhang nach ganz coordinirt ſeyn, ſo daß er ſagen wollte: Wer ſich von der Einen Kirche losreißt, greift eben dadurch die durch Chriſtus ſelbſt an die Perſon des Apoſtels Petrus geknüpfte Repräſentation der kirchlichen Einheit an. Die ganze apoſtoliſche und biſchöfliche Machtvollkommenheit als Eine, wenn gleich durch verſchiedene Organe ſich offenbarend, in der dem Apoſtel Petrus übertragenen geiſtlichen Gewalt dargeſtellt. Der ganze

nennt er die römiſche Kirche „Petri cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est.“

Freilich war dieſe Idee noch ſehr unklar und unbeſtimmt, aber nachdem einmal ein falſcher Grundſatz feſtgeſtellt worden, konnte in eine ſolche unbeſtimmte Vorſtellung deſto mehr hineingelegt, und deſto mehr daraus entwickelt werden. In den Seelen römiſcher Biſchöfe ſcheint frühzeitig dieſe Idee eine feſtere und beſtimmtere Geſtalt gewonnen, und frühzeitig ſcheint hier römiſche Herrſchſucht in das Kirchliche ſich eingemiſcht zu haben, und in einem geiſtlichen Gewande aufgetreten zu ſeyn.

Schon frühzeitig bemerken wir bei römiſchen Biſchöfen Spuren von der Anmaßung, daß ihnen, als den Nachfolgern des Apoſtels Petrus, eine beſondere, entſcheidende Autorität bei kirchlichen Streitigkeiten zukomme, daß die cathedra Petri vor allen andern ecclesiis apostolicis als Quelle der apoſtoliſchen Ueberlieferung gelten müſſe. Eine ſolche Anmaßung zeigte der römiſche Biſchof Victor, da er um das Jahr 190 den kleinaſiatiſchen Gemeinden, wegen einer unbedeutenden, bloß etwas Aeußerliches betreffenden Streitigkeit [1]), die Kirchengemeinſchaft aufkündigte. In Tertullians montaniſtiſchen Schriften finden ſich ſchon Spuren davon, daß die römiſchen Biſchöfe gebieteriſche Edikte in kirchlichen Angelegenheiten erließen, und ſich als die episcopos

episcopatus, oder die cathedra aller Biſchöfe als Eins gedacht = cathedra Petri, den Biſchöfen den Gehorſam aufkündigen, daher eben ſoviel als — die cathedra Petri angreifen.

1) Der an einem andern Ort zu erwähnenden Streitigkeit über die Zeit der Paſſahfeier.

episcoporum geltend machen wollten [1]), daß ſie ſich auf die Autorität ihrer antecessores zu berufen pflegten [2]).

Der römiſche Biſchof Stephanus ließ ſich nach der Mitte des dritten Jahrhunderts von demſelben Geiſte hierarchiſcher Anmaßung, wie ſein Vorgänger Victor, fortreißen; auch er wollte in einer keineswegs wichtigen Streitigkeit [3]) die Ueberlieferung der römiſchen Kirche zur unwandelbaren, entſcheidenden Norm allen andern Kirchen aufdrängen, er kündigte den Kleinaſiaten und den Nordafrikanern, welche dieſe Norm nicht anerkennen wollten, die Kirchengemeinſchaft auf [4]).

Aber es fehlte viel daran, daß dieſe Anmaßungen der römiſchen Kirche unter den Chriſten hätten durchdringen können. In dem zuerſt erwähnten Streit behaupteten die kleinaſiatiſchen Gemeinden, ohne ſich durch die Machtſprüche eines Victor irgendwie irre machen zu laſſen, ihre Grundſätze, und ſie ſetzten die Ueberlieferung ihrer sedes apostolicae der Ueberlieferung der römiſchen Kirche entgegen. Der Biſchof Irenäus von Lyon ſtrafte nachdrücklich in einem Brief an den römiſchen Biſchof Victor die unchriſtliche Anmaßung deſſelben, wenn gleich er in der Sache ſelbſt, die

1) Tertullian., de pudicitia, c. 1. Audio, edictum esse proposi-ctum et quidem peremptorium: pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit.

2) Tertullian., de virgg. velandis.

3) Die gleichfalls an einem andern Orte zu erzählende Streitigkeit über die Gültigkeit der von Häretikern ertheilten Taufe.

4) Nihil innovetur nisi quod traditum est, erklärte er, se per successionem cathedram Petri habere. Cyprian. ep. 74. 75.

Gegenstand des Streites war, mit ihm übereinstimmte. Er mißbilligte das Streben desselben, Eine Form des kirchlichen Lebens allen Gemeinden aufzudrängen, er erklärte, daß es nur der Eintracht im Glauben und in der Liebe bedürfe, und daß diese, statt durch Verschiedenheiten in den äußerlichen Dingen gestört zu werden, vielmehr bei diesen Verschiedenheiten desto stärker hervorleuchte, er erkannte das Recht aller Gemeinden, in solchen Dingen frei und selbstständig ihrem alten Gebrauche zu folgen. Obgleich Cyprian die römische Kirche, wie wir vorhin bemerkt haben, würklich als die cathedra Petri, und als die Repräsentation der äußerlichen Kircheneinheit betrachtete, so war er doch fern davon, daraus ein dieser Kirche zukommendes Recht der Entscheidung in streitigen, kirchlichen Angelegenheiten abzuleiten. Im Gegentheil behauptete er mit Festigkeit und Kraft die Unabhängigkeit der einzelnen Bischöfe in der Verwaltung ihrer Gemeinden nach ihren eigenen Grundsätzen, und er setzte das, was er als richtig erkannt, auch gegen den Widerspruch der römischen Kirche durch. Als er bei dem Anfange der zweiten unter den angeführten Streitigkeiten die Grundsätze der nordafrikanischen Kirche, von denen er wohl wußte, daß sie mit dem römischen Gebrauche nicht übereinstimmten, dem römischen Bischof Stephanus mittheilte, schrieb er demselben, im Namen einer Synode, wie ein College, der sich gleicher Würde und Rechte bewußt ist, an den andern: „Vermöge der gleichen Würde und der aufrichtigen Liebe haben wir dir dies mitgetheilt, theuerster Bruder, denn wir hoffen, daß, was der Frömmigkeit und der Wahrheit gemäß ist, auch dir nach deinem wahren Glauben und deiner wahren Frömmigkeit gefallen

werde. Wir wiſſen übrigens wohl, daß Manche, was ſie einmal eingeſogen, nicht fahren laſſen wollen, und daß ſie nicht leicht ihre Grundſätze verändern, ſondern daß ſie, unbeſchadet des Bandes der Eintracht und des Friedens mit ihren Collegen, manches Eigenthümliche, was bei ihnen einmal Gebrauch geworden, beibehalten. In ſolchen Dingen thun wir Keinem Gewalt an, und wir legen Keinem ein Geſetz auf, da jeder Vorſteher einer Gemeinde in der Verwaltung derſelben ſeinen freien Willen hat, und nur dem Herrn von ſeiner Handlungsweiſe Rechenſchaft abzulegen ſchuldig iſt" [1]).

Denſelben Grundſatz ſprach er, nachdem ſchon die heftigen Erklärungen des römiſchen Biſchofs erfolgt waren, vor einem nordafrikaniſchen Concil von mehr als achtzig Biſchöfen aus, indem er Jeden derſelben aufforderte, frei ſeine Stimme zu geben, denn Keiner ſolle ſich zum Biſchof über die Biſchöfe machen. Wenn Stephanus ſich auf das Anſehen der alten römiſchen Ueberlieferung berief, und gegen Neuerungen ſprach, ſo ſagte Cyprian dagegen [2]), daß vielmehr Stephanus neuere und von der Einheit der Kirche abfalle: „Woher iſt denn jene Ueberlieferung? Iſt ſie aus den Worten des Herrn und aus der Autorität der Evangelien, oder aus den Lehren und den Briefen der Apoſtel abgeleitet? Die Gewohnheit, die ſich bei Einigen eingeſchlichen, darf nicht verhindern, daß die Wahrheit vor-

1) Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.

2) Ep. 74. ad Pompej.

herrsche und siege, denn die Gewohnheit ohne Wahrheit ist nur verjährter Irrthum." Sehr schön bemerkt er, daß es auch nicht unter der Würde des römischen Bischofs, so wenig, als unter der Würde irgend eines andern sey, wo er geirrt, sich belehren zu lassen: „Denn der Bischof muß nicht allein lehren, sondern auch lernen, denn es lehrt auch Derjenige besser, wer täglich zunimmt und, das Bessere lernend, fortschreitet." Der Bischof Firmilianus von Cäsarea in Cappadocien erklärte sich auch, seine Uebereinstimmung mit dem Cyprian bezeugend (ep. 75.), sehr stark gegen das unchristliche Verfahren des Stephanus, da dieser der römischen Gemeinde verboten, die Abgeordneten der nordafrikanischen Synode in ihre Häuser aufzunehmen. Er beschuldigte ihn, daß er, der sich rühme Nachfolger des Apostels Petrus, auf dem die Einheit der Kirche erbaut worden, zu seyn, durch sein liebloses, herrschsüchtiges Verfahren die Einheit der Kirche zerreiße. Er hält der vorgegebenen Ueberlieferung der römischen Kirche die Ueberlieferung anderer alten Kirchen und dogmatische Gründe entgegen, und er führt als Beweis dafür, daß die Römer nicht in allen Stücken die ursprüngliche Ueberlieferung beobachteten, und vergebens auf die Autorität der Apostel sich beriefen, dies an, daß sie sich in manchen kirchlichen Dingen von dem Gebrauche der Gemeinde zu Jerusalem und anderer alten, apostolischen Gemeinden entfernten, wegen solcher Verschiedenheit habe man aber nie die Einheit und den Frieden der katholischen Kirche gestört [1]).

1) Eos autem qui Romae sunt, non ea in omnibus observare, quae sunt ab origine tradita, et frustra apostolorum auctoritatem praetendere.

Schon bei einem früheren Vorfalle von anderer Art hatte Cyprian gezeigt, wie fern er davon war, dem römischen Bischof eine oberrichterliche Autorität in der Kirche einzuräumen, und ihn in der Ausübung einer solchen anzuerkennen. Zwei spanische Bischöfe, Basilides und Martialis, waren, als libellatici und wegen anderer Vergehungen, durch eine Synode von ihren Aemtern entsetzt worden, und sie selbst sollen dies Urtheil als gültig anerkannt haben. An die Stelle des Basilides war schon durch die Provinzialbischöfe, mit Zuziehung der Gemeinde, der er vorgestanden, ein Anderer gewählt worden. Aber die beiden abgesetzten Bischöfe wandten sich an den römischen Bischof Stephanus, — und dieser maßte sich einer oberrichterlichen Gewalt an, indem er jenes Urtheil des spanischen Kirchengerichts umstieß, und jene Beide in ihre Aemter wieder einsetzte, sey es, daß er in dem, was sie zu ihrer Rechtfertigung sagen konnten, guten Grund dazu gefunden, oder daß man schon damals in der römischen Kirche besonders geneigt war, den Appellirenden Recht zu geben. Es entstand nun in Spanien ein Streit darüber, ob das erste, oder das zweite Urtheil gültig seyn solle, und man wandte sich von dort her an die nordafrikanischen Kirchen, um deren Gutachten einzuholen. Die nordafrikanische Synode zu Carthago, in deren Namen Cyprian antwortete, trug kein Bedenken, die Entscheidung des römischen Bischofs für ungültig zu erklären, und sie forderte die spanischen Gemeinden dringend auf, die beiden unwürdigen Bischöfe nicht in ihren Aemtern zu lassen. Cyprian ließ sich gar nicht darauf ein, zu untersuchen, ob der römische Bischof zu einer solchen oberrichterlichen Untersuchung berechtigt sey, sondern erklärte ohne

Weiteres den nicht gehörig begründeten und ungerechten Ausspruch für nichtig. „Es kann — schrieb er ep. 68. — die rechtmäßige Ordination (des Nachfolgers des entsetzten Basilides) nicht dadurch ungültig werden, daß Basilides, nachdem seine Vergehungen entdeckt und von ihm selbst eingestanden worden, nach Rom gegangen ist, und unsern entfernten und mit dem wahren Hergang der Sache unbekannten Collegen Stephanus getäuscht hat, so daß er, der durch ein gerechtes Urtheil entsetzt worden, erschleichen konnte, daß er mit Unrecht wieder eingesetzt wurde.“ Vielleicht hatte die bei dieser Gelegenheit gekränkte, hierarchische Herrschsucht des Stephanus, obgleich Cyprian doch sonst mit vieler Schonung von ihm sprach, manchen Einfluß auf dessen hartes Verfahren in der späteren Streitigkeit, von der wir vorhin gesprochen haben.

II. Kirchenzucht. Ausschließung von der Gemeinschaft der sichtbaren Kirche und Wiederaufnahme in dieselbe.

Der göttliche Stifter der Kirche, der mit seinem über Jahrhunderte hinaussehenden Blick ihren Entwickelungsgang überschaute, hatte durch jene bedeutungsvollen Gleichnisse, in welchen er denselben darstellte, Matth. Cap. 13., vorausgesagt, daß sie, ihrer irdischen Erscheinung nach, aus einer Vermischung ächter und unächter Mitglieder, Solcher, welche, wenn gleich durch das äußerliche Band der Kirche mit einander vereinigt, doch durch die inwendige Gesinnung von einander gesondert, theils dem Reiche Gottes, theils der ungöttlichen Welt angehörten, bestehen werde. Er hatte

auch voraus verkündigt, daß dieſe Vermiſchung bis an's Ende der irdiſchen Dinge fortgehen werde, und er hatte ſeiner letzten Entſcheidung allein die offenbar hervortretende Sichtung der ſchon durch ihre Geſinnung von einander Geſonderten vorbehalten. Er hatte den voreilig in blinder Hitze durchgreifenden Eifer der Menſchen geſtraft, der, indem er vor der Zeit das Unkraut und die gute Frucht ſondern will, leicht mit jenem den noch verborgenen Keim dieſer ausreißt, da noch Manches von dem Unkraut in dem Schooße der ſichtbaren Kirche zur guten Frucht umgewandelt werden kann. Manche konnten, wenn ſie zuerſt nur Mitglieder dieſer ſichtbaren Kirche geweſen waren, eben dadurch nach und nach vom Aeußerlichen zum Inwendigen hingezogen, zu Mitgliedern der unſichtbaren Kirche gebildet werden, die ſichtbare Kirche konnte und ſollte auf ſolche Weiſe nicht bloß Offenbarerin und Darſtellung des Gottesreichs ſeyn, was ſie immer nur in ihren ächten Mitgliedern iſt, ſondern ſie konnte und ſollte auch eine Erzieherin für das Gottesreich werden. Ohnehin iſt kein menſchliches Auge im Stande, eine ſolche Sichtung in Wahrheit hervorzubringen, jedes menſchliche Auge kann durch den Schein, dem die inwendige Geſinnung nicht entſpricht, getäuſcht werden. Zwar unterſcheiden ſich, nach dem Ausſpruch des Herrn, Matth. 7., der gute und der ſchlechte Baum nothwendig durch ihre Früchte, aber die innere Beſchaffenheit dieſer Früchte, die Geſinnung, aus der die Werke hervorgehen, und auf die, in Rückſicht der ſittlichen Schätzung der Werke, Alles ankommt, läßt ſich oft nicht durch ein bloß menſchliches Urtheil erforſchen. Nicht alles Schlechte offenbart ſich durch in die Augen fallende, grobe Ausbrüche der Lei-

denschaften und Begierden, es kann Manches sogar im Namen Christi, in christlichem Sinne, zur Ehre Christi gewürkt zu seyn, für den Augenblick große Ergebnisse für den Fortgang seines Reiches hervorzubringen scheinen, was nicht würklich vom Geiste Christi ausgegangen ist, was von ihm nicht als Werk seines Geistes anerkannt wird, wie Er ja sagte, daß Manche in seinem Namen große Dinge verrichtet zu haben scheinen würden, welche er doch nicht als die Seinen anerkennen werde, Matth. 7, 22.

Indeß, obgleich kein menschliches Gericht die ächten und unächten Mitglieder der Kirche vollständig von einander sondern konnte und sollte, so war doch das bloß menschliche Gericht, wenn es nur der Richtschnur des Evangeliums folgte, im Stande, manches Fremdartige, das sich an die äußerliche Erscheinung der Kirche angeschlossen, das in groben Ausbrüchen des noch ganz unwiedergebornen, ungöttlichen Sinnes hervortretende Böse, als Solches zu erkennen, und von dem Schoße der sichtbaren Kirche auszustoßen. Es lag in den natürlichen Rechten jeder Gesellschaft, Diejenigen aus ihrer Mitte auszuschließen, welche ihren Grundsätzen untreu geworden, und daher war es auch eines der natürlichen Rechte jeder christlichen Gemeinde. In Hinsicht der Ausübung eines solches Rechtes, brauchten die christlichen Gemeinden nur dem Vorgang der jüdischen zu folgen, denn schon in den jüdischen Synagogen hatte es besondere Formeln für die Ausschließung derjenigen, welche in der Theorie oder der Praxis von den ächten Religionsgrundsätzen abgewichen waren, und verschiedene Abstufungen solcher Ausschließung gegeben. Manche Schwierigkeiten und Nachtheile, welche späterhin, als die

kirchliche und die bürgerliche Gesellschaft sich mit einander verschmolzen hatten, die Ausübung dieses Rechts erschwerten, konnten damals, da die Kirche ein für sich bestehendes, von dem heidnischen Staate durchaus getrenntes Ganzes ausmachte, nicht statt finden. Um die Kirche vor der Ansteckung heidnischer Sittenverderbnisse zu bewahren, sie in ihrem Innern möglichst rein zu erhalten, um nicht dem Wahne Eingang zu verschaffen, als ob man ein Christ seyn, und doch im heidnischen Sündendienst fortleben könne, sagten sich, von Anfang an, die Gemeinden von aller Gemeinschaft mit denen los, welche das bei der Taufe abgelegte Gelübde: dem Reiche des Bösen mit allen seinen Werken zu entsagen, die Verpflichtung eines gottgeweihten Lebens, durch in die Augen fallende grobe Sünden verletzt hatten, deren Handlungsweise deutlich zeigte, daß sie vom praktischen Einflusse des Christenthums fern wären, daß sie als unbekehrte Menschen im Sündendienste fortlebten, oder wieder in denselben zurückgesunken wären. Es sollte ihnen gezeigt werden, daß sie in diesem Zustande ihres Wandels nothwendig von dem Genusse der Rechte und der Güter, die den Christen zugehörten, ausgeschlossen seyen. Zugleich mußte man durch die Ausschließung solcher Unwürdigen von der Gemeinde der Christen den Heiden die Veranlassung nehmen, die Laster Einzelner, die sich fälschlich Christen nannten, der Religion selbst zur Last zu legen.

Daher erklärte der Apostel Paulus die christlichen Gemeinden nicht allein für berechtigt, sondern sogar für verpflichtet, Solche, welche sich durch ihren Wandel des Namens christlicher Brüder offenbar unwürdig zeigten, von ihrer Mitte auszustoßen, 1 Cor. 5. Mit allen Heiden sollten die

Christen zusammen speisen und in jedem Verkehr stehen können, nur mit solchen abgefallenen Brüdern sollten sie jede Art des Verkehrs meiden, um ihnen auf das Deutlichste zu zeigen, daß sie ihnen die brüderliche Gemeinschaft aufgekündigt hätten. So konnte nun Tertullian zu den Heiden sagen: „Diejenigen, welche keine Christen sind, werden mit Unrecht so genannt, Solche nehmen doch keinen Theil an unsern Gemeindeversammlungen, Solche empfangen nicht die Communion mit uns, sie sind durch ihre Sünden wieder Eure geworden, da wir nicht einmal mit Denjenigen umgehen, welche eure Grausamkeit zur Verleugnung gezwungen hat; wir würden denn doch leichter Diejenigen, welche gezwungen, als Diejenigen, welche freiwillig von den Grundsätzen unserer Religion abgefallen sind, unter uns dulden. Uebrigens nennt ihr ohne Grund Diejenigen Christen, welche von den Christen, die sich selbst nicht verleugnen können, nicht als Christen anerkannt werden“ [1]).

Die Kirche sollte aber auch Erziehungsanstalt seyn, sie sollte die Hoffnung nicht aufgeben, die Gefallenen wieder zu gewinnen. Eben durch diese Ausschließung von dem Brüderverkehr, sollten Jene, wenn noch ein Funken des Glaubens in ihnen vorhanden war, wenn sie früher einige heilsame Eindrücke in ihren Herzen empfangen hatten, zum Bewußtseyn ihrer Schuld gebracht, und zu einer fruchtbaren Buße erweckt werden. Gab sich eine solche, so viel Menschen sehen konnten, in ihrem Leben zu erkennen, so sollte ihnen von den Brüdern Trost gereicht,

1) Ad Nation. L. I. c. 5.

und ſie ſollten endlich in die Gemeinſchaft wieder aufgenommen werden. So verordnet es der Apoſtel Paulus. Man machte ſpäterhin nach und nach mancherlei Verordnungen über die Fälle, in welchen eine ſolche Ausſchließung von der Kirchengemeinſchaft ſtatt finden könnte, über die Lebensweiſe, welche die Ausgeſchloſſenen, wenn ſie in die Gemeinde wieder aufgenommen werden wollten, führen, die Proben der Reue und Buße, welche ſie ablegen, und die Länge der Zeit, in der ſie von der Kirchengemeinſchaft und Communion ausgeſchloſſen bleiben ſollten, alles dies verhältnißmäßig nach der Verſchiedenheit der Vergehungen, und der verſchiedenen moraliſchen Beſchaffenheit, welche die Gefallenen gezeigt hatten. Man nannte dieſe Klaſſe Derjenigen, welche wegen ihrer Vergehungen von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen worden, und durch Proben der Buße ſich erſt wieder die Aufnahme in die Gemeinde, und die Zulaſſung zur Communion erwerben ſollten, die poenitentes. Tertullian ſagt, de Poenitentia, c. 9.: „Daß ſie durch ihre ganze Tracht ihre Trauer ausdrücken, mit Faſten, (welches in den erſten Zeiten häufig die beſondere Sammlung des Gemüths zum Gebet begleitete) zu Gott um Vergebung ihrer Sünden beten, vor der Gemeinde ein Bekenntniß der Sünden ablegen, alle chriſtliche Brüder um ihre Fürbitten anſprechen, beſonders vor den Presbyteren und bekannten Freunden Gottes ſich niederwerfen ſollten.“ Origenes ſchreibt im dritten Buche gegen den Celſus, p. 147.: „Die Chriſten betrauern Diejenigen, welche von der Wolluſt, oder einem andern auffallenden Laſter beſiegt worden, als Todte, und als Solche, welche vom Tode auferſtanden, laſſen ſie dieſelben endlich, wenn ſie hinlängliche Proben ihrer Sinnesänderung abge-

legt haben, nach längerer Zeit, als die Katechumenen wieder zu." Wenn man ihre Buße hinlänglich bewährt fand, wurde ihnen mit dem Zeichen des Segens, der Handauflegung von Seiten des Bischofs und der Geistlichkeit, die Absolution und die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verliehen.

Die von dem Geiste des inwendigen Christenthums beseelten Kirchenlehrer unterließen es nicht, auf das innere Wesen der christlichen Buße hinzuweisen, und jene äußerlichen Bußübungen als Merkmale der innern Gesinnung und der Empfindungen des Herzens darzustellen. „Wenn der Mensch sich selbst verdammt — sagt Tertullian, de Poenitentia, c. 9. — spricht Gott ihn frei; insofern du selbst — glaube mir — deiner nicht schonst, wird Gott deiner schonen." Sie machten auch wohl auf den Unterschied zwischen der Absolution durch den Priester und der göttlichen Sündenvergebung aufmerksam, und sie erklärten, daß die Absolution nur dann ihre rechte Bedeutung in Beziehung auf den, welcher sie empfange, haben könne, wenn dieser vermöge seiner nur dem in das Inwendige blickenden Gott offenbaren Gesinnung für die Sündenvergebung empfänglich sey. So sagt der Bischof Firmilianus von Cäsarea in Cappadocien, nach der Mittte des dritten Jahrhunderts: „Alle Jahre kommen bei uns Bischöfe und Presbyteren zusammen, um durch gemeinsame Berathung für die gefallenen Brüder Heilung durch die Buße zu suchen; nicht als ob sie von uns die Vergebung der Sünden empfingen, sondern auf daß sie durch uns zum Bewußtseyn ihrer Sünden gebracht, und dem Herrn eine vollständigere Genugthuung zu geben genöthigt würden" (ep. 75. Cyprian.), und Cyprian erklärt

in

in seiner 52. ep. ad Antonian.: „Wir greifen dem Gerichte des Herrn nicht vor, so daß er, wenn er die rechte und vollständige Buße des Sünders findet, dann unser Urtheil gültig machen wird. Wenn aber Einer durch erheuchelte Buße uns getäuscht haben wird, so möge Gott, der sich nicht verspotten läßt, und der das Herz des Menschen ansieht, über das entscheiden, was wir nicht gehörig ergründet haben, und der Herr möge das Urtheil seiner Knechte verbessern."

Aber doch mischte sich auch bei diesem kirchlichen Bußwesen jene bemerkte Verwechselung des Inneren und Aeußerlichen, jene Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, jene falsche Vorstellung von einem dem alttestamentlichen analogen, neutestamentlichen Priesterthume auf eine nachtheilige Weise ein. Nach dem rein evangelischen Gesichtspunkte kann dem Menschen, in Beziehung auf sein Heil, nur die Ausschließung von der Gemeinschaft mit der unsichtbaren Kirche schaden, und diese kann Jeder nur sich selbst durch seine Gesinnung zuziehen, nach diesem Gesichtspunkte giebt es nur Ein Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung und zur Aufnahme in die Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche: die gläubige Buße, durch welche der Sünder Alles, was Christus für das Heil der Menschheit gewürkt hat, sich aneignet. Wer auf solche Weise die Gemeinschaft mit dem Erlöser ergreift, ist Mitglied der unsichtbaren Kirche, möge er in eine sichtbare Gemeinde aufgenommen seyn oder nicht. Jeder Christ kann für sich selbst, Jeder ohne Unterschied für den Andern, die priesterliche Handlung verrichten, daß Einer sich selbst oder dem Bruder die durch den Einen, ewigen, Hohenpriester

der ganzen Menschheit erworbene und zugesicherte Sündenvergebung ankündige. Diese Ankündigung kann immer nur unter der vorausgesetzten Bedingung der rechten, gläubigen Buße statt finden. Auf diese inwendige Herzensbuße mußte Alles ankommen, alles Aeußere konnte nur als eine von selbst entsprossene Frucht jener innern Buße, als unwillkürliche, freie Aeußerung derselben, eine Bedeutung haben. Diese Aeußerungen konnten, nach der Verschiedenheit der menschlichen Gemüther, der Verhältnisse und Umstände, verschieden seyn. Es ließ sich der Empfindung des Herzens nicht vorschreiben, auf welche einförmige Weise sie sich durch gewisse vorgeschriebene, äußerliche Geberden äußern solle.

Nach jenem einmal festgewurzelten Grundirrthum aber mußte die Ausschließung von der Gemeinschaft der sichtbaren Kirche ein noch größeres Gewicht erhalten, als sie, an und für sich, nach dem rein evangelischen Gesichtspunkte, haben konnte, da nun diese sichtbare Kirche als das einzige Organ erschien, durch welches man zur Verbindung mit der unsichtbaren gelangen könne. Leicht konnte es nach jenem Grundirrthume geschehen, daß man das Sündenbekenntniß vor der äußeren Kirche, welches kein wesentlicher Bestandtheil der wahren Buße ist, die Demüthigung vor einer äußeren Kirche, vor sichtbaren Priestern, vor Menschen, vor Geschöpfen, welche Demüthigung keinem Menschen vorgeschrieben werden kann, — mit dem inwendigen Sündenbekenntnisse vor Gott, mit der Herzensdemüthigung vor Gott, ohne welche keine wahre Buße statt finden kann, verwechselte [1]), daß man die von einer äußern Kirche auferlegten

[1]) Wie in diesen Worten der Confessoren, in einem Briefe an

Bußübungen, die man Keinem als göttliches Gesetz aufzuerlegen berechtigt war, die erheuchelt werden konnten, über denen man nur zu leicht, als einem gesetzlichen opus operatum, das wahre Wesen der inwendigen Herzensbuße vergessen konnte, mit der wahren, innern Buße, welche unerläßliche Bedingung der Sündenvergebung ist, die Wiederaufnahme in die äußerliche Kirchengemeinschaft mit der Aufnahme in die innere Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche, die priesterliche Absolution mit der Sündenvergebung durch Gott verwechselte. Die Absolution sollte nun ein besonderer Akt jenes jüdisch-christlichen Priesterthums seyn, den nicht jeder Christ vollziehen konnte, der also doch etwas mehr seyn mußte, als eine bloße Ankündigung der göttlichen Sündenvergebung, wie sie jeder Christ, als Verkündiger des Evangeliums, sich und Anderen geben konnte. Auch in dieser Rücksicht sollte durch die Ordination die geistliche Gewalt der Apostel auf die Bischöfe übergegangen seyn, und man berief sich hier auf die den Aposteln übertragene Gewalt, zu binden und zu lösen, wenn gleich in diesem Ausspruche des Herrn keineswegs das lag, was man daraus beweisen wollte. Es ließe sich denken, es werde in diesen Worten eine den Aposteln durch die Kraft des göttlichen Geistes verliehene Gabe, in das Inwendige der Menschen zu blicken, vorausgesetzt, vermöge welcher sie die Gesinnung, welche die Menschen für die Vergebung der Sünden empfänglich machte, und diejenige, welche sie von derselben ausschloß, in allen einzelnen Fällen, unterscheiden konnten,

---

Cyprian, ep. 26., in welchem als wesentliches Merkmal wahrer Buße angegeben wird: die „humilitas atque subjectio, quae alienum de se exspectat judicium, alienam de suo sustinet sententiam."

Ausſpruch weiter nichts liegen, als, was auf jeden Chriſten paßt, der das reine Evangelium verkündigt.

Hätte man ſich die Unterſcheidung zwiſchen der ſichtbaren und zwiſchen der unſichtbaren Kirche deutlich gemacht, und hätte man es deutlich ausgeſprochen, daß die Abſolution nichts anders ſey, als Ankündigung der durch Chriſtus verliehenen Sündenvergebung, unter der Bedingung der gläubigen Buße, ſo hätte auch der Streit zwiſchen einer milderen und einer ſtrengeren Parthei, in Rückſicht des Bußweſens, leichter beigelegt werden können. Alle kamen überein in der Unterſcheidung zwiſchen ſolchen Sünden, in welche alle Chriſten, vermöge der ihnen noch anklebenden Sündhaftigkeit, verfallen könnten, und ſolchen, welche deutlich zeigten, daß, wer ſolche begehe, noch im Sündendienſte, als einem fortdauernden Zuſtande, lebte, daß er kein Erlöſeter, kein Wiedergeborener, kein Chriſt ſey, daß er ſich alſo im Zuſtande der Verderbniß befinde: peccata venialia — und mortalia, oder ad mortem. Man fand dieſe Unterſcheidung in dem erſten johanneiſchen Briefe; als Sünder der zweiten Art betrachtete man, außer der Verleugnung des Chriſtenthums, Betrug, Diebſtahl, Unzucht, Ehebruch u. ſ. w. Nun war es Grundſatz der Einen milderen Parthei, welche nach und nach die herrſchende wurde: Die Kirche muß ſich jedes Gefallenen annehmen, in welche Sünde er auch gefallen ſey, ſie muß Allen, unter der Bedingung der aufrichtigen Buße, Hoffnung auf die Vergebung ihrer Sünden machen, wenigſtens in der Todesſtunde muß Solchen, wenn ſie bis dahin wahre Reue gezeigt haben, die Abſolution und Communion gereicht werden. Die andere Parthei wollte Solchen, welche den Taufbund durch Sünden von der letz-

ten Art einmal verletzt hatten, nie wieder die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft bewilligen. Sie sagte: Solche haben nun einmal die bei der Taufe ihnen zugesicherte Sündenvergebung, die ihnen Christus erworben, verscherzt, es ist kein Rathschluß Gottes in Rücksicht derselben geoffenbaret, die Kirche ist daher auf keinen Fall berechtigt, ihnen die Sündenvergebung anzukündigen, sie muß dieselben dem Gerichte Gottes überlassen. Die eine Parthei wollte es nicht dulden, daß der göttlichen Gnade gegen bußfertige Sünder Grenzen gesetzt würden, die andere wollte die Heiligkeit Gottes aufrecht erhalten, und fürchtete, daß man die Menschen durch ein falsches Vertrauen auf die Kraft der priesterlichen Absolution im Sündendienste sicher machen werde.

III. Die Geschichte der Kirchenspaltungen oder Schismata.

Die Schismata, oder im engeren Sinne sogenannten Kirchenspaltungen, sind wohl zu unterscheiden von den eigentlichen Häresieen, jene — solche Trennungen von der herrschenden Kirche, welche aus gewissen, äußerlichen Veranlassungen hervorgingen, um solcher Gegenstände willen, welche die Kirchenverfassung oder die Kirchenzucht betrafen; diese — solche Trennungen von der herrschenden Kirche, welche aus Lehrverschiedenheiten und Lehrstreitigkeiten herrührten. Während das, was von diesen letzteren zu sagen ist, mit der genetischen Lehrentwickelung genau zusammenhängt, steht die Darstellung jener ersteren mit der Geschichte der Kirchenverfassung und der Kirchenzucht in der engsten Verbindung, und beide erläutern einander gegen-

seitig. In dogmatischer Hinsicht ist die Geschichte der Kirchenspaltungen nur für die Entwickelung der Lehre von der Kirche wichtig, die Entwickelung dieser Lehre aber steht wieder mit der Geschichte der Kirchenverfassung in genauer Wechselwürkung; in jeder Hinsicht ist es daher das Zweckmäßigste, die Geschichte der Kirchenspaltungen mit dem Hauptabschnitte von der Geschichte der Kirchenverfassung zu verbinden.

Wir haben in dieser Periode zwei merkwürdige Kirchenspaltungen zu erwähnen, welche beide in Hinsicht der Zeit ihres Ursprungs, wie in Hinsicht der Kirchen und Personen, welche an denselben besonders Theil nahmen, sich an einander anschließen. In der Geschichte beider Spaltungen zeigt sich das aus den Kämpfen mit dem Presbyterianismus siegreich hervorgehende monarchische Episkopalsystem, in beiden, der über den Separatismus siegreiche Katholicismus, beide Spaltungen gereichten zur Begründung des kirchlichen Einheitssystems. Es sind die Spaltungen des Felicissimus und die novatianische Spaltung, die erste, von der Kirche des proconsularischen Afrika, die zweite, von der römischen Kirche ausgehend.

Jene erstere Spaltung hatte ihren entfernteren, aber tiefer liegenden Grund in den Umständen, welche die Wahl des Cyprianus zum Bischof von Carthago begleiteten; dieser war nämlich durch die Stimme der Gemeinde gewählt worden, aber eine Parthei der Geistlichkeit war, aus Gründen, welche uns unbekannt sind, und welche wir daher nicht beurtheilen können, mit dieser Wahl unzufrieden gewesen, vielleicht daß Einer oder der Andere von diesen Gegnern Cyprians selbst auf das bischöfliche Amt

Anſpruch gemacht hatte, insbeſondere ſtanden fünf Presbyteren an der Spitze dieſer Parthei [1]). Dieſe fünf Presbyteren führen nun mit ihrem Anhang fort, das biſchöfliche Anſehen Cyprians zu bekämpfen, und da damals die Presbyteren ihrer alten Rechte noch eingedenk waren, und ihren alten Einfluß auf die Kirchenregierung noch zu behaupten ſuchten, ſo konnte es an Streitigkeiten zwiſchen einem Biſchof, und zumal einem kräftig, im Bewußtſeyn der höchſten, geiſtlichen Gewalt, welche er nach göttlichem Recht zu beſitzen glaubte, handelnden Biſchof, wie Cyprianus, und ſeinen Widerſachern in dem Presbyter-Collegium nicht fehlen.

Wie es zu geſchehen pflegt, wo Menſchen, (auch Solche, in denen ein Leben aus Gott begonnen, aber deshalb doch die alte Natur noch nicht ausgerottet iſt,) für ihre Rechte ſtreiten, ſtatt mit dem Geiſte der Liebe und Selbſtverleugnung in der Erfüllung der Pflichten zu wetteifern, daß von beiden Seiten Eigenwille und Leidenſchaft — Unrecht für Recht anſehen laſſen, ſo war es auch wohl hier der Fall. Nur fehlt es uns an hinreichender Kenntniß aller Umſtände, um Recht und Unrecht von beiden Seiten gehörig ſondern zu können, denn wir haben nur den einſeitigen, offenbar zuweilen das Gepräge leidenſchaftlicher Heftigkeit an ſich tragenden Bericht Einer Parthei.

Eine unbefangene Betrachtung kann gewiß in dem

1) Man ſieht dies aus den Worten des Pontius, wo er von der Wahl Cyprians ſpricht: Quidam illi restiterunt, etiam ut vinceret, womit zu vergleichen ep. 40. von den Machinationen der fünf Presbyteren: conjurationis suae memores et antiqua illa contra episcopatum meum, imo contra suffragium vestrum et Dei judicium venena retinentes, instaurant veterem contra nos impugnationem suam.

Cyprian den Jünger Christi, den von der Liebe zu seinem Erlöser und zu dessen Kirche beseelten Mann, nicht verkennen; es ist unleugbar, daß er, wie ein treuer Hirt, gegen seine Gemeinde gesinnt war, daß ihm das Beste derselben aufrichtig am Herzen lag, und daß er seine bischöfliche Gewalt gebrauchen wollte, um Zucht und Ordnung in derselben zu erhalten; aber es ist auch gewiß, daß er gegen das Grundübel der menschlichen Natur, welches selbst an das Beste im Menschen sich so leicht anschließt, und wodurch auch das Beste verfälscht und verderbt werden kann, welches gerade denen, die mit großen Gaben und Kräften für den Dienst des Herrn ausgerüstet sind, am gefährlichsten werden kann, am gefährlichsten, wo es in geistlichem Schein sich darstellt, — daß er gegen den Hochmuth, die Anwandlungen und Eingebungen des Hochmuths, nicht genug auf seiner Hut war. Das, wofür er eiferte, die Machtvollkommenheit des Episkopats, wurde für ihn gewiß zuweilen die Klippe, an der sein geistliches Leben scheiterte, er vergaß über dem „von Gott selbst eingesetzten, im Namen Christi handelnden" Bischof — den im Fleisch lebenden, allen Versuchungen zur Sünde, wie Jeder Andere, ausgesetzten Menschen, über dem zu regieren berufenen, mit einer unverletzlichen Autorität von Gott begabten Bischof, den Jünger des von Herzen sanft- und demüthigen, zum Dienst seiner Brüder in der Knechtsgestalt erschienenen Christus. Wäre er stets diesem Geiste der Jüngerschaft Christi treu geblieben, so hätte er gewiß leichter und auf eine für die Kirche heilsamere Weise seine Widersacher besiegen können, als durch alles Pochen auf unveräußerliche Episkopatsrechte, und durch alle Berufung auf

übernatürliche Offenbarungen, Visionen, Träume, bei welchen es ihm widerfahren konnte, die Selbsttäuschungen des Eigenwillens und Hochmuths mit den Eingebungen des göttlichen Geistes zu verwechseln. Gewiß war es, zum Beispiel, ein anderer Geist, als der Geist Gottes und Christi, welcher ihn, als Warnung für seine Widersacher, diese vorgeblich himmlische Stimme vernehmen ließ: „Wer dem Christus nicht glaubt, der den Priester einsetzt, wird nachher dem Christus zu glauben anfangen müssen, der den Priester rächt“ [1]). Wohl hätte Cyprian die Erinnerung beherzigen sollen, welche ihm ein Laye, der sich an die Parthei seiner Widersacher angeschlossen, gab: „Die Priester müßten demüthig seyn, weil auch der Herr und seine Apostel demüthig waren“ [2]).

---

1) S. ep. 69. ad Florentium Pupianum. In solchen Fällen hatten seine Gegner Recht, ihm „somnia ridicula et visiones ineptas,“ auf die er sich berufe, Schuld zu geben, obgleich gerade nicht alles von dieser Art täuschender Wiederschein des Eigenwillens und geistlichen Hochmuths gewesen seyn muß. Es können Gnadengaben vorhanden seyn, an die sich Selbsttäuschung anschließt, indem sie, statt mit Demuth benutzt, zur Nahrung des Hochmuths gemißbraucht werden.

2) Cyprian. ep. 69. Dieser Laye, Florentius Pupianus, vielleicht ein Confessor, der sich mit der Parthei des Felicissimus verbunden. Der Brief Cyprians an ihn ist nicht geeignet, jenen Vorwurf des Mangels an Demuth zu widerlegen. Pupian hatte erklärt, er habe einen Skrupel gegen den Cyprian auf dem Herzen, der ihm erst benommen werden müsse, ehe er ihn mit gutem Gewissen als seinen Bischof anerkennen könne (scrupulum sibi esse tollendum de animo, in quem inciderat). Statt sich nun auf die Untersuchung und Widerlegung dessen, was nach der Meinung

Jene fünf Presbyteren, oder wenigstens Einige derselben, waren wahrscheinlich Vorsteher besonderer Gemeinden in, oder bei Carthago, und erlaubten sich nun im Trotze gegen den ihnen verhaßten Bischof manche eigenmächtige Handlungen in der Verwaltung der Angelegenheiten besonderer Kirchen, oder wenigstens solche Handlungen, welche Cyprian, vom Standpunkte seines Episkopalsystems, als Eingriffe in die bischöflichen Rechte ansehen konnte. Einer derselben, Namens Novatus, ein, wie es scheint, mit heftigem, kirchlichem Freiheitsgeist gegen das Joch der bischöflichen Monarchie sich auflehnender, sich seiner Leidenschaft zu sehr hingebender, unruhiger, unternehmender Mann [1]), der Vorsteher

dieses, wenn auch durch die leidenschaftlichen Gegner Cyprians irre geleiteten, doch, wie es scheint, gut meinenden Layen, dem Cyprian vorgeworfen werden konnte, einzulassen, beruft sich dieser in bischöflicher Vornehmheit nur auf den Richterspruch Gottes, der ihn zum Bischof eingesetzt, deklamirt gegen den Frevel, daß Einer sich zum Richter über den von Gott selbst berufenen Priester machen wolle.

1) Das ist Alles, was wir nach unbefangener Prüfung, so weit wir nach den mangelhaften, einseitigen Nachrichten urtheilen können, von dem Novatus zu sagen berechtigt sind. Die Beschuldigungen, welche Cyprian selbst, ep. 49., gegen ihn vorbringt, lassen ihn freilich, wenn sie gegründet sind, in dem nachtheiligsten Lichte erscheinen; aber diese Beschuldigungen tragen ganz das Gepräge blinder Leidenschaft, welche, ohne gehörig zu untersuchen, dem trügerischen Gerüchte traut, und einer ungerechten Consequenzmacherei sich überläßt. Die gewöhnliche Art der Polemik: dem Gegner unreine Triebfedern unterzuschieben, und diese für so gewiß anzunehmen, als ob man in seinem Innern lesen könnte, ohne doch für diese Annahme irgend einen Beweisgrund anzuführen. Novatus sollte wegen seiner Vergehungen vor ein kirchliches Gericht gezogen werden, sein Gewissen er-

einer Gemeinde und Kirche auf einer Anhöhe zu oder bei Carthago, ordinirte, ohne von dem Bischof dazu bevollmächtigt zu seyn, einen Mann von seinem Anhang, der zum unternehmenden Partheigänger so recht geeignet war, und wohl durch seine persönlichen Verhältnisse in der Gemeinde

---

klärte ihn für schuldig; erwünscht war ihm die Decianische Verfolgung, welche die Untersuchung gegen ihn verhinderte, und, um nun auch nach derselben dem drohenden Verdammungsurtheil zu entgehen, stiftete er alle jene Unruhen, von denen wir nachher reden werden, und riß sich von der herrschenden Kirche los. Wie fein zusammengesetzt, aber auch wie unwahrscheinlich alles dies! Cyprian selbst erkannte doch noch während der Decianischen Verfolgung den Novatus als rechtmäßigen Presbyter an, s. ep. 5.

Es ist für die Beurtheilung der Handlungsweise des Novatus unter diesen Streitigkeiten die Entscheidung der Frage wichtig: ob er Einer jener fünf Presbyteren war, welche den Cyprian von Anfang an bekämpften? Mosheim hat Manches gegen diese Annahme eingewandt, den wichtigsten seiner Gegengründe werden wir unten anführen. Mit völliger Gewißheit läßt sich hier allerdings nicht entscheiden; aber der ganze Zusammenhang der Geschichte spricht doch am meisten für das Bejahende. In dem angeführten 5. Brief Cyprians kommen vier Presbyteren vor, welche ihm ein Gesuch vortragen. Der Eine der hier genannten, Fortunatus, gehörte nach der eigenen Erklärung Cyprians, ep. 55., zu jenen fünf Presbyteren. Da nun Novatus neben dem Fortunatus hier vorkommt, so ist es immer wahrscheinlich, daß alle jene vier Presbyteren, welche hier als Eine Parthei erscheinen, überhaupt keine anderen waren, als jene alte Gegenparthei, jene Parthei der fünf, jenes Presbyterium Felicissimi. Und in der abschläglichen Antwort, welche ihnen Cyprian auf ihr Gesuch ertheilte, finden wir vielleicht einen neuen Anregungsgrund ihrer Feindseligkeit gegen den Bischof. Die Vergleichung dessen, was Cyprian von den Machinationen des

besondern Einfluß hatte, Namens Felicissimus, zum Diakonus an dieser seiner Kirche [1]). Cyprian erklärte diese Handlung für einen Eingriff in seine bischöflichen Rechte; aber Novatus konnte, von seinem Standpunkte aus, nach seinem presbyterianischen System, als Presbyter und Gemeindevorsteher, meinen, dazu befugt zu seyn. Was hier Recht oder Unrecht sey, war wohl damals, bei dem noch nicht ganz entschiedenen Kampfe zwischen dem aristokratischen und dem monarchischen Kirchenregierungssystem, noch nicht so ganz ausgemacht. Cyprian ließ den Felicissimus in seinem Amte, sey es aus Schonung gegen die mächtige Parthei, sey es, daß er gar erst nachher durch das feindselige Betragen des Felicissimus veranlaßt wurde, die Ordination desselben als eine unrechtmäßige Handlung, eine Verletzung seiner bischöflichen Autorität, darzustellen. Diese anticyprianische Parthei suchte nun Gelegenheit, offen gegen den Bischof aufzutreten, und eine solche wurde ihr durch die bald darauf ausgebrochene Decianische Verfolgung gegeben.

---

1) Novatus, ep. 49., sagt, mit dem, was er von den Machinationen jener fünf Presbyteren, ep. 40., sagt, und dem, was Pontius von den alten Widersachern Cyprians berichtet, spricht für das Daseyn nur Einer von Anfang an zusammenhaltenden, anticyprianischen Parthei, in der Novatus einen bedeutenden Platz einnahm.

1) S. Cyprian. ep. 49. von Novatus: „qui Felicissimum satellitem suum diaconum, nec permittente me nec sciente sua factione et ambitione, constituit. Alles spricht dafür, daß diese Ernennung des Felicissimus zum Diakonus der von ihm gestifteten Spaltung vorangegangen, wenn gleich, aus Mangel der genauern Kenntniß der Umstände, hier manches Dunkel bleibt.

Wir bemerkten schon oben, daß Cyprian bei dem ersten Anfang dieser Verfolgung sich eine Zeit lang von seiner Gemeinde entfernte. Er hatte zwar, wie wir schon oben sahen, gute Gründe, diesen Schritt zu rechtfertigen, und die beste Rechtfertigung desselben ist sein späterer Märtyrertod; aber immer ließ sich eine solche Handlung auf verschiedene Weise beurtheilen. Cyprians Feinde sahen die Sache gern von der schlimmsten Seite an, und beschuldigten ihn, daß er sich durch Feigheit habe bewegen lassen, seine Hirtenpflicht zu verletzen [1]).

Dazu kam, daß diese Gegenparthei Cyprians durch das, was während der Verfolgung geschah, noch manche Gelegenheit erhielt, ihren Anhang zu vergrößern, und die Gemüther gegen den Bischof aufzuwiegeln. Es wurden, wie wir schon oben in der Geschichte dieser Verfolgung bemerkten, Viele damals durch Furcht oder Gewalt der Mar-

1) Man erkennt wohl in der Art, wie die römische Geistlichkeit von dieser Sache spricht, in ihrem ersten Briefe an die Gemeinde zu Carthago, ep. 2., daß man sie bei derselben in ein nachtheiliges Licht zu setzen gewußt, daß man daher zu Rom den von dem Cyprian angegebenen Beweggrund nicht recht gut heißen wollte, „worin er wohl recht gethan haben mag." („quod utique recte fecerit" so heißt es in dem römischen Briefe.) Cyprian äußerte daher den Verdacht, daß dieser Brief, in welchem ihn solche Stellen befremdeten, verfälscht seyn möge, ep. 8. Nachher, da er erfuhr, daß seine Gegner seine Handlungsweise zu Rom von einer ungünstigen Seite dargestellt hatten, hielt er es für nothwendig, sich durch die richtige Darstellung des Hergangs der Sache zu rechtfertigen, er schreibt an die römische Geistlichkeit, ep. 14.: „Quoniam comperi, minus simpliciter et minus fideliter vobis renuntiari, quae hic a nobis et gesta sunt et geruntur."

tern vermocht, ſolche Handlungen zu begehen, die man als eine Verleugnung des Glaubens anſah, und die That ſelbſt ſchloß ſie von der Kirchengemeinſchaft aus. Aber die Meiſten wurden nachher von heftigem Schmerz über ihre Schuld ergriffen, und ſehnten ſich in die Gemeinde der Brüder und zur Theilnahme am Mahle des Herrn zurück. Es war nun die Frage: ſollte man ihren Wunſch gleich erfüllen, oder ſollte man ihnen ihr Geſuch ganz abſchlagen, oder ſollte man einen Mittelweg einſchlagen, ihnen zwar die Hoffnung auf Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft eröffnen, aber, ehe man dieſe ihnen würklich bewilligte, ihr Verhalten längere Zeit prüfen, fortgeſetzte Proben der Reue von ihnen verlangen? Sollte man Alle dieſe Gefallenen auf gleiche Weiſe behandeln, oder ſollte man, nach der Verſchiedenheit der Umſtände, und der Beſchaffenheit ihrer Vergehungen, verſchieden gegen ſie verfahren? Es fehlte damals in der Kirche noch an allgemein anerkannten Grundſätzen des kirchlichen Bußweſens in dieſer Hinſicht, es gab (ſ. oben) Eine Parthei, welche Keinem, der den Taufbund durch eine der ſogenannten Todſünden verletzt hatte, unter irgend einer Bedingung die Abſolution bewilligen wollte, und zu dieſer Gattung rechnete man auch jeden Akt der Verleugnung des Glaubens, jeden Rückfall zum Heidenthum. Cyprian, der den Tertullian vorzugsweiſe ſeinen Lehrer zu nennen pflegte [1]), mochte vielleicht, durch das Studium der Schriften deſſelben, die Neigung zu den Grundſätzen der ſtren-

1) Nach Hieronymus de Vir. ill. ſoll er zu ſeinem Sekretair, wenn er ſich die Schriften Tertullians geben laſſen wollte, gewöhnlich geſagt haben: da magistrum.

strengeren Parthei, in Rücksicht des Bußwesens, angenommen haben. Manche Stellen seiner vor der Decianischen Verfolgung geschriebenen Bücher lassen darauf schließen, daß er früherhin dem Grundsatze ergeben war, Keinem, der eine Todsünde begangen, die Absolution angedeihen zu lassen. Wie wenn er sagt [1]): „Es sind die Worte des Herrn, welcher warnt, indem er heilt, Joh. 5, 14.: „„Siehe zu, du bist gesund worden, sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Aergeres widerfahre.““ Er giebt die Regel des Lebens, nachdem er die Gesundheit verliehen hat, und er läßt den Menschen nachher nicht zügellos umherschweifen, sondern, da er eben dadurch, daß er geheilt, ihm zu dienen verpflichtet worden, droht er ihm desto schwerer, denn geringer ist die Schuld, gesündigt zu haben, bevor man die Lehre des Herrn kannte, keine Vergebung findet mehr statt, wenn man sündigt, nachdem man ihn zu kennen angefangen hat“ [2]). Man könnte etwa sagen, daß Cyprian an dieser Stelle nur die größere Strafbarkeit einer von dem Christen begangenen Sünde stark bezeichnen wolle, daß diese Stelle nur in relativer Hinsicht zu verstehen sey; aber mehr liegt doch in einem der in seiner Sammlung biblischer Beweisstellen [3]) angeführten Sätze: „Daß Demjenigen, welcher gegen Gott gesündigt hat, keine Vergebung in der Kirche ertheilt werden könne“ [4]).

---

1) De habitu virginum.

2) Nulla venia ultra delinquere, postquam Deum nosse coepisti.

3) De testimoniis L. III. c. 28.

4) Non posse in ecclesia remitti ei, qui in Deum deliquit.

Und aus den dabei angeführten biblischen Stellen [1]) sieht man, daß er unter der Sünde gegen Gott eben nichts Anderes, als Abfall vom Christenthum verstand; freilich eine unpassende Bezeichnung solcher Vergehungen, als ob nicht jede Sünde Sünde gegen Gott, Abfall von Gott, wäre. Richtiger urtheilte Cyprian später in dieser Hinsicht, wie wir sehen werden.

Wenn nun aber Cyprian diesem Grundsatz im Anfange seiner bischöflichen Amtsführung ergeben war, so mußte doch ihn, als einen Mann von väterlichem Herzen gegen seine Gemeinde, die große Menge der Gefallenen, die ihn zum Theile mit bitteren Thränen der Reue um Absolution ansprachen, schwankend machen. Sollten Alle diese, von denen Manche nur aus Mangel an Einsicht gefehlt hatten, die libellatici, Andere nur dem Fleische nach der Gewalt der Martern unterlegen, für immer von der beseligenden Gemeinschaft ihrer Brüder, nach Cyprians Anschauungsweise von der Kirche, in welcher allein der Weg zum Himmel zu finden ist, ausgeschlossen bleiben? Dagegen sträubte sich das väterliche Herz des Bischofs; er wagte aber nicht, hier eigenmächtig zu entscheiden. In dieser Unentschiedenheit erklärte er, daß man sich der Gefallenen annehmen, sie zur Buße ermahnen, aber die Entscheidung über ihr Schicksal auf die Zeit verschieben solle, wenn nach wiederhergestellter Ruhe die Bischöfe, Geistlichen und Gemein-

1) Dieselben Bibelstellen, welche Cyprian, in Beziehung auf die Verleugnung unter der Verfolgung, in dem Briefe an die Geistlichen zu Carthago, ep. 9., anführt. So auch ep. 11. der Gegensatz: minora delicta, quae non in Deum committuntur.

den durch gemeinsame, besonnene Berathschlagungen, nach Erwägung der Sache von allen Seiten, zu gemeinschaftlichen Grundsätzen in dieser alle Christen angehenden Angelegenheit sich vereinigen könnten. Dazu kam, daß zwischen den Vergehungen dieser Gefallenen, von denen die Einen ohne Kampf, um nur von dem Irdischen nichts aufzuopfern, selbst zu den Altären der Götter hingeeilt waren, Andere bloß aus Unwissenheit oder durch die Schwäche des besiegten Fleisches gefehlt hatten, ein großer Unterschied statt fand, und die Unruhen der Verfolgungszeit es nicht möglich machten, die Verschiedenheit der Vergehungen und die Verschiedenheit der sittlichen Beschaffenheit der Einzelnen genauer zu untersuchen, — und doch mußte darauf bei dem geistlichen Gericht billig besonders Rücksicht genommen werden. Auch sollten die Gefallenen durch thätige Beweise ihrer Reue der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft sich würdig machen — und die Verfolgung selbst gab ihnen ja dazu die beste Gelegenheit. „Wer den Aufschub nicht ertragen kann, — sagt Cyprian — kann sich den Märtyrerkranz erwerben.“ Nach diesem Gesichtspunkte handelte er, indem er alle Gefallenen, welche die Absolution nachsuchten, auf die Zeit der wiederhergestellten Ruhe vertrösten ließ, in der ihre Angelegenheit untersucht werden solle. Aber einige Geistliche und, wie Cyprian nachher erfuhr, jene alten Widersacher nahmen sich dieser Menschen an, bestärkten sie in ihren ungestümen Forderungen, statt sie nach dem Wunsche des Bischofs zur Ruhe und Ordnung zu ermahnen, und sie benutzten diese Gelegenheit, um den ihnen erwünschten Zwiespalt in der Gemeinde anzuregen.

Wären diese Gefallenen nur durch jene gegen Cyprian

feindselig gesinnten Presbyteren in ihren ungestümen Forderungen unterstützt worden, ohne eine andere Stütze zu finden, so hätte ihr Widerstand gegen die Maßregeln des Bischofs nicht so viel ausmachen können. Nun wußten sie aber eine damals unter den Christen sehr viel geltende Stimme für sich zu gewinnen, die Stimme jener Glaubenszeugen, die unter Martern das Bekenntniß des Herrn abgelegt hatten, oder die nach abgelegtem Bekenntnisse dem Märtyrertode entgegengingen. Es war an und für sich dem Geiste des christlichen Märtyrerthums ganz angemessen, wenn das letzte Vermächtniß dieser Männer ein Vermächtniß der Liebe, wenn ihre letzten Worte eine Stimme der Liebe an ihre Brüder war, wenn Diejenigen, welche nach siegreich bestandenem Kampfe in die Herrlichkeit einzugehen in Begriff waren, Mitgefühl mit den schwachen Brüdern zeigten, welche in dem Kampfe unterlegen waren, wenn sie noch zuletzt diese Gefallenen der liebevollen Aufnahme der Gemeinde empfahlen. Billig war es auch, daß das Wort dieser Glaubenszeugen in besonderer Achtung stand, wenn man nur nicht vergaß, daß sie sündhafte, wie alle Andere der Vergebung ihrer Sünden bedürftige Menschen waren, und daß sie, so lange sie sich im Fleische befanden, auch immer noch mit dem Fleische zu kämpfen hatten, und wenn nur diese Glaubenszeugen selbst dies nicht vergaßen, und nicht, verblendet durch die übertriebene Verehrung, die ihnen erwiesen wurde, eben dadurch noch mehr preis gegeben dem verborgenen Feinde, mit welchem auch sie, als sündhafte Menschen, noch zu kämpfen hatten, den durch die Gnade Gottes errungenen, augenblicklichen Sieg zur Nahrung eines geistlichen Hochmuths gebrauchten. Manche unterlagen die-

ſer Verſuchung, auf eine gebieteriſche Weiſe bewilligten ſie Denjenigen, welche ſie anſprachen, den Kirchenfrieden, und handelten ſo, als ob es zur Freiſprechung der Gefallenen nur ihrer Stimme bedürfe. Geiſtliche, welche ſie nach Cyprians Mahnung zurechtweiſen, und zur Demuth hinleiten ſollten, beſtärkten ſie vielmehr in ihrem Wahne, und gebrauchten ſie zu Werkzeugen ihrer Machinationen gegen den Biſchof. Durch ihre gebieteriſchen und zugleich oft ſehr unbeſtimmt ausgedrückten Erklärungen wie ſolche: „Dieſer oder Jener ſey mit den Seinen, — welcher Ausdruck ſo vielfache und unbeſtimmte Auslegung und Anwendung zuließ, — in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen“ [1]) ſetzten ſie die Biſchöfe in nicht geringe Verlegenheit. Diejenigen, welche ſolche unbeſtimmte Erklärungen auf ſich anwandten, pochten nun darauf, daß ihnen die Bekenner oder Märtyrer die Abſolution ertheilt hätten, und ſie wollten ſich keinen Aufſchub, keine Prüfung ihres Verhaltens gefallen laſſen. Wenn Cyprian auf ihre ungeſtümen Forderungen, je

1) Communicet ille cum suis. Nach Cyprian, ep. 14., wurden täglich ohne Prüfung Tauſende ſolcher libelli pacis von den Confeſſoren ausgeſtellt. Tertullian ſpricht ſchon am Ende des zweiten Jahrhunderts von dieſer Sitte, als einer hergebrachten „Pacem in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. ad martyr. c. 1. Als Montaniſt ſpricht er heftig gegen den Mißbrauch, der damit getrieben wurde, er weiſet darauf hin, daß wohl Manche durch die von den Confeſſoren unvorſichtig ausgeſtellten libelli pacis in ihren Sünden ſicher gemacht wurden, de Pudicitia, c. 22. Gegen den Mißbrauch, der mit untergeſchobenen oder ächten Empfehlungsſchreiben der Confeſſoren getrieben wurde, redet das Concilium zu Elvira c. 25.: „quod omnes sub hac nominis gloria passim concutiunt simplices.

weniger ſie die rechte Zerknirſchung und Demuth blicken ließen, deſto weniger eingehen wollte, ſo erſchien er als ein Gegner der den Glaubenszeugen gebührenden Ehrfurcht.

Er erfüllte ſeine Hirtenpflicht, indem er ſich mit Kraft und Feſtigkeit der übertriebenen Verehrung jener Glaubenszeugen, welche die Quelle manchen Aberglaubens werden konnte, und dem falſchen, die Menſchen zur Sicherheit in ihren Sünden verleitenden Vertrauen auf die Verwendung derſelben entgegenſtellte. Er machte die Bekenner darauf aufmerkſam, daß das wahre Bekenntniß kein opus operatum ſey, ſondern daß daſſelbe in dem ganzen Wandel beſtehen müſſe. „Die Zunge, welche Chriſtum bekannt hat, muß in ihrer Würde rein und unbefleckt erhalten werden, denn wer nach der Vorſchrift des Herrn, was zum Frieden dient, was gut und recht iſt, ſpricht, der bekennt Chriſtum täglich.“ Indem er ſie vor falſcher Sicherheit und vor dem Hochmuth warnte, ſchrieb er ihnen: (ep. 6.) „Ihr müßt es euch angelegen ſeyn laſſen, daß in euch vollendet werde, was ihr glücklich angefangen habt. Man hat noch wenig gethan, wenn man etwas erlangen konnte, mehr iſt es, das Erlangte bewahren zu können. Das lehrte der Herr, da er ſprach: „„Siehe zu, du biſt geſund worden, ſündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Aergeres widerfahre.““ So denke dir, daß er auch zu ſeinem Bekenner ſage: „„Siehe, du biſt ein Bekenner worden, ſündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Aergeres widerfahre!““ Endlich Salomon und Saul und viele Andere konnten, ſo lange ſie auf den Wegen des Herrn wandelten, die ihnen verliehene Gnade bewahren. Sobald die Zucht des Herrn von ihnen wich, wich von ihnen auch

seine Gnade. Ich höre, daß Einige sich überheben, da doch geschrieben ist, Röm. 11, 20.: „„Sey nicht stolz, sondern fürchte dich.““ Unser Herr wurde wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt, und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scheerer, und seinen Mund nicht aufthut; und es wagt jetzt, wer durch ihn und in ihm lebt, sich zu überheben und aufzublähen, uneingedenk des Wandels, den Er geführt, und der Lehren, die Er selbst, und die Er durch seine Apostel uns gegeben hat? Wenn aber der Knecht nicht mehr ist als sein Herr, so mögen Diejenigen, welche dem Herrn nachfolgen, demüthig, ruhig und still in seinen Fußstapfen wandeln; je mehr Einer sich erniedrigt, desto mehr wird er erhoben werden.“

Da ein Bekenner Lucianus „im Namen eines Märtyrers Paulus,“ nach dessen letztem Auftrage, wie er vorgab, den Kirchenfrieden den Gefallenen ertheilte, sogenannte Kirchengemeinschaftsscheine (libellos pacis) ihnen ausstellte, so wollte Cyprian dies nicht gelten lassen, und er sagte dagegen: „Obgleich der Herr geboten hat, daß im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes die Völker getauft und die Sünden vergeben werden, so verkündigt Dieser, des göttlichen Gesetzes unkundig, im Namen des Paulus Frieden und Sündenvergebung, er bedenkt nicht, daß nicht die Märtyrer das Evangelium machen, sondern, daß durch das Evangelium die Märtyrer gemacht werden.“ (ep. 22.) So sprach er auch in dieser Beziehung nachdrücklich in jener schon oben angeführten Rede, die er nach der Rückkehr zu seiner Gemeinde hielt [1]): „Keiner betrüge

1) Sermo de lapsis.

sich selbst, der Herr allein kann sich der Menschen erbarmen, die Vergebung der gegen ihn begangenen Sünden kann nur Der ertheilen, welcher unsere Sünden getragen, welcher für uns gelitten, welchen Gott für unsere Sünden hingegeben hat. Der Knecht kann nicht vergeben, was gegen seinen Herrn gesündigt worden, auf daß nicht den Gefallenen noch eine neue Schuld treffe, wenn er nicht eingedenk ist dessen, was geschrieben steht, Jerem. 17, 5.: „„Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt.““ Beten müssen wir zu dem Herrn, welcher gesagt, daß Er verleugnen werde, wer ihn verleugnet, der allein alles Gericht vom Vater empfangen hat. Die Märtyrer verlangen etwas, aber es kommt darauf an, daß das erlaubt und recht sey, was sie verlangen. Die Märtyrer verlangen etwas, aber das, was sie verlangen, muß in dem Gesetze des Herrn geschrieben seyn; zuerst müssen wir wissen, daß sie von Gott erlangten, was sie verlangen, dann erst dürfen wir thun, was sie verlangen, denn es folgt noch nicht gleich, daß Gottes Majestät bewilligt habe, was ein Mensch verheißen hat. Entweder sind die Märtyrer gar nichts, wenn das Evangelium aufgelöset werden kann, oder wenn das Evangelium nicht aufgelöset werden kann, so dürfen Diejenigen nicht dem Evangelium zuwider handeln, welche eben durch das Evangelium Märtyrer werden. Nichts kann Derjenige Christo zuwider sagen oder thun, dessen Glaube, Hoffnung, Kraft und Ehre allein in Christo ist.“

Doch war Cyprian nicht consequent und fest genug in dem Widerstande, welchen er der übertriebenen Verehrung vor jenen Glaubenszeugen leistete, und er selbst wurde hier

gewiſſermaßen von dem herrſchenden Geiſte der Menge, den er durch den Geiſt des Evangeliums hätte beſiegen und leiten ſollen, mit fortgeriſſen. Da die Hitze des Sommers in dem afrikaniſchen Himmelsſtriche viele Krankheiten hervorbrachte, ſo gab er in ſo weit nach, daß er Denjenigen unter den Gefallenen, welche in der Krankheit und Todesfurcht nach der Communion ſich ſehnten, und auf einen ſolchen von Glaubenszeugen ihnen verliehenen Schein ſich ſtützten, die Abſolution bewilligte [1]). Er gab ſelbſt in ſeinem Berichte an die römiſche Gemeinde als Grund dieſes Verfahrens an, daß er durch ſolches Nachgeben in einem Stücke wenigſtens einigermaßen das Toben der Menge habe beſänftigen, dadurch die Machinationen jener Unruheſtifter vereiteln und den Schein, als ob er die den Märtyrern gebührende Verehrung nicht gelten laſſe, von ſeinem Charakter entfernen wollen [2]).

Es zeigt ſich hier, wie nachtheilig ein Accordiren mit dem herrſchenden Vorurtheile, eine Halbheit in der Vertheidigung der Wahrheit, — ſey es aus einem Mangel an Selbſtſtändigkeit und Feſtigkeit in der eigenen Ueberzeugung, oder aus Menſchenfurcht und falſcher Politik, — ſtets würken muß. Wenn Cyprian von der einen Seite das falſche Vertrauen auf die Verwendung der Märtyrer mit den Waf-

1) Cyprian. ep. 12. 13. 14.

2) Ep. 14.: „Ad illorum violentiam interim quoquo genere mitigandam —, cum videretur et honor martyribus habendus et eorum, qui omnia turbare cupiebant, impetus comprimendus.“ Von den übrigen lapsis hingegen ep. 13.: „Qui nullo libello a martyribus accepto invidiam faciunt.“ Alſo dieſe invidia fürchtete er.

sen der Wahrheit bekämpfte, so unterstützte er dasselbe von der andern Seite durch das Nachgeben; denn mußte nicht das Fürwort des Märtyrers eine ganz besondere Kraft und Bedeutung haben, sobald nicht alle Gefallene in gleicher Lage und gleicher moralischer Beschaffenheit, sondern nur die durch ein solches Fürwort Unterstützten, bloß um dessen Willen, den Kirchenfrieden und die Communion in der Todesstunde erhalten sollten, da es doch leicht geschehen konnte, daß Manche, die nicht in dem Fürworte der Märtyrer eine Stütze gesucht, durch wahre Reue und Buße sich vor Denen, welche darin eine Stütze gefunden, auszeichneten? Und er begünstigte diesen Schluß, zu welchem sein Verfahren Veranlassung geben konnte, durch seine eigene Ausdrucksweise bei jener Bewilligung: „Denjenigen, welche durch die Hülfe der Märtyrer bei dem Herrn in ihren Sünden unterstützt werden können" [1]), statt Alle ohne Unterschied nur zum Vertrauen auf den Einen Mittler hinzuweisen, und das Wahnvertrauen Derjenigen, welche durch die ihnen zugesicherte menschliche Vermittelung etwas voraus zu haben glaubten, unbedingt zu strafen. Durch eben diese Inconsequenz mußte er seinen Gegnern eine Blöße geben, welche sie wohl benutzen konnten.

Was dieser Gegenpartei noch besonders, um ihr in der Verbindung mit den Gefallenen ein größeres Gewicht zu geben, dienen mußte, das war die viel geltende Stimme der römischen Kirche, welche sich für die milderen Grundsätze, zwar nicht in Rücksicht aller Gefallenen, aber doch derjenigen, welche krank geworden, erklärt hatte. Cyprian er-

1) Auxilio eorum adjuvari apud Dominum in delictis suis possunt.

klärte auch bei jenem Nachgeben, daß ihn die Rückſicht auf die römiſche Kirche, mit der er nicht gern in Widerſtreit ſtehen wollte, mit dazu bewogen habe [1]). Dieſe Kirche hatte aber in ihrem Verfahren mehr nach dem Geiſte der evangeliſchen Wahrheit gehandelt, indem ſie die Gefallenen nur zu dem Einen hinwies, und keinen andern Unterſchied, als den der bußfertigen oder unbußfertigen Geſinnung unter ihnen gelten ließ. In jenem erſten an die Geiſtlichkeit zu Carthago geſchriebenen Briefe, hatte ſie (ep. 2.), in Rückſicht der Gefallenen, erklärt: „Wir haben ſie zwar von uns geſondert, aber nicht ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern wir haben ſie ermahnt, und wir ermahnen ſie immerfort, Buße zu thun, ob ſie etwa Vergebung erhalten können, von Demjenigen, welcher ſie allein ertheilen kann, damit ſie nicht, von uns verlaſſen, ſchlechter werden. Wenn ſolche von einer Krankheit ergriffen werden, wegen ihrer Vergehung Buße thun, und ſich nach der Communion ſehnen, ſo muß ihnen allerdings Hülfe geleiſtet werden.“

Doch durch die chriſtliche Klugheit in ſeinem übrigen Verfahren, indem er Milde und Nachdruck mit einander zu verbinden wußte, durch Belehrungen und freundliche, väterliche Vorſtellungen, wodurch er die Beſſeren der Bekenner gewann, durch die Feſtigkeit, mit der er ſich den in ihrem Widerſtande hartnäckigen Presbyteren entgegenſtellte, durch die Liebe und das Anſehen, worin er bei dem größten Theile der Gemeinde ſtand, ſchien es dem Biſchof Cyprian ſchon

1) Ep. 14. an die römiſche Geiſtlichkeit: standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster, qui adunatus esse et consentire circa omnia debet, in aliquo discreparet.

gelungen zu ſeyn, die Ruhe zu Carthago wieder herzuſtellen, und er freute ſich der Hoffnung, da die Decianiſche Verfolgung nachließ, zu der Gemeinde, von der er ein Jahr lang ſchmerzlich getrennt geweſen, zurückkehren, und mit ihr das Oſterfeſt des J. 251 feiern zu können. Aber ehe ſeine Hoffnung erfüllt werden konnte, mußte er erfahren, daß die Machinationen jener Gegenparthei tiefer angelegt waren, und in einem engeren und feſteren Zuſammenhange unter einander ſtanden, als daß das Gewebe derſelben ſo leicht hätte zerſtört werden können. Das Feuer, das im Verborgenen fortglimmte, bedurfte nur einer Veranlaſſung, um offen hervorzubrechen. Dieſe Veranlaſſung gab Cyprian durch eine Ausübung ſeiner biſchöflichen Gewalt in einer wichtigen Angelegenheit.

Er ſchickte nämlich, ehe er zu ſeiner Gemeinde zurückkehrte, zwei Biſchöfe und zwei Presbyteren als ſeine Bevollmächtigten ab, eine Kirchenviſitation bei derſelben vorzunehmen. Sie ſollten aus der Kirchenkaſſe denjenigen Armen der Gemeinde, welche Alters oder Krankheits wegen nichts für ihren eigenen Unterhalt thun konnten, ſoviel geben, als zur Beſtreitung ihrer leiblichen Bedürfniſſe erfordert wurde; ſie ſollten Denjenigen, welche ſelbſt ein Gewerbe treiben, aber nicht genug zu ihrem Unterhalte dadurch verdienen konnten, oder, welchen es an Geld fehlte, um die zu ihrem Gewerbe nothwendigen Werkzeuge, Geräthſchaften ſich anzuſchaffen, oder, welche etwa, durch die Verfolgung in ihrem Gewerbe geſtört, es nun wieder anfangen wollten, ſoviel zuſchießen, als ſie brauchten; ſie ſollten ein Verzeichniß aller jener durch die Kirchenkaſſe zu unterſtützenden Armen, nach der Verſchiedenheit ihres Alters, ihres Standes, und

ihres Verhaltens während der Verfolgung, entwerfen, damit der Biſchof, deſſen Sorge es ſey, Alle genau kennen zu lernen, die Würdigen, und, wie hier beſonders angegeben wird, die Sanft- und Demüthigen zu ſolchen Aemtern im Kirchendienſte, zu welchen ſie tüchtig wären, befördern könnte. Das Letztere gewährte den Vortheil, daß die Kräfte Solcher auf eine angemeſſene Weiſe für den Kirchendienſt gebraucht wurden, daß ſie eine angemeſſene Verſorgung erhielten und zugleich der Kirchenkaſſe eine Laſt genommen wurde. Die Eigenſchaften, auf die beſonders geſehen werden ſollte, Sanftmuth und Demuth, wurden in dieſer Zeit der Gährung und der Unruhen in der Gemeinde bei Denen, welche in den Kirchendienſt eintraten, beſonders erfordert, um den Kirchenfrieden ganz wiederherzuſtellen und zu begründen, und die Keime der Spaltungen zu unterdrücken. Die presbyterianiſche Gegenparthei mochte dem Biſchof das Recht nicht einräumen, eine ſolche Kirchenviſitation, oder eine ſolche Vertheilung der Kirchenkaſſe aus eigener Machtvollkommenheit, ohne Zuziehung des ganzen Presbyteren-Collegiums, vorzunehmen, oder ſie mochte doch wenigſtens dem Cyprian ein ſolches Recht ſtreitig machen, weil ſie ihn nicht mehr als Biſchof anerkennen wollte; es mußte durchaus gegen ihre Pläne ſeyn, wenn er einen ſolchen Akt der biſchöflichen Kirchenregierung durchſetzte, da dadurch ſein Anſehen in der Gemeinde befeſtigt und dieſe noch inniger mit ihm verbunden wurde, und ſeine Parthei neue Stützen gewann. Jener Diakonus Felicisſimus, der ſchon als Diakonus einen beſonderen Einfluß auf einen Theil der Gemeinde haben konnte, (denn die Diakonen hatten in der nordafrikaniſchen, wie in der dieſer verwandten

spanischen Kirche [1]) eine größere Gewalt, als in andern Gegenden) der dabei noch, durch uns nicht genauer bekannte Verhältnisse, ein einflußreiches Organ jener Parthei war, auch vielleicht noch besonders, weil ein Theil der Kirchenkasse unter seiner Verwaltung stand [2]), Recht zu haben glaubte, hier, wo von der Verwendung des Kirchengeldes die Rede war, ein Wort mitzureden; — er bot alle seine Ueberredungskunst, seinen Einfluß und seine Gewalt auf, um Alle zur Widerspenstigkeit gegen jene bischöfliche Verordnung aufzuwiegeln; er erklärte insbesondere den zu der Kirche, an welcher er als Diakonus angestellt war, zur Kirche des Novatus gehörenden Armen, daß er für alle ihre Bedürfnisse schon zu sorgen wissen werde; er drohete ihnen, daß er sie, wenn sie vor jener bischöflichen Commission erschienen, nie

1) Concil. Illiberit. c. 77. Diaconus regens plebem.

2) Daß in der nordafrikanischen Kirche die Diakonen die Kirchenkasse zu verwahren und zu verwalten hatten, sieht man aus dem 49. Br. Cyprians. Darauf bezieht sich auch die gegen den Felicissimus gemachte Beschuldigung der fraudes und rapinae, ep. 56.: „pecuniae commissae sibi fraudator." Aehnliche Beschuldigungen gegen den Novatus, den Presbyter und Vorsteher der Kirche, an welcher Felicissimus als Diakonus angestellt war. Freilich können diese Beschuldigungen gegen beide aus dem Munde ihres Feindes Cyprian noch nicht als glaubwürdige Zeugnisse gelten. Eine eigenmächtige Verwendung des Theils der Kirchenkasse, der in dieser Filialkirche niedergelegt war, wozu sie, nach ihrer Ansicht, von ihrem Verhältnisse zum Bischof befugt zu seyn glaubten, eine vielleicht nach ihren Partheiabsichten und Zwecken eingerichtete Verwendung, konnte von Cyprian als Veruntreuung dargestellt werden. Auf alle Fälle fehlt es uns zu sehr an unbefangenen Nachrichten, um hier etwas Sicheres sagen zu können.

zur Communion in seiner Kirche zulassen werde [1]). Diese Kirche wurde nun der Sammelplatz aller der Gefallenen, welche die Zeit der Entscheidung über diese ganze Sache

---

1) Es kommt hier alles darauf an, was die richtige Lesart, und die richtige Erklärung der schwierigen Worte bei Cyprian ep. 38. sey: „comminatus, quod secum in morte," oder „in monte non communicarent, qui nobis obtemperare voluissent." Nach der Lesart „in morte" könnte der Sinn entweder, (wenn man das „in morte" auf den Felicissimus selbst bezöge,) der seyn: daß er selbst noch in seiner Todesstunde sie nicht als christliche Brüder anerkennen, die Kirchengemeinschaft ihnen aufkündigen, sich also nie mit ihnen versöhnen werde. Nur sieht man dann freilich nicht, warum eine Drohung dieser Art den Christen zu Carthago so furchtbar seyn konnte. Oder, (was auch den Worten, wie sie hier lauten, näher kommt,) das „in morte" auf das in dem „communicarent" enthaltene Subjekt bezogen, daß sie auch in ihrer Todesstunde von ihm zur Kirchengemeinschaft nicht würden zugelassen werden, von ihm als Diakonus, dessen Geschäft es war, das consekrirte Abendmahl zu den Kranken zu bringen, die Communion nicht empfangen würden. Diese letztere Erklärung giebt einen guten Sinn, wenn man dabei den Gesichtspunkt fest hält, daß Felicissimus Diakonus an einer besonderen Pfarrkirche, und daß er mit dem Pfarrer dieser Kirche, dem Presbyter Novatus, einverstanden war, so daß er also die Macht hatte, den in diesem Theile des Kirchensprengels Wohnenden die Communion zu verweigern. Ein ganz ähnlicher Sinn ergiebt sich bei der andern Lesart „in monte." Man müßte dann annehmen, daß die Kirche, an der Novatus und Felicissimus angestellt waren, auf einer Anhöhe in, oder bei Carthago (in monte) lag, wobei man an die Montenses, die Donatisten zu Rom, welche von ihrem Versammlungsplatze auf einer Anhöhe so genannt wurden, denken könnte. Felicissimus drohte, die dem Cyprian Gehorchenden von der Communion in dieser Kirche auszuschließen.

nicht mit Geduld erwarten wollten, hier wurden sie ohne alle Vorbereitung zur Communion zugelassen, hier war der Vereinigungspunkt aller Unzufriedenen, was natürlich die nachtheiligsten Folgen für die Zucht und Ordnung in der Gemeinde haben mußte.

Cyprian wurde durch diese Unruhen bewogen, seine Rückkehr nach Carthago bis nach Ostern des J. 251 zu verschieben, bis er darauf rechnen konnte, daselbst mit seinen nordafrikanischen Collegen zur Anstellung der jährlichen Synode zusammenzutreffen, in der Verbindung mit ihnen eine Stütze gegen die Widerspenstigen zu finden, und sich mit ihnen nach reiflicher Ueberlegung zu einem festen Verfahren, nach gemeinschaftlichen Grundsätzen, in den streitigen Angelegenheiten vereinigen zu können. Man beschloß auf diesem Concil der nordafrikanischen Kirche, einen Mittelweg zwischen der den Gefallenen alle Hoffnung abschneidenden, übertriebenen Strenge, und zwischen der laxen Nachgiebigkeit einzuschlagen, die christliche Zucht aufrecht zu halten, und doch die Gefallenen nicht dadurch, daß man ihnen die Absolution und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft unbedingt und für immer versagte, zur Verzweiflung hinzutreiben, durch die sie endlich dahin gebracht werden konnten, sich ihren Lüsten ganz und gar zu überlassen, oder in's Heidenthum zurückzusinken. Es sollte erstlich die verschiedene Beschaffenheit der Vergehungen [1]) wohl erwogen, es sollte Allen, selbst den sacrificatis, wenn sie in ihrem

1) Die verschiedene Schuld der sacrificati, nach der verschiedenen Art, wie sie zur Verleugnung gekommen waren, und der libellatici.

ihrem Wandel wahre Reue gezeigt, wenigſtens in tödtlicher Krankheit die Communion gereicht werden. Wenn ſolche nachher wieder geſund wurden, ſo ſollte ihnen die durch die Gnade Gottes ertheilte Wohlthat nicht verkürzt werden, ſie ſollten in der Kirchengemeinſchaft verharren [1]). Als nachher die Verfolgung heftiger wieder ausbrach, machte man ſelbſt hier noch eine Milderung, welche durch den Geiſt chriſtlicher Liebe und Weisheit eingegeben worden: daß Allen, welche Proben wahrer Reue in ihrem Wandel gegeben, die Communion verliehen werden ſollte, damit ſie nicht ungewaffnet, ſondern geſtärkt durch die Gemeinſchaft mit dem Leibe des Herrn, in den Kampf gingen [2]). Diejenigen aber, welche in ihrem ganzen Lebenswandel keine Spur von Reue hätten blicken laſſen, und erſt auf dem Krankenlager das Verlangen nach der Kirchengemeinſchaft äußerten, ſollten auch dann die Communion nicht empfangen, weil nicht Reue über die Sünde, ſondern die Mahnung des drohenden Todes ſie dazu antreibe, und Der keinen Troſt im Tode zu empfangen verdiene, welcher nicht früher des bevorſtehenden Todes eingedenk geweſen. In dieſer Erklärung zeigt ſich allerdings das ächt chriſtliche Streben, auf das Weſen einer wahren Buße aufmerkſam zu machen, und vor einem falſchen Vertrauen auf das opus operatum der Abſolution und der Communion zu warnen [3]). Da aber doch in manchen Fällen auch noch durch die Eindrücke der Todesnähe eine wahre Reue hervorgebracht werden konnte,

1) S. Ep. 52. Cypr.

2) Ep. 54.

3) Ep. 52.

welche freilich nur der in das Verborgene des Herzens Blickende von einer heuchleriſchen Buße, wie ſie wohl in den meiſten Fällen dieſer Art ſtatt fand, zu unterſcheiden vermag; ſo hätte man hier die Härte vermeiden können, ohne die Sicherheit zu fördern, wenn nur das Weſen der Abſolution (ſ. oben) richtiger und klarer aufgefaßt und entwickelt worden wäre. Auf dieſer Kirchenverſammlung wurde das Verdammungsurtheil über die Parthei des Felicissimus ausgeſprochen, und es gelang dem Cyprian, in der Verbindung mit den nordafrikaniſchen Biſchöfen die Spaltung zu unterdrücken. Zwar gab jene Parthei ihren Widerſtand darum nicht gleich auf, ſie ſuchte ſich in dieſem Theile der Kirche weiter zu verbreiten, mehrere einzelne afrikaniſche Biſchöfe, die mit ihren übrigen Collegen in Streit waren, oder wegen ihrer Vergehungen entſetzt worden, ſchloſſen ſich an dieſelbe an. Sie wählten ſtatt des Cyprian einen jener fünf aufrühreriſchen Presbyteren, den Fortunatus, zum Biſchof von Carthago. Sie ſchickten Abgeordnete nach Rom, um dieſe Hauptkirche des Abendlandes für ſich zu gewinnen, und ſie verlangten dort Gehör für ihre Beſchuldigungen gegen Cyprian; aber ſie konnten das Band zwiſchen dieſem und dem römiſchen Biſchof Cornelius nicht zerreißen, wenn ſie gleich durch ihr Geſchrei dort augenblickliches Aufſehen machten. Cyprian drang in den römiſchen Biſchof durch einen Brief, in welchem ſich der Geiſt der mehr jüdiſchen, als evangeliſchen, biſchöflichen Theokratie, der Wahn von einem altteſtamentlichen Prieſterthum in der chriſtlichen Kirche, auf eine merkwürdige Weiſe ausſpricht [1]), daß er die

1) Ep. 55. ad Cornel.

auf die Verbindung der Biſchöfe unter einander gegründete, kirchliche Einheit gegen die Schismatiker vertheidigen ſolle, und in demſelben Briefe eiferte er auch für die Unabhängigkeit der Biſchöfe in ihren Kirchenſprengeln: „Da es von uns Allen beſchloſſen, da es zu gleich billig und recht iſt, — ſchreibt er — daß eines Jeden Sache dort unterſucht werde, wo das Unrecht begangen iſt, und da jedem der Hirten ſein Theil der Heerde zugetheilt iſt, den er leiten und regieren ſoll, indem er dem Herrn von ſeiner Verwaltung Rechenſchaft abzulegen hat, ſo dürfen Diejenigen, welche unter unſerer Leitung ſtehen, nicht umherlaufen, und nicht durch die Täuſchungskünſte ihrer Verwegenheit die Eintracht der mit einander verbundenen Biſchöfe ſtören, ſondern ſie müſſen ihre Sache da durchführen, wo Ankläger und Zeugen ihrer Vergehungen auftreten können.“

Die zweite Spaltung ging von der römiſchen Kirche aus, und, wie zur Unterdrückung der erſteren Cornelius von Rom mit dem Cyprian von Carthago zuſammenwürkte, ſo ſehen wir in dieſer den Cyprian mit dem Cornelius zur Behauptung der Kircheneinheit verbunden. Dieſe letztere Spaltung hatte, wie jene erſtere, ihren Grund in dem Streite über eine Biſchofswahl, und in dem Kampfe der entgegengeſetzten Richtungen in der Verwaltung des kirchlichen Bußweſens, nur mit dem Unterſchiede, daß die Spaltung dort von der laxeren, hier von der ſtrengeren Parthei ausging. Die äußerliche Veranlaſſung zum Ausbruche dieſer, wie jener Spaltung gab Manches, was während der Decianiſchen Verfolgung vorgefallen war. Wir bemerkten oben, daß in der römiſchen Kirche im Ganzen die Neigung zu den mildern Grundſätzen im

Bußwesen vorherrschend war; aber es gab in derselben auch eine strengere Parthei, an deren Spitze ein angesehener Presbyter, Novatianus, stand, der sich auch als theologischer Schriftsteller bekannt gemacht hat. Es fehlt uns sonst an genaueren Nachrichten über den Charakter dieses Mannes, aus denen wir genug Licht schöpfen könnten, um das Verhältniß seiner Denkweise über dieſen Gegenstand und seiner ganzen Handlungsweise in diesem Falle zu seiner eigenthümlichen Gemüthsart gehörig zu bestimmen. Denn was erbitterte Feinde über ihn sagen, und was durchaus das Gepräge leidenschaftlicher Uebertreibung an sich trägt, verdient natürlich keinen Glauben. Das Wahrscheinlichste, das sich ergiebt, wenn man die zum Grunde liegenden Thatsachen aus der entstellenden, gehässigen Darstellung der Gegner Novatians herauszufinden sucht, ist Folgendes: Novatian war durch Seelenkämpfe, die aus seiner ernsten Gemüthsart hervorgingen, in eine Art von Nervenkrankheit oder Wahnsinn verfallen, einen solchen Zustand, den man als einen dämonischen betrachtete. Dem Gebete eines Exorcisten der römischen Kirche verdankte er, — der vielleicht schon früher durch mancherlei innere Kämpfe hindurch auf den Weg gekommen war, an die Gottheit Christi und die Göttlichkeit des Christenthums zu glauben, — seine augenblickliche Heilung von einem solchen Anfall. Aus dieser gewaltsamen Zerrüttung seiner ganzen Natur verfiel er in eine schwere Krankheit, aus der erst seine gänzliche, gründliche Heilung hervorging. In dieser Krankheit entschied sich sein Glaube, und als er sich dem Tode schon nahe glaubte, ließ er auf dem Krankenlager sich taufen. Er fand im Christenthum Frieden und Ruhe und Kraft zur Heiligung.

Da er sich durch Festigkeit im Glauben, durch Klarheit der christlichen Erkenntniß, von der seine Schriften Zeugniß geben, durch eine gute Lehrgabe und durch einen Eifer in der Heiligung, der ihn nachher zum asketischen Leben hinführte, besonders auszeichnete, so ordinirte ihn der Bischof Fabianus, übersehend, daß er erst auf dem Krankenlager sich zum Glauben bekannt und getauft worden, zum Presbyter. Die römische Geistlichkeit war damit anfangs nicht zufrieden, indem sie den Buchstaben des Kirchengesetzes, daß kein auf dem Krankenlager Getaufter, kein clinicus, die Ordination erhalten sollte, festhielt; aber der weisere Fabianus urtheilte nach dem Geiste dieses Gesetzes, das nur zur Absicht hatte, Diejenigen, welche ohne rechte Buße, Ueberzeugung und Erkenntniß durch die augenblickliche Erschütterung der Todesfurcht zur Taufe sich hatten bewegen lassen, von dem geistlichen Stande zu entfernen. Bei dem Novatianus widerlegte sein nachheriger Wandel diese Besorgniß. Eine Zeit lang vertauschte er das thätige Leben eines praktischen Geistlichen mit dem zurückgezogenen, stillen Asketenleben, doch nachher, vielleicht erst, da man ihn zum Partheihaupte machen wollte, ließ er sich, zur geistlichen Amtsthätigkeit wieder zurückzukehren, bewegen [1]).

1) Es ist besonders der Synodalbrief des römischen Bischofs Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochia hier zu nennen, von welchem uns Eusebius VI, 43. ein Bruchstück aufbewahrt hat. Dieser Brief ist merkwürdig zur Charakteristik jener das Aeußerliche und das Innere verwechselnden Richtung des kirchlichen Geistes, welche besonders zu Rom frühzeitig auf eine schroffe Weise hervortrat. Es wird dem Novatian zum Vorwurf gemacht, daß die Heilung von einer so genannten dämonischen Zerrüttung (s. oben)

Einige leise Andeutungen Cyprians reichen keineswegs hin, zu beweisen, daß Novatian vor seiner Bekehrung stoischer Philosoph gewesen, und daß etwa der Geist der stoi-

---

durch Exorcisten der römischen Kirche ihm die Veranlassung zur Bekehrung geworden. Mag dies nun wahr seyn oder nicht, so konnte doch auf keinen Fall dem Christenthum Novatians dies zur Schmach gereichen. Gleichviel durch welche Veranlassung er zum Christenthum hingeführt worden, wenn er nur nach derselben zu einem lebendigen Glauben, zu einer ächten, christlichen Sinnesart und zu einer reinen, christlichen Erkenntniß gelangt war. Eben so unverständig als eines Christen unwürdig war dies Schmähwort des Cornelius, daß der Satan dem Novatian die Veranlassung zum Glauben geworden (ὡ γε ἀφορμη του πιστευσαι γεγονεν ὁ σατανας), als ob nicht oft die Würkungen des Bösen der Gründung und Förderung des Gottesreichs dienen müßten. Nach der Heilung von diesem dämonischen Uebel sey er in eine schwere Krankheit verfallen (was sich wohl natürlich erklären läßt: die Crisis in seinem ganzen Organismus, welcher er die Heilung seines wahnsinnähnlichen Zustandes verdankte, Ursache der Krankheit), und in der Todesgefahr habe er die Taufe empfangen, die Taufe durch bloße Besprengung, wie es sein Zustand erforderte, (nicht, wie damals gewöhnlich, durch Untertauchung, — der baptismus clinicorum) wenn man anders sagen dürfe, daß ein Solcher getauft worden sey. — Wie kraß fleischlich ließ ihn doch die leidenschaftliche Befangenheit und der engherzige, römische Hierarchismus hier reden! — Er habe nachher nichts von dem empfangen, was ihm nach dem kirchlichen Gebrauche ertheilt werden sollte, nicht die Confirmation durch die Hand des Bischofs: „Wie hätte er also den heiligen Geist empfangen können?“ Ein Bischof von Rom, wahrscheinlich Fabianus, habe ihn nachher zum Presbyter ordinirt, obgleich die übrige Geistlichkeit es nicht zulassen gewollt, daß ein auf dem Krankenlager durch die Besprengung Getaufter zum Geistlichen ordinirt werde. Der Bischof habe hier eine Ausnahme zu machen gewünscht, — wahrscheinlich

ſchen Sittenlehre, der ſich in ſein Chriſtenthum eingemiſcht, die Strenge ſeiner Denkart in dieſen Dingen hervorgebracht

---

ein Mann freieren, evangeliſchen Geiſtes, der auch nach dem Sinne jenes Kirchengeſetzes gegen die Ordination ſolcher im Krankheitszuſtande Getauften ganz richtig handelte. — (Das Concilium zu Laodicea, welches in ſeinem zwölften Canon dies alte Kirchengeſetz ausſprach, führt als Grund dafür an: ein ſolcher Glaube, erſt auf dem Krankenlager, komme nicht aus freier Ueberzeugung, ſondern ſey etwas Erzwungenes, (was in manchen Fällen wahr ſeyn konnte,) und das Concil ließ daher im Falle des nachher bewieſenen Eifers und Glaubens eines Solchen — Ausnahmen gelten, und eine ſolche Ausnahme mochte bei dem Novatian ſtatt gefunden haben). Cornelius macht ihm ferner zum Vorwurf, daß er aus Furcht während der Verfolgung in einem Gemache ſich eingeſchloſſen und daſſelbe nicht habe verlaſſen wollen, um bei den Hülfsbedürftigen ſeinen Prieſterdienſt zu verrichten. Als ſeine Diakonen ihn dazu aufforderten, habe er ſie zurückgewieſen mit der Antwort: „Er ſey Liebhaber einer andern Philoſophie.“ Wir können hier freilich nur rathen, um die zum Grunde liegende Thatſache von der Entſtellung durch die gehäſſige Darſtellung des Cornelius zu ſondern. Unter der ἑτέρᾳ φιλοσοφίᾳ iſt wohl wahrſcheinlich das zurückgezogenere Asketenleben im Verhältniſſe zu dem geiſtlichen Stande zu verſtehen; Novatian mochte eine Zeit lang ſich als Asket in die Einſamkeit zurückgezogen, und den öffentlichen Geſchäften ſich entzogen haben. Das paßt zu dem ſtrengen Charakter, der ſich in ſeinen Pönitenzgrundſätzen ausſpricht, und als Asket konnte er auch bei der Gemeinde in beſonderm Anſehen ſtehen. Novatian mochte darin Unrecht gehabt haben, daß er, durch einen falſchen Asketismus verleitet, die chriſtliche Liebe vergaß, und ſeine geiſtliche Ruhe und Einſamkeit nicht verlaſſen wollte, um den ſeiner prieſterlichen Hülfe bedürftigen Brüdern zu dienen, aber Cornelius erlaubte ſich, dieſer Handlungsweiſe einen andern Beweggrund, der zu dem Charakter Novatians gar nicht paßte, unterzuſchieben.

hätte. Da seine Grundsätze sich so natürlich aus der Strenge seines christlichen Charakters erklären lassen, da er hier im Geiste einer ganzen Parthei der Kirche seiner Zeit handelte, so bedarf es um desto weniger einer solchen Ableitung von außen her, die sich auf keinen geschichtlichen Beweisgrund stützt [1]).

Die leidenschaftlichen Gegner Novatians beschuldigen denselben, daß ihn der nach der bischöflichen Würde trachtende Ehrgeiz bewogen habe, diese Unruhen anzuregen, und zum Partheihaupte sich aufzuwerfen. Aber es ist ja die gewöhnliche Art theologischer Polemiker: Spaltungen und Häresieen aus äußerlichen, unreinen Triebfedern abzuleiten, wenn sie auch gar keine Beweise dafür haben. Novatian hatte eidlich, bei irgend einer Veranlassung nach der Erledigung des römischen Bisthums durch den Tod Fabians, betheuert, daß er um die bischöfliche Würde, die er vielleicht durch die Verehrung eines großen Theils der Gemeinde vor

1) Es erhellt nicht einmal, daß die Widersacher Novatians im Ernste an eine solche Ableitung glaubten. Wenn Cyprian der Denkart desselben den Vorwurf macht, daß sie mehr eine stoische als eine christliche sey, ep. 52. ad Antonian., so bezieht sich dies natürlich nur auf die Beschaffenheit dieser Denkart, nicht auf ihren Ursprung, und wenn er ihm vorwirft: „Iactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet;“ so spielt das Erste vielleicht auf den τριβων, das pallium des ασκητης an, (s. die vorhergehende Anmerkung,) oder auf den Ruhm eines angesehenen, dogmatischen Schriftstellers, welchen Novatian als Verfasser des Buches „de regula fidei,“ oder „de trinitate“ behauptete, wie auch Cornelius in dem oben angeführten Briefe von ihm sagt: „ουτος ὁ δογματιστης, ὁ της ἐκκλησιαστικης ἐπιστημης ὑπερμαχιστης.

ihm, dem Asketen und Dogmatiker, leicht erlangen konnte, sich nicht bewerben werde, und sich nach einem solchen Amt nicht sehne. Man hat gar keine Ursache, hier mit dem Bischof Cornelius den Novatian eines Meineides zu beschuldigen. Er konnte dies sehr aufrichtig meinen, er, der die Ruhe liebende Asket, der sich gern mit seinen dogmatischen Untersuchungen ungestört beschäftigende Theolog, hatte gar keine Neigung zu einem mit so vielen Geschäften verbundenen Amte, wie das eines römischen Bischofs schon damals war. Cornelius weiß zwar, daß er im Verborgenen nach der bischöflichen Würde getrachtet; aber woher hatte er das Auge, in das Verborgene, in das Inwendige seines Gegners zu sehen! Cyprian selbst weiset darauf hin, daß ein Partheistreit über die Grundsätze, der Anfangs ganz objektiv gehalten wurde, vorangegangen war, und daß erst, als dieser eine Spaltung unvermeidlich machte, die Gegenparthei einen andern Bischof, als ihr Oberhaupt, dem Cornelius entgegenstellte [1]). Sein asketischer Eifer bewog den Novatian, nur für die vermeinte Reinheit der Kirche, gegen den Verfall der Kirchenzucht zu kämpfen, ohne daß er etwas Weiteres wollte und suchte. Der in seiner Ueberzeugung feste, in dem Eifer für die Vertheidigung dieser Ueberzeugung heftige, aber von aller unruhigen, äußerlichen Betriebsamkeit, seiner Gemüthsart nach, durchaus entfernte Mann wurde gegen seinen Willen von Denjenigen, welche seinen Grundsätzen beistimmten, zum Partheihaupte gemacht, und

1) Cyprian. ep. 42. „Diversae partis obstinata et inflexibilis pertinacia non tantum matris sinum recusavit, sed etiam, gliscente et in pejus recrudescente discordia, episcopum sibi constituit."

genöthigt, die bischöfliche Würde anzunehmen. Er konnte sich in dieser Hinsicht in seinem Briefe an den Bischof Dionysius von Alexandria mit Recht darauf berufen, daß er gegen seinen Willen fortgerissen worden [1]).

Anderswoher kam der Mann, welcher die eigentliche thätige Seele dieser Parthei wurde, und durch dessen Einfluß es wohl geschehen mochte, daß dieselbe sich ganz von dem Cornelius losriß und sich einen andern Bischof gab. Jener carthagische Presbyter Novatus, der die Seele der Unruhen in der nordafrikanischen Kirche gewesen war, hatte sich, als Cyprian daselbst das Uebergewicht gewann, von dort entfernt, sey es, daß er mit den Grundsätzen der Parthei des Felicissimus nicht mehr einverstanden war, und doch auch mit dem Cyprian sich nicht versöhnen, ihn nicht zu seinem Bischof haben wollte, sey es, daß nur das Mißlingen seiner Machinationen gegen Cyprian ihn dazu bewog. Er hatte sich nach Rom begeben, und hier fand er den Keim jener Streitigkeiten vor. Es lag in seiner Gemüthsart, daß er nicht leicht, wo Streit und Bewegung war, müßig und neutral bleiben konnte. Nach den Grundsätzen, die er zu Carthago in der Verbindung mit den übrigen vier Presbyteren und dem Felicissimus vertheidigt hatte, hätte er sich mehr zu der Sache des Cornelius hinneigen müssen [2]). Sey es nun aber, daß er würklich

1) ὁτι ἀκων ἠχθη.

2) Mosheim vertheidigt den Novatus gegen den Vorwurf eines Widerspruchs mit sich selbst, indem er erinnert, daß derselbe nicht zu jenen fünf Presbyteren gehörte, daß er mit diesen, und mit dem Felicissimus nicht in jeder Hinsicht, sondern nur in der Opposition gegen Cyprian

ſeine Denkart über die ſtreitigen Gegenſtände ganz verän-derte, — dies entweder durch den Einfluß des, als theore-tiſcher Theolog, ihm überlegenen Novatianus, oder ver-möge ſeiner heftigen Gemüthsart, welche ſchnell von einem Extrem zum andern überging, — oder daß er an dem eigent-lichen Gegenſtande des Streites, weder zu Carthago noch zu Rom, Antheil nahm, daß er nur nach ſeiner Art überall ein Freund der Oppoſitionsparthei war, daß er geneigt war, der Parthei beizutreten, an deren Spitze kein Biſchof ſtand, daß Cornelius ihm aus andern Gründen verhaßt war: — genug Novatus nahm mit Leidenſchaft an dem Kampf für die Novatianiſchen Grundſätze Theil. Es war ſeine Art, daß er überall, zu Rom, wie zu Carthago, die leitende Trieb-feder der Bewegungen wurde, aber nicht ſich, ſondern einen Anderen an die Spitze ſtellte. So mochte es durch ſeinen thätigen Einfluß geſchehen, daß die Spaltung ſtärker her-vortrat, und der verehrte Novatian genöthigt wurde, ſich als Biſchof an die Spitze zu ſtellen.

Cornelius hatte in Rückſicht auf Diejenigen, welche in der Decianiſchen Verfolgung gefallen waren, nach jenen milderen Grundſätzen gehandelt, Manche zur Kirchengemein-

übereinſtimmte. Aber die oben angeführten Beweisgründe ſtehen dieſer Behauptung entgegen. Der wichtigſte Grund, den Mosheim für ſeine Meinung anführt, iſt, daß Cy-prian, der alle mögliche Beſchuldigungen gegen den No-vatus zuſammenſucht, ihm doch, wo er eine nahe liegende Veranlaſſung dazu hatte, den Widerſpruch mit ſich ſelbſt nicht zum Vorwurf machte. Aber es ließe ſich denken, daß Cyprian dies gerade nicht berührte, weil er wegen der Veränderung in ſeinen eigenen Grundſätzen eine Retor-ſion zu befürchten hatte.

ſchaft zugelaſſen, welche wenigſtens durch die andere Parthei als sacrificati angeklagt wurden. Es wurde ihm von dem Novatianus und deſſen Anhang zur Laſt gelegt, daß er durch die Aufnahme der Unreinen in die Kirche dieſe befleckt, und — nach derſelben Art leidenſchaftlicher Polemik beſchuldigte, wie von der einen Seite Cornelius den Novatian, daß ihn nur der nach der biſchöflichen Würde dürſtende Ehrgeiz zu Allem gebracht habe, ſo von der andern Seite wenigſtens ein Theil der Novatianer den Cornelius, — daß er deshalb ſo mild gegen Andere ſey, weil ihn ſein eigenes Gewiſſen einer ähnlichen Vergehung anklage, denn er ſey ein libellaticus. (ep. 52. Cyprian.) Beide Partheien ſuchten, wie gewöhnlich bei ſolchen ſtreitigen Fällen, die Stimmen jener großen Hauptkirchen zu Alexandria, Antiochia, Carthago für ſich zu gewinnen, und ſie ſchickten dahin Abgeordnete. Der Eifer für die Strenge der Kirchenzucht und die Reinheit des chriſtlichen Wandels, den Novatian zeigte, und das Gewicht einiger Anfangs mit ihm verbundenen Confeſſores verſchafften ihm hin und wieder Eingang. Selbſt ein Biſchof von Antiochia, Fabius, ſtand im Begriff, ſich für ihn zu erklären. Der Biſchof Dionyſius von Alexandria, ein Mann von mildem, beſonnenem und freiem Geiſte, war von Anfang an ein Gegner der Novatianiſchen Grundſätze, aber er ſuchte zuerſt, den Novatian durch freundliches Zureden zum Nachgeben zu bewegen. Er ſchrieb ihm zur Antwort [1]): „Wenn du, wie du ſagſt, gegen deinen Willen fortgeriſſen worden biſt, ſo wirſt du dies dadurch beweiſen, daß du freiwillig umkehrſt, denn du hätteſt

1) Euseb. VI. 45.

auch Alles mögliche lieber erdulden ſollen, um in der Kirche Gottes keine Spaltung zu ſtiften. Und ein Märtyrerthum, um keine Spaltung zu ſtiften, wäre nicht weniger herrlich, als ein Märtyrerthum, um kein Götzendiener zu werden, ja nach meiner Meinung wäre es ſogar etwas noch Größeres, denn dort wird Einer Märtyrer um ſeiner eigenen einzigen Seele, hier aber um der ganzen Kirche willen. Wenn du jetzt noch die Brüder überredeſt oder zwingeſt, zur Eintracht zurückzukehren, ſo wird das Gute, das du dadurch thuſt, größer ſeyn, als der begangene Fehltritt. Dieſer wird dir nicht angerechnet, und Jenes hingegen geprieſen werden, wenn ſie dir aber nicht folgen wollen, und du es nicht durchſetzen kannſt, ſo eile wenigſtens, deine Seele zu retten. Ich wünſche dir, daß du, nach dem Frieden trachtend, im Herrn wohl leben mögeſt.“ Da aber Novatian in ſeiner Denkart zu feſt gewurzelt, und von ſeinem polemiſchen Eifer zu ſehr hingenommen war, um auf ſolche Vorſtellungen hören zu können, ſo erklärte ſich der liebevolle Dionyſius nun ſtärker gegen ihn, und ſuchte auch Andere von deſſen Parthei abzuziehen. Er beſchuldigte ihn [1]), die frevelhafteſte Lehre von Gott vorzutragen, und den gnädigſten Herrn Jeſus Chriſtus als einen Unbarmherzigen zu verleumden.

Novatian konnte nun deſto eher hoffen, im nördlichen Afrika Eingang zu finden, da Cyprian ſelbſt früherhin ſich zu ähnlichen Grundſätzen über das Bußweſen hingeneigt hatte; aber dieſer hatte ja während deſſen, wie wir oben bemerkten, ſeine Anſichten und ſeine Handlungsweiſe

1) Euseb. VII. 8.

geändert, weshalb man ihn der Inconsequenz und des Wankelmuths beschuldigte [1]), und er sah zugleich in dem Novatian den Störer der kirchlichen Einheit, der sich einem gesetzmäßig gewählten, von Gott selbst eingesetzten Bischof entgegenstellte, und seine besonderen Grundsätze der ganzen Kirche als Gesetze vorschreiben wollte.

Es handelte sich in dem Streite mit den Novatianern von zweien allgemeinen Punkten: 1) über die Grundsätze vom Bußwesen, und 2) über das, was zum Begriff und Wesen einer wahren Kirche gehöre. In Rücksicht des ersteren Streitpunktes hat man oft dem Novatian mit Unrecht die Behauptung aufgebürdet: Keiner, der den Taufbund durch eine Sünde verletzt, könne je wieder die Vergebung seiner Sünden erlangen, ein Solcher gehe der ewigen Verdammniß sicher entgegen. Novatian behauptete erstlich keineswegs, daß ein Christ ein vollkommener Heiliger sey, er sprach hier nicht von allen Sünden, sondern er setzte die oben bemerkte Unterscheidung zwischen den „peccata venialia“ und den „peccata mortalia“ voraus, nur von den letzten handelte es sich hier. Sodann sprach er keineswegs von der Sündenvergebung durch Gott, sondern nur von dem Gerichte der Kirche, von der kirchlichen Absolution. Die Kirche, wollte er sagen, hat nicht das Recht, einem Solchen, der die durch Christus ihm erworbene, bei der Taufe ihm zugeeignete Sündenvergebung durch eine Todsünde verscherzt hat, die Absolution zu ertheilen. Es ist kein Rathschluß Gottes, in Rücksicht solcher Menschen, geoffenbaret, denn die durch das Evangelium zugesicherte Sün-

1) Ep. 52. Ne me aliquis existimet, a proposito meo leviter recessisse.

benvergebung bezieht sich bloß auf alle vor der Taufe begangene Sünden. Man muß allerdings solcher Gefallenen sich annehmen, aber man kann weiter nichts für sie thun, als sie zur Buße ermahnen, und der göttlichen Barmherzigkeit sie empfehlen. So schrieb Novatian, nach Sokrates, IV. 28.: „Man müsse die sacrificati nicht zur Communion aufnehmen, sondern sie nur zur Buße ermahnen, die Vergebung ihrer Sünden aber dem Gott anheim stellen, der die Macht habe, Sünden zu vergeben.“ Daß dieses die Lehre Novatians war, setzt auch Cyprian voraus, obgleich nicht immer in der Hitze der Polemik dessen eingedenk, wenn er gegen ihn sagt, ep. 52.: „O welche Verspottung der getäuschten Brüder! O welche nichtige Täuschung der trauernden Unglückseligen! sie zu einer Buße, durch welche sie Gott genug thun sollen, ermahnen — und ihnen die Heilung, zu welcher sie durch diese Genugthuung gelangen sollen, entziehen! Zu dem Bruder sagen: Traure und vergieße Thränen, seufze Tag und Nacht, thue reichlich Gutes, um deine Sünde abzuwaschen, aber nach allem dem wirst du außerhalb der Kirche sterben. Du sollst thun, was zur Erlangung des Friedens dient, aber den Frieden, den du suchst, wirst du nicht erlangen? [1]) Wer wird nicht gleich umkommen, wer nicht unter der Verzweiflung selbst erliegen? Glaubst du, daß der Landmann arbeiten kann, wenn man zu ihm sagt: Verwende allen Fleiß

1) Dies war freilich dem Sinne des Novatianus nicht ganz angemessen, nach dessen Sinne sollte es vielmehr so heißen: „Thue all das Deine, um den verlornen Frieden mit Gott wieder zu erlangen; aber kein Mensch kann dir eine Sicherheit darüber geben, daß du ihn erlangen werdeß.“

und alle Sorgfalt auf die Bebauung des Feldes, aber du wirst keine Erndte gewinnen!"

Wie wir aus der oben angeführten Erklärung des Novatianus bei dem Sokrates sehen, war Anfangs in diesem Streite nur von einer der Vergehungen, welche unter die peccata mortalia gerechnet wurden, die Rede, nur von den Handlungen, welche eine Verleugnung des Christenthums enthielten. In der Voraussetzung, daß Novatian zuerst nur gegen diese Art der Vergehungen so streng war, hatte Cyprian Recht, das ganze, sittliche Urtheil, welches dieser Verfahrungsweise zum Grunde liegen mußte, zu bekämpfen, gegen den Wahn zu streiten, als ob bloß solche Vergehungen Sünden gegen Gott, Gottesverleugnung, Verleugnung des Christenthums zu nennen wären, als ob nicht jede Sünde eine Sünde gegen Gott, eine praktische Verleugnung Gottes und des Christenthums wäre: „Es sey doch — erklärt Cyprian, ep. 52. — die Vergehung eines Ehebrechers und Betrügers viel schwerer und ärger, als die Vergehung eines libellaticus, da dieser, der Gewalt unterliegend, durch den Irrthum getäuscht, daß es genug sey, nur nicht zu opfern, zur Sünde sich habe verleiten lassen, jener freiwillig gesündigt habe. Ehebrecher und Betrüger seyen nach dem Ausspruche des Apostels Paulus, Ephes. 5, 5., wie Götzendiener. Denn da unsre Leiber Glieder Christi sind, und da Jeder unter uns ein Tempel Gottes ist, so beleidigt Gott, wer durch einen Ehebruch den Tempel Gottes verletzt, und wer in der Begehung von Sünden den Willen des Satans thut, dient den bösen Geistern und den Götzen; denn die bösen Werke kommen nicht vom heiligen Geiste, sondern von dem Antriebe des Widersachers, und

die

die von dem unreinen Geiſte erzeugten Lüſte treiben an, gegen Gott zu handeln und dem Satan zu dienen.“ Aber wenigſtens nachher wandte die Novatianiſche Parthei ihren Grundſatz ausdrücklich auf die ganze Klaſſe der peccata mortalia an, was höchſt wahrſcheinlich von Anfang an Novatian im Sinne hatte, wenn gleich die nächſte Richtung der Polemik ihn nur von einer Art der peccata mortalia zu reden veranlaßte. Der Aſket war gewiß nicht geneigt, Sünden der Wolluſt zu milde zu behandeln.

Ferner redet Novatian in jener Erklärung bei dem Sokrates nur von Solchen, welche geopfert haben. Wenn aber Cyprian dem Novatian nicht Unrecht thut, ſo hätte dieſer wenigſtens Anfangs Alle, welche auf irgend eine Weiſe unter der Verfolgung untreu geworden, libellatici, wie sacrificati, ohne Rückſicht auf die verſchiedenen Grade der Vergehungen und die verſchiedenen Umſtände, welche dieſelben begleiteten, mit großer Ungerechtigkeit in Eine Klaſſe geſetzt, und ohne zu beachten, daß doch ſo Manche unter den libellaticis mehr eines Irrthums und Mißverſtandes, als einer Sünde ſchuldig waren, allen libellaticis, wie den sacrificatis die Abſolution durchaus verſagt.

Schön ſpricht ſich in der Art, wie Cyprian jene Grundſätze Novatians bekämpfte [1]), das von väterlicher Liebe erfüllte Herz des dem Vorbilde ſeines Herrn nachfolgenden, frommen Hirten, der ihn beſeelende Geiſt chriſtlicher Liebe und Zartheit aus. Indem er den Fall ſetzt, daß mancher libellaticus, dem ſein Gewiſſen nichts vorwerfe, durch die Verzweiflung verleitet werden könne, ſich mit allen den

1) Ep. 52.

Seinen von der Kirche loszureißen, und in einer häretischen Parthei Aufnahme zu suchen, sagt er: „Am Tage des Gerichts wird es uns angerechnet werden, daß wir für das kranke Schaaf keine Sorge getragen, und um Eines kranken Schaafes willen viele gesunde haben umkommen lassen, daß, da der Herr die neun und neunzig gesunden Schaafe verlassen, und das Eine verirrte und müde aufgesucht, und, als er es gefunden, es selbst auf seinen Schultern hinweggetragen hat, — wir nicht allein die Gefallenen nicht aufsuchen, sondern sie auch, wenn sie zu uns kommen, zurückstoßen." Er stellt sodann dieser Härte die Aussprüche Pauli entgegen, 1 Cor. 9, 22.; 1 Cor. 12, 26.; 1 Cor. 10, 33. u. d. f., und er sagt darauf: „Es ist eine andere Sache mit den Philosophen und den Stoikern, welche sagen, daß alle Sünden einander gleich seyen, und daß ein gediegener Mann sich nicht leicht müsse beugen lassen. Es ist aber ein sehr großer Unterschied zwischen Christen und zwischen Philosophen. Meiden müssen wir, was nicht von der Gnade Gottes, sondern von dem Hochmuth einer harten Philosophie herkommt. Der Herr spricht in seinem Evangelium: „„Seyd barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist,"" und: „„die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken,"" welche Heilung nicht ausüben kann, wer spricht: ich sorge nur für die Heilung der Gesunden, welche keines Arztes bedürfen. — Siehe, da liegt dein Bruder, von dem Widersacher in der Schlacht verwundet, von der einen Seite sucht der Satan den zu tödten, welchen er verwundet hat, von der andern Seite ermahnt Christus, daß wir den durch Ihn Erlöseten nicht ganz umkommen lassen. Welchem dieser Beiden stehen wir bei, auf wessen Seite stehen wir?

fördern wir das Werk des Satans, daß er ihn tödte, und gehen wir vor dem halb todt daliegenden Bruder, wie der Priester und Levit in dem Evangelium, vorbei? Oder reißen wir, als Priester Gottes und Christi, dem, was Christus gelehrt und gethan hat, nachfolgend, den Verwundeten aus dem Schlunde des Widersachers, um, nachdem wir Alles zu seiner Heilung gethan, den letzten Richterspruch über ihn Gott vorzubehalten? [1])

So schön und wahr Alles dies im Gegensatze gegen den Geist des Novatianismus gesagt ist, so konnten doch die Grundsätze des Novatianus nicht dadurch getroffen und nicht dadurch widerlegt werden. Auch Novatianus erklärte ja, daß man der Gefallenen sich annehmen und sie zur Buße ermahnen müsse. Auch er erkannte die göttliche Barmherzigkeit gegen die Sünder an, auch er konnte es gelten lassen, daß man jene Gefallenen derselben empfahl, aber dies, daß man ihnen mit Sicherheit die einmal von ihnen verscherzte Sündenvergebung wieder ankündigen dürfe, wollte er nicht zulassen, indem er keinen objektiven Grund zu einem solchen Vertrauen für sie fand. Nur dann konnte man daher ihn gründlich widerlegen, wenn man ihm einen solchen objektiven Grund des Vertrauens für alle Sünder nachwies — in dem Verdienste Christi, das sich der Sünder stets nur in gläubiger Buße und gläu-

1) Ut curatum Deo judici reservemus, nach der Voraussetzung nämlich, daß doch die Absolution dem Gerichte Gottes nicht vorgreifen könne, sondern sie nur, wenn der in das Innere blickende Gott die Gesinnung des Menschen derselben entsprechend finde, vor dem göttlichen Gerichte ihre Gültigkeit behalte.

bigem Vertrauen anzueignen brauche. Aber in dieſem Stücke hatten Novatians Gegner ſelbſt nicht die rechte Klarheit, indem ſie ſich zwar zuweilen, im Gegenſatze gegen ſeine Behauptungen, auf 1 Joh. 2, 1. 2. beriefen, aber doch dabei ſich ſo ausdrückten, als ob ſich die durch Chriſtus erworbene Sündenvergebung eigentlich nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehe, und es in Rückſicht der nach derſelben begangenen einer beſonderen Genugthuung durch gute Werke bedürfe. War dies einmal feſtgeſetzt, ſo konnte Novatian fragen: Wer verbürgt uns, daß irgend eine ſolche Genugthuung hinlänglich ſey?

Was den zweiten Hauptſtreitpunkt [1]), den Begriff von der Kirche, betrifft, ſo behauptete Novatian: Da eines der weſentlichen Merkmale einer wahren Kirche das Merkmal der Reinheit und Heiligkeit iſt, ſo hört eine jede Kirche, welche, die rechte Anwendung der Kirchenzucht vernachläſſigend, Solche, die den Taufbund durch grobe Sünden verletzt haben, in ihrer Mitte duldet, oder in dieſelbe wieder aufnimmt, eben dadurch auf, eine wahre chriſtliche Kirche zu ſeyn, und ſie verliert alle Rechte und Güter einer ſolchen. Die Novatianer nannten ſich daher, indem ſie allein die unbefleckte, reine Kirche zu ſeyn behaupteten, „οἱ καθαροί“ die Reinen. Mit Recht hielt man dem Novatian entgegen, daß Jeder nur für ſeine eigenen

1) Pacianus von Barcelona, der in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts ſchrieb, faßte die beiden Hauptſätze des Novatianus kurz ſo zuſammen: „quod mortale peccatum ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes. ep. 3. contra Novatian. Galland. bibl. patr. T. VII.

Sünden, Keiner für fremde Sünden, an denen er keinen Theil gehabt, verantwortlich und ſtrafbar ſeyn könne; daß nur die inwendige Gemeinſchaft mit Sündern durch die Geſinnung, nicht das äußerliche Zuſammenſeyn mit denſelben etwas Verunreinigendes ſey; daß es eine Anmaßung menſchlichen Hochmuths ſey, ſchon hienieden das die ächten und die unächten Mitglieder der Kirche ſondernde Gericht ausüben zu wollen, welches der Herr ſich ſelbſt vorbehalten habe. Schön ſagt Cyprian in dieſer Beziehung: „Obgleich Unkraut in der Kirche vorhanden zu ſeyn ſcheint, ſo darf dies doch keine Störung für unſern Glauben, oder unſere Liebe ſeyn, daß wir deshalb, weil wir Unkraut in der Kirche ſehen, ſelbſt von der Kirche uns losreißen ſollten. Wir müſſen nur dahin arbeiten, daß wir zu dem Weizen gehören, auf daß, wenn der Weizen in die Scheune des Herrn geſammelt wird, wir den Lohn unſerer Arbeit empfangen mögen. Der Apoſtel ſpricht: „„In einem großen Hauſe ſind nicht allein goldene und ſilberne Gefäße, ſondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Unehren, etliche aber zu Ehren.““ Laßt uns, ſoviel wir können, arbeiten, daß wir goldene oder ſilberne Gefäße ſeyen. Die irdenen Gefäße zu zerſchmettern, iſt übrigens dem Herrn allein geſtattet, dem auch die eiſerne Ruthe gegeben worden. Der Knecht kann nicht größer ſeyn als ſein Herr, und Keiner kann ſich das zueignen, was der Vater ſeinem Sohne allein überlaſſen hat, daß er glauben ſollte, die Wurfſchaufel tragen zu können, um die Tenne zu fegen und zu reinigen, oder durch menſchliches Urtheil alles Unkraut vom Weizen ſondern zu können.“

Aber doch konnte man den eigentlichen, ſchlagenden

Punkt zur Widerlegung des Novatianismus von dieſer Seite nicht finden, vielmehr waren Novatian und ſeine Gegner hier in demſelben Grundirrthum befangen, und nur in deſſen Anwendung von einander verſchieden. Es war jener Grundirrthum von der Verwechſelung der Begriffe der ſichtbaren und der unſichtbaren Kirche, aus dieſem Grundirrthume rührte es her, daß Novatian, indem er das Prädikat der Reinheit und fleckenloſer Heiligkeit, welches der unſichtbaren Kirche, der Gemeinde der Heiligen, als einer ſolchen, zukommt, Epheſ. 5, 27., auf die ſichtbare Erſcheinungsform der unſichtbaren Kirche übertrug, den Schluß machte, daß eine jede Kirche, welche unreine Mitglieder in ihrer Mitte dulde, aufhöre, eine wahre Kirche zu ſeyn. Von der unſichtbaren Kirche konnte er mit allem Rechte behaupten, daß ſie, unächte Mitglieder zulaſſend, ihr Weſen verleugnen, ihre Merkmale und Rechte verlieren würde; aber falſch wurde dies, wenn man es auf die ſichtbare Kirche anwandte, in der die durch das Band des Geiſtes vereinigten Mitglieder der unſichtbaren Kirche zerſtreut ſind. Es war eine Verwechſelung des Inneren und des Aeußerlichen, wenn er behauptete, daß man durch das äußerliche Zuſammenſeyn mit den Unreinen in derſelben äußerlichen Kirchengemeinſchaft, ſelbſt verunreinigt werde. Aber jenen Grundirrthum, aus dem alle einzelne Irrthümer herfloſſen, konnten Novatians Gegner nicht aufdecken, weil ſie ſelbſt in demſelben befangen waren. Statt auf verſchiedene Anwendungen des Begriffs von der Kirche zurückzugehen, begnügt ſich Cyprian, nur einen zwiefachen Zuſtand der Einen Kirche, ihren Zuſtand hienieden, und ihren Zuſtand in der Herrlichkeit, nachdem jene Sonderung durch das letzte

Gericht werde vollzogen worden ſeyn, dem Novatianismus entgegenzuſtellen. Weil Cyprian ſelbſt in dem Grundirrthum der Verwechſelung des Aeußerlichen und des Inwendigen hier befangen war, geſchah es denn auch, daß er ſelbſt bei einer ſpäteren Angelegenheit, wo er die Polemik gegen den Novatianismus nicht zum Augenmerk hatte, nahe an die Novatianiſchen Principien anſtreifte, indem er, ep. 68., ſpaniſchen Gemeinden erklärte, daß ſie durch die Duldung unwürdiger Prieſter ſelbſt verunreinigt würden, daß die mit den Sündigenden in Verbindung Stehenden ſelbſt der fremden Sünden theilhaft würden [1]), wo er, die bloß äußerliche Gemeinſchaft von der inwendigen Gemeinſchaft der Geſinnung nicht unterſcheidend, unklar und nur halb wahr ſich ausdrückt.

Auch aus dieſem Kampfe ging das feſt begründete und in allen ſeinen Fugen genau verbundene, katholiſche Kirchenſyſtem ſiegreich hervor, und die Novatianer pflanzten ſich nur, als abgeſonderte kleine Sekte, in die ſpäteren Jahrhunderte hinein fort.

1) Consortes et participes alienorum delictorum fieri, qui fuerint delinquentibus copulati.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.

Erſter Band,
welcher die Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte umfaßt.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1826.

Rec. 1827.

Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Das Reich Gottes ist einem Sauerteige gleich.

Ersten Bandes zweite Abtheilung,
welche die Geschichte des christlichen Cultus, des christlichen Lebens und einen Theil der Sektengeschichte enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1826.

Vorwort.

Ich übergebe den Lesern, welche die erste Hälfte des ersten Bandes meiner Kirchengeschichte mit einer Theilnahme aufgenommen haben, welche mich als Schriftsteller ihnen desto verantwortlicher machen muß, hier die Fortsetzung des Werkes. Ueber den Zweck meiner Bearbeitung der Kirchengeschichte brauche ich nach dem in der Vorrede zu der ersten Abtheilung Gesagten nichts weiter hinzuzusetzen; wer auf einem dem meinigen zu entgegengesetzten Standpunkte der Wissenschaft und des Lebens sich befindet, um das Gesagte verstehen zu können oder zu wollen, dem werde ich mich auch durch weitere Auseinandersetzungen nicht verständlich machen; es giebt unvermeidliche Mißverständnisse. Auch über die Leser, für die ich geschrieben habe, brauche ich meines Erachtens nichts weiter zu sagen. Das Wort, welches aus dem Herzen und aus dem Geiste kommt, findet, wie es kam, ohne weiteres Vorwort, seinen Weg zum Herzen und zum Geist, das Wort muß sich seine Hörer und die Schrift ihre

Leser selbst suchen, weiter läßt sich dazu nichts thun.

Nur darüber bin ich etwas zu sagen verpflichtet, daß dieser erste Band eine Ausdehnung erhält, welche Manchem unverhältnißmäßig scheinen mag. Es war von Anfang an mein Plan, die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln, weil mir dieser Theil als der wichtigste für jeden Christen und jeden Theologen erschien, weil ich glaubte, daß die Begründung und Verbreitung der richtigen, unbefangenen Ansichten von der Entwickelung der christlichen Kirchenverfassung, des christlichen Cultus, des christlichen Lebens und der christlichen Lehren in diesen ersten Jahrhunderten, im Allgemeinen und besonders für unsere Zeit im Gegensatz gegen verschiedenartige von verschiedenen Seiten her cirkulirende Irrthümer, besonders wichtig und heilsam sey. Die Gährung, welche das erscheinende Christenthum in der sittlichen, religiösen und intellektuellen Natur der Menschen hervorbrachte, dient besonders dazu, das eigenthümliche Wesen des Evangeliums auf die vielseitigste Weise anschaulich zu machen, und es erfordert und verdient daher gewiß dieser außerordentliche Gegenstand die vielseitigste Betrachtung. Wir erkennen hier die verschiedenen Richtungen des menschlichen Gemüthes und Geistes, welche sich in den folgenden Zeiten oft nur unter anderen Formen, oft auf keine so freie und originelle Weise wiederholen. Wenn diese Grund-

lagen der ganzen Kirchengeschichte ausführlich entwickelt worden, kann in den folgenden Jahrhunderten vieles vorausgesetzt, kürzer und gedrungener abgehandelt werden. Die Sektengeschichte dieser Zeit, in welcher die Gegensätze von den innersten Tiefen des menschlichen Geistes und Herzens ausgehn, und noch nicht gehemmt und mit Gewalt unterdrückt durch den ertödtenden Einfluß einer Hof- und Staatskirche, — sich freier und großartiger entwickeln können, hat so viel mehr Anziehendes, Interessantes und Lehrreiches als die oft in ausgedörrte Dialektik sich verlierenden und durch die Einmischung der elenden byzantinischen Hofpartheien getrübten Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirche in den folgenden Jahrhunderten.

Diese und ähnliche Gründe veranlaßten mich, diesen ersten Band der Kirchengeschichte mit größerer Ausführlichkeit zu behandeln, und es ist daher die Zahl der folgenden Bände keineswegs darnach zu berechnen. Die dritte Abtheilung, welche, so Gott will, bis zur Ostermesse erscheinen soll, wird den Beschluß des ersten Bandes und wo möglich noch die besondere Darstellung des apostolischen Zeitalters der Kirche enthalten, welche ich in der Vorrede zur ersten Abtheilung versprochen hatte. Ich muß die gelehrten Leser bitten, ihr Urtheil über die Anordnung des Ganzen bis zum Beschlusse des ersten Bandes zu suspendiren.

Schließlich muß ich mein Bedauern darüber äußern, daß meine Abwesenheit während des Druckes

eines großen Theiles der ersten Abtheilung so viele, zum Theil sinnentstellende Druckfehler veranlaßt hat, welche ich nach dem hier beigedruckten Verzeichnisse zu verbessern bitte. Die Correktheit, durch welche sich hoffentlich diese zweite Abtheilung dagegen auszeichnen wird, verdankt der geneigte Leser mit mir der fleißigen, aufmerksamen und verständigen Besorgung meines theuren jungen Freundes, des Herrn Dr. Rheinwald aus Stuttgart, der sich bald dem gelehrten Publikum durch seinen Commentar über den Brief Pauli an die Philipper bekannter machen wird. Demselben sage ich auch für die geschickt angefertigten Verzeichnisse zu dieser Abtheilung meinen herzlichsten Dank.

Die dritte Abtheilung wird von einer Zeittafel und von einem Register über den ganzen Band begleitet seyn.

Berlin, den 11ten Juni 1826.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten.

Zweite Abtheilung.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus. S. 409 — 598.

1. Das christliche Leben. S. 409 — 498.

	Seite
Das Christenthum eine Kraft zur Heiligung. Cyprianus. — Justinus Martyr. — Origenes.	409 — 412
Gegensatz des heidnischen und christlichen Lebens. Dieser tritt offen hervor — jedoch auch Scheinchristenthum — gefährliche Selbsttäuschung — falsche Selbsterhebung u. s. w. Tertullianus, Origenes und Cyprianus gegen Vorstellungen von magischen Wirkungen der Taufe. . .	413 — 420
Allmähliche Wirksamkeit des Christenthums. Fleischliches Christenthum. Mängel der sichtbaren Kirche. Gesichtspunkt für die Betrachtung dieser ersten Zeit.	421 — 424
Gegenseitige Benennungen der Christen. Bruderkuß. — Sorge für Fremde, Arme, Kranke, für Greise, Wittwen, Waisen. Freiwillige Gemeinde-Beiträge. — Eigenthümliche Wirksamkeit d. christlichen Hausfrau. — Collekten für fremde Gemeinden. — Beispiele: Cyprianus — Dio-	

Seite

nysius von Alexandria. Christliche Wohlthätigkeit bei öffentlichen Unglücksfällen. . . . 424 — 433

Die Christen im Verhältniß zu den Gesetzen des Staats. Ihr Gehorsam gegen bestehende Einrichtungen. — Collisionen zwischen dem Bürgerlichen und dem Religiösen. Verschiedene Ansichten der Christen hierüber. . . . . 434 — 439

Untersagte Gewerbe. — Verbot den Gladiatorspielen und Thiergefechten beizuwohnen. — Verbot der Theilnahme an mimischen Spielen, Theater, Besuchen des Circus u. s. w. Sophistik des Celsus. — Tertullianus über die wahren Geistesfreuden. Wer im Schauspiel auftritt, soll nicht in der Kirchengemeinschaft geduldet werden. . . 440 — 451

Das Christenthum im Verhältniß zur Leibeigenschaft. Die wahre und höchste Freiheit — wohl zu vereinigen mit leiblicher Knechtschaft. . . . 452 — 456

Soll ein Christ ein Civil- oder Militäramt verwalten dürfen? Getheilte Meinungen. Eine Parthei gegen öffentliche Aemter. — Gegensatz zwischen Staat und Christenthum. (Tertullianus und Celsus hierüber.) — Eine andere Parthei für die Uebernahme öffentlicher Aemter. Gründe für u. wider den christlichen Soldatenstand. 456 — 463

Neue Beziehung des ganzen christlichen Lebens. — Gegensatz leichtfertigen Genusses und finstern Ernstes im Heidenthum — gegen heiligen Ernst und Freude im heiligen Geist bei den Christen. — Die Idee des Mönchsthums im Ganzen den Christen dieser Zeit fern liegend. Frei gewählte Buß-, Bet- und Fasttage. — Ασκηται. Παρθενοι. Ursprung und Wirksamkeit der Asketen. Begriff der wahren christlichen Asketik. Der Asket Alcibiades. . . . . 464 — 472

Leichtfertigkeit im christlichen Gewande. — Gegensatz einer einseitigen asketischen Richtung. Keime des Cölibats im geistlichen Stand. — Συνεισακτοι. — Stimmen gegen diese Richtung und falsche Exegese. — Pastor Hermae. — Clemens: τις ὁ σωζομενος πλουσιος; — Geist evangel. Freiheit, besonders gegen die Montanisten und ihre Fastenordnungen. . . . . 473 — 480

Das christliche Familienleben. — Ehe. — Christliche Tracht. — Gemischte Ehen. — Weihe der Kirche bei der Eheschließung. . . . . 481 — 487

Gebet — die Seele des ganzen christlichen Lebens. Wirkungen — Art des Gebets. — Gebetszei-

Seite

ten. — Versammlungen zum Gebet. — Stellung bei demselben. . . . . 488 — 496

Christliche Erbauung der Familien. 497

2. Der christliche Cultus (öffentliche gemeinsame Gottesverehrung). S. 498 — 598.

a) Beschaffenheit des christlichen Cultus überhaupt. S. 498 — 501.

Geistige Gottesverehrung. Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum — besonders in Rücksicht des Kirchenbesuches. . . . . 498 — 501

b) Versammlungsplätze d. Christen. S. 502 — 509.

Anfangs in Sälen von Privathäusern, später ihre eingerichteten Versammlungshäuser. Kirchen. — Ursprünglich kein Bildergebrauch. — Kunsthaß. — Ursachen desselben. Bilder im häuslichen Leben. — Sinnbilder. — Bilder in Kirchen. — Kreuzeszeichen. . . . . 502 — 509

c) Gottesdienstliche Versammlungszeiten und Feste. S. 509 — 529.

Gottgeweihte Zeiten. — Neue Ansicht davon im Christenthum. — Entstehung der Feste. — Verwechslung des Alt- und Neutestamentlichen. . . 509 — 512

Wochen- und Jahresfeste. — Sonntagsfeier. — Die dies stationum. — Sabbatfeier. — Fasten. — Jahresfeste. — Passahfeier. — Juden- und Heidenchristen differiren. . . . . 512 — 519

Aniket und Polykarp. — Spätere Wiederholung dieser Streitigkeiten. — Victor. — Irenäus. . . . . 519 — 524

Quadragesimalfastenzeit. — Osterfest. — Pfingstfest. — Weihnachtsfest. — ἑορτη των ἐπιφανιων. — Ursprung der letztern. . . . . 524 — 529

d) Einzelne Handlungen des christlichen Cultus. S. 529 — 598.

Charakter geistiger Gottesverehrung das wesentliche Merkmal des christlichen Cultus. — Vorlesen der h. Schrift. — Frühzeitig Uebersetzungen. — Hermeneutik. — Predigt. — Gesang. — Kirchenlieder. — Sakramente. . . . . 529 — 533

Seite

Von den Sakramenten insbesondere.

A. Taufe.

Vorbereitung. — κατηχουμενοι. — Kirchenamt der Katecheten. — Glaubenssymbol. — Verschiedene Anwendung desselben. — Auswendig lernen desselben. — Oeffentliche Ablegung. — Entsagungsformel, später Exorcismus. — Aeusserliche Form der Taufe. — Taufformel. — Untertauchen. — Clinici. — Kinderkaufe. — Allgemeine Anerkennung derselben. (250. p. c.) — Späte Taufe. — Pathen. (Sponsores.) — Symbolische Gebräuche bei der Taufe. — Salbung. — χειροθεσια. — Confirmation. — Anfänge der Firmelung. — Vorrechte der Bischöfe. — Symbole der Kindschaft des neuen Lebens. — Bruderkuß. — Ketzertaufe. — Streit hierüber. Stephanus. — Cyprian. — Dionysius v. Alex. — Römische Kirche hierüber. — Nordafrikanische Kirche. . . . . 533 — 5

B. Abendmahl.

Allgemeine Bemerkungen.

Rückblick auf die Einsetzung durch den Erlöser. — Zweck derselben. — Ursprüngliche Verbindung mit einem gemeinschaftlichen Mahl. — αγαπαι. — Entartung dieser Agapen. — Mißbräuche. — Urtheile der Väter über dieselben. . . . . 577 — 5

Spezielle Bemerkungen über die Feier des Abendmahls.

Lob- und Dankgebet. — Ursprüngliche Idee vom Dankopfer. — Oblationes. — Die Opferidee nur symbolischer Art. — Falsche Opferidee. — Gebrauch gewöhnlichen Brotes. — Tägliche — sonntägliche Communion. — Fremde, Kranke, Gefangene erhalten geweihtes Brot und Wein. — Erste Spuren der Communion unter Einer Gestalt. — Kindercommunion. . . . . 584 — 5

Verbindung der Abendmahlsfeier mit der Schließung der Ehe und Gedächtnißfeier der Todten. — Unevangelische Richtungen hiebei. — Sacrificia pro martyribus. — Märtyrerfeste. — Uebertriebene Verehrung. — Ueberschätzung des Menschlichen in ihnen. . . . . 593 — 5

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen. S. 599 — 602.

Seite

Das Christenthum nicht todter Buchstabe, sondern lebendigmachender Geist. — Verschiedene Organe für die Eine Wahrheit. — Innere Einheit des Christenthums. — Entwickelung des Christenthums durch Gegensätze und Kämpfe. . . . . 599 — 602

2. Geschichte der Sekten.

Zwei Hauptrichtungen des religiösen Geistes.

a) Die judaisirenden Sekten. S. 602 — 627.

Juden- und Heidenchristen. — Petrus und Jacobus. — Paulus. — Vier Partheien. — α) Pseudopetriner. — β) echt apostolische Judenchristen. — γ) Pseudopauliner. — δ) echt apostolische Heidenchristen. (Justinus Martyr.) Neue Gemeinde in Aelia Capitolina. . . . . 602 — 611

Ebioniten. — Ihr Name. — Arten derselben. — Unterschiede zwischen Ebioniten. — (Origenes hierüber.) Darstellung bei Epiphanius. — Verschiedenheiten in der Christologie. — Clementinen hierüber. — Ihre Annahme einer einfachen Urreligion. — Offenbarungstheorie der Clementinen. — Verhältniß des Christenthums zu der Urreligion. — Verhältniß des Mosaismus und des Evangeliums. — Asketik der Ebioniten. — Nazaräer bei Hieronymus. . . . . 612 — 627

b) Aus der Vermischung orientalischer Theosophie mit dem Christenthum herrührende Sekten.

I. Gnostische Sekten.

α. Allgem. einleitende Bemerkungen über den Ursprung, den Charakter und die Unterscheidungen dieser Sekten. S. 627 — 671.

γνωσις im Christenthum. — Gegensatz der πνευματικοι und ψυχικοι (= πολλοι). — Esoterische — exoterische Religion. — Aus der Vermischung mit altorientalischen und neoplatonischen

Seite

Religionsansichten ein theosophischer Christus gebildet. — Die damalige Zeit und der Zustand des römischen Weltreichs in ihrem Einfluß auf die Bildung dieser Systeme. . . . . 627 — 632

Genetische Bildung der Gnosis. — Ein eigenthümliches beseelendes Princip in ihnen. — Grundton dieser Systeme. — Ideenstoff gnostischer Spekulation. — Verhältniß des christl. Glaubens zu dieser Spekulation. — Emanationsidee. — Aeonenlehre. — Theorie des Bösen. — Dualismus. 632 — 641

Alexandrinische und syrische Gnosis (die letztere durch den Einfluß des Parsismus modificirt). — Verhältniß beider Richtungen zu einander. — Zabier. . . . . 641 — 649

Wesentliche Differenzen der verschiedenen gnost. Systeme. — Das Uebereinstimmende in allen Gnostikern. — Weltbildner (δημιουργος). — Ansichten der jüdischen Gnostiker. — Ihre Ansichten von der Theokratie, vom fleischlichen und geistigen Judaismus. — Antijüdische Gnostiker. — Abweichende Ansicht von den jüdischen Gnostikern über den Demiurgos und Judaismus. Gegensatz des alten und neuen Testaments. . . 650 — 656

Ethische Differenzen. — Antinomisten. — Einzelne Differenzen. — Ueber Ehe. — Ueber die Person des Erlösers. (Doketismus). . . . . 657 — 662

Eintheilung der Gnostiker in Folge dieser Differenzen. „An das Judenthum sich anschließende und demselben sich opponirende Sekten."

Exegese der Gnostiker. — Willkürliche Critik. — Ihre Accommodationstheorie in exegetischer Beziehung. — Sie wollen christliche Mysterien stiften. 663 — 668

Beförderungsmittel des Gnosticismus. — Diese durch Gegensatz gegen rohe Auffassung der göttlichen Dinge hervorzurufen. — Richtige Betrachtungsweise der Gnostiker in der Geschichte. . . 668 — 671

β. Die einzelnen Sekten.

1. An das Judenthum sich anschließende Gnostiker. S. 671 — 746.

a. Cerinthus.

Widersprechende Nachrichten über ihn. — Seine Lehre. — Seine Ansicht von der Taufe Jesu. — Seine Christologie. — Seine Ansicht über das Judenthum. — Sein Chiliasmus. . . . . 671 — 679

Seite

b. Basilides.

Sitz seiner Wirksamkeit. — Grundlage seines Systems. — Lehre von den göttlichen Kräften. — Ogdoas. — ἄβραξας. — Emanationstheorie. — Dualismus. — Parallele Glieder in dem durch den ganzen Weltkreis verbreiteten Gegensatz. — Allgemeiner Läuterungsprozeß. — Metempsychose. — Lebensentwickelung in der Natur. — Sein ἔχον. — Lehre von der Vorsehung und Theodicee. — Typische Ansicht vom Judaismus. — Annahme schriftlicher Denkmäler der Weisheit der Patriarchen. — Ueber den alttestamentl. Canon. — Seine Erlösungstheorie. — Verhältniß des Archon zu Christus. — Seine Ansichten über die Leiden Jesu. — Rechtfertigungslehre. . . . 679 — 698

Einzelne Betrachtungen über religiöse und sittliche Ideen der Schule des Basilides. — Lehre vom Glauben. — Ethik des Basilides. — Keine einseitige Asketik. — Seine Ansicht von der Ehe. . 698 — 704

c. Valentinus und seine Schule.

Sein Leben und seine Bildung. — Verhältniß zu Basilides. — Aeonen. — Pleroma. — Selbstbeschränkung des Bythos. — Horos und seine Wirkungsarten. — Doppelte σοφια. — Drei Stufen des Daseyns. — Ihr gegenseitiges Verhältniß. — Sein Demiurgos. — Wesen des πνευματικον, υλικον, ψυχικον. . . . . 704 — 712

Seine Erlösungslehre. — Der Soter als Weltbildner. — Verhältniß des Menschen in dem Weltganzen — Sein Begriff der Inspiration. — Seine Ansichten hierüber in Beziehung auf die Propheten und das Heidenthum. — Erscheinung des Soter. — Psychischer Messias. — Hauptsache der Erlösung. — χριστιανισμος ψυχικος und πνευματικος. — Geistlicher Hochmuth. — Eschatologie. — Syzygie des Soter mit der Sophia. . . . . 712 — 731

Ausgezeichnete Männer aus dieser Schule.

Herakleon. — Seine Exegese des Johannes. — Allegorisirende Deutungen. — Bekämpfung des Märtyrerthums als opus operatum. . . . . 731 — 736

Ptolemäus Verhältniß zu Valentin. — Brief an Flora. — Dreifaches Prinzip des mosaischen Religionsgesetzes. — Seine Typik. — Fasten. — Wahrer Zweck desselben. . . . . 736 — 741

Seite

Markus. — Sein Leben. — Charakter seiner Lehre. — Die Idee von λογος του οντος von ihm am feinsten ausgesponnen. . . . . 741 — 743

Bardesanes — Leben. — Charakter seines Gnosticismus. — Er bekämpft die Lehre von der ειμαρμενη. — Seine Lehre von der sittlichen Freiheit. — Er sucht Spuren der Wahrheit bei allen Völkern. . . . . 743 — 746

2. Den Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Testamente, der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung leugnende gnostische Sekten. S. 746 — 779.

a. Ophiten.

Ihr Unterschied von der valentinianischen Gnosis. — Ihr Demiurgos. — Jaldabaoth. — οφιομορφος. — Ihre Anthropologie. — Bedeutung der Schlange. — Ihre Ansicht vom Fall. — Christologie. — Ophitischer Pantheismus. — Sein Einfluß auf das Praktische. — Untersuchung über ihr Verhältniß zu älteren orientalischen Religionssystemen. . . . . 746 — 756

b. Pseudobasilidianer.

Charakter ihrer Sekte. — Ansichten von Christi Leiden und Tod. — Vom Märtyrerthum. . . 756 — 758

c. Sethianer und Kainiten.

Anthropologie der Sethianer. — Frecher Antinomismus der Kainiten. . . . . 758 — 759

d. Saturnin.

Seine Anthropologie und Christologie. . . . . 759 — 761

e. Tatianus und die Enkratiten.

Sein Leben. — Uebergang zum Gnosticismus. — Schwärmerisch-asketische Richtung. — Spuren einer Benutzung apokryph. Evangelien. — εγκρατιται. — Julius Cassianus. — Severianer. . . . . 762 — 767

f. Eklektische, antinomistische Gnostiker.

Karpokrates. — Von seinem Sohn Epiphanes sein Religionssystem ausgearbeitet. — Alleinheitslehre. — Pantheistischer Mysticismus. — Antinomismus. — Verdrehung paulinischer Lehren. Karpokratianer zu Same. — (Inschriften in Beziehung auf diese Sekte.) . . . . . 767 — 772

Antitakten. — Prodicianer. . . . . 772 — 774

Seite

Nikolaiten. — Benennung dieser Sekte. — Irrthum über ihren Stifter. — Nikolaos. — Simonianer. — Ihr Koryphäe: Simon Magus. . . . . 775 — 778

g. Marcion und seine Schule.

Sein Verhältniß zum Gnosticismus. — Seine vorherrschend praktische Richtung. — Seine Erkenntnißquelle d. echten Christenth. — Buchstäbl. Schriftauslegung. — Kein Gegensatz von πιστις und γνωσις. — Religiöse Bildungs- und Entwikkelungsgeschichte. — Keime der Lehre vom Demiurgos. — Entgegensetzung gegen das alte Testament. — Sein Aufenthalt in Rom. — Bekanntschaft mit Cerdo. — Seine weiteren Schicksale. — Nachrichten über sein Ende. — Darlegung seiner Principien. — Gegensatz zwischen Heiligkeit und Gerechtigkeit. . . . . 779 — 792

Lehre vom Demiurgos und Menschen. — Christologie. — Lehre von der Erlösung. — Sein Patripassianismus und Doketismus. — Seine Ansicht vom Descensus ad inf. — Zwiefaches Messianisches Reich. . . . . 792 — 800

Marcions Ethik und Asketik. — Seine Ansicht vom Canon. . . . . 801 — 803

Marcions Sekte.

Markus. — Lukanus. — Apelles. — Tertullian über des letztern Charakter und System. Sein Uebergang zum Glauben. . . . . 803 — 807

Anhang.

Ueber den Cultus der Gnostiker.

Markosianer. — Cajaner. — Taufformeln der ersteren. — Anwendung der letzten Oelung bei den Todten. — Marcion gegen die Missa fidelium. — Sein Streben nach urchristlicher Einfalt des Cultus. — Keine stellvertretende Taufe bei Marcion. 807 — 813

II. Mani und die Manichäer. S. 813 — 859.

Charakter des Manichäismus. — Geschichte des Stifters. — Occidentalische und orientalische Quellen. — Akten des Archelaus von Kaskar. — Darstellung seiner Lehre von Scythianus und Buddas. — Orientalische Quellen. — Erziehung und Entwickelung Mani's. — Verschmelzung des Parsismus und des Christenthums in ihm. — Er giebt sich für den Paraklet aus. —

Seite

Verhältnisse seines öffentl. Auftretens. — Seine Schicksale. . . . . 813 — 824

Lehre. — Sein Dualismus und Pantheismus. — Lehre vom Lichtreich, von der Mutter des Lebens, vom Urmenschen, vom lebendigen Geist und der Weltseele. — Der Kampf des Ormuzd und Ahriman im Läuterungsprozeß der phys. u. moral. Welt. — Uebertragung des Mithras auf den Christus des Mani. — Mystische Naturphilosophie. — Christus in der Natur gekreuzigt. — Entstehung, Bildung und Wesen des Menschen. — Herrschaft der Seele über die ὑλη. — Allegorische Deutung von Genes. II. III. — Bestimmung des Menschen. — Ursprüngl. Verderben. — Kindertaufe. Erscheinung Christi, des Sonnengeistes. — Christus der Gekreuzigte ein bloßes Symbol. — Letztes Schicksal des Bösen. — Erkenntnißquellen der Religion. — Behandlungsart und Kritik der h. Schrift. — Der Manichäer Faustus. . . 825 — 851

Ihre Religionsverfassung. — Exoterische und esoterische Lehre. — Auditores. Electi. — Ordensverbindungen. — Gebrauch der Sakramente bei ihnen. — Ihre Erkennungszeichen. Feste. — Fest des Märtyrertodes Mani's. — Ihr sittlicher Charakter. — Verfolgungen gegen sie. — Edikt des Diokletian gegen diese Sekte. . . . . 852 — 859

Dritter Abſchnitt.

Das chriſtliche Leben und der chriſtliche Cultus.

1. Das chriſtliche Leben.

Seitdem das Chriſtenthum in die menſchliche Natur eintrat, würkte es mit derſelben göttlichen Kraft zur Heiligung überall, wo es Wurzel faßte, und ſchlimm würde es mit der Kirche ſtehn, wenn dieſe göttliche Kraft mit dem Lauf der Jahrhunderte je abnehmen könnte. In Hinſicht der dem Evangelium einwohnenden Gotteskraft zur Heiligung, konnte daher dieſe Periode, in welcher das Chriſtenthum zuerſt in der menſchlichen Natur würkſam erſchien, vor allen nachfolgenden Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche nichts voraus haben. Es war nur der Unterſchied zwiſchen dieſer erſten Zeit der Kirche und den nachfolgenden Jahrhunderten, daß die Menſchen, welche in dieſer erſten Zeit von dem Sündendienſte des blinden Heidenthums zum Chriſtenthum übertraten, die naturumbildende Kraft des Chriſtenthums durch Vergleichung deſſen, was ſie früher waren, und deſſen, was ſie jetzt wurden, deſto ſtärker an ſich ſelbſt erfahren konnten, daß dieſe mit ihnen vorgegan-

gene Veränderung in ihrem Lebenswandel desto anschaulicher für Andere hervortreten mußte; wie der Apostel Paulus an Christen, aus den Heiden, schreibend, sie an das erinnert, was sie einst waren, — da sie weiland wandelten nach dem Laufe dieser Welt, nach dem Geiste, der sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens — wie er, nach Aufzählung der in der verderbten Heidenwelt herrschenden Laster, zu ihnen sagt: „Solche sind euer Etliche gewesen, aber ihr seyd abgewaschen, ihr seyd geheiliget, ihr seyd gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesu und durch den Geist unsers Gottes.“ Häufig berufen sich Kirchenlehrer, welche früher Heiden gewesen waren, auf solche Erfahrungen, die sie an sich selbst gemacht hatten. Mögen wir den Cyprian in dem ersten Feuer nach seiner Bekehrung darüber reden hören [1]): „Vernimm das, was man fühlt, ehe man es *erlernt*, und was nicht durch ein lange Zeit fortgesetztes Studium eingesammelt, sondern in dem Nu der ihr Werk beeilenden Gnade ergriffen wird. Da ich in der Finsterniß und in blinder Nacht lag, und da ich von den Fluthen der Welt mit ungewissem und hin und her irrendem Schritte umhergetrieben wurde, des Lebensweges unkundig, von der Wahrheit und vom Lichte entfremdet, da erschien es mir, nach meiner damaligen Sinnesart, als etwas durchaus Schweres und Hartes, was mir die göttliche Gnade zu meinem Heil verhieß, daß Einer *wiedergeboren* werden, was er früher gewesen ablegen und während seine Leibesnatur dieselbe blieb, doch nach Seele und Gemüth ein anderer Mensch werden könne.

1) Ad Donat.

Wie, sagte ich, ist eine so große Umwandelung möglich, daß das so lange Eingewurzelte mit einemmal sollte abgethan werden? Wie ich in meinem früheren Leben in viele Irrwege befangen war, aus denen ich keinen Ausweg finden konnte, so überließ ich mich den mir anklebenden Lastern, und an dem Bessern verzweifelnd, huldigte ich schon dem Bösen, das an mir war, als ob es zu meiner Natur gehörte. Als aber, nachdem durch das Bad der Wiedergeburt die Flecken des früheren Wandels abgewaschen worden, in das von Schuld befreite, klare und reine Herz das Licht von oben sich ergoß, als ich den Geist vom Himmel eingeathmet, und durch die zweite Geburt zu einem neuen Menschen umgebildet worden, wurde mir auf wunderbare Weise gewiß, was mir vorher zweifelhaft war; offen stand mir, was mir vorher verschlossen; Licht war mir, wo ich vorher nur Finsterniß sah; leicht wurde mir, was mir vorher schwer; ausführbar, was mir vorher unmöglich erschien; so, daß ich erkennen konnte, wie ich früherhin vom Fleische geboren, der Sünde unterthan lebte — das war ein irdischer Wandel; der Wandel, den ich nun zu führen angefangen, war der Anfang eines Lebens aus Gott, eines vom heiligen Geiste beseelten Lebens. Gottes ist, Gottes, sage ich; Alles, was wir jetzt vermögen, aus ihm haben wir Leben und Kraft." Justin der Märtyrer schildert so die mit den Christen vorgegangene Veränderung [1]): „Wir, die wir einst der Wollust dienten, haben jetzt nur an Sittenreinheit unsre Freude; wir, die wir einst Zauberkünste trieben, wir haben uns dem ewigen guten Gott geweiht; die

1) Apolog. II.

wir einſt Geldgewinn über Alles liebten, wir geben jetzt auch was wir haben zum allgemeinen Gebrauche her, und wir theilen jedem Dürftigen mit; wir, die wir einſt einander gegenſeitig haßten und mordeten, die wir mit den Fremden, wegen der Verſchiedenheit der Sitten, keinen gemeinſchaftlichen Heerd haben wollten, wir leben jetzt, nach der Erſcheinung Chriſti, mit ihnen zuſammen; wir beten für unſre Feinde, wir ſuchen Diejenigen zu überzeugen, welche uns mit Unrecht haſſen, auf daß ſie nach den herrlichen Lehren Chriſti ihr Leben einrichten und die freudige Hoffnung erhalten möchten, dieſelben Güter mit uns von dem Gott, der über Alles Herr iſt, zu empfangen.“ Origenes ſagt [1]: „Das Werk Jeſu offenbart ſich in der ganzen Menſchheit, wo durch Jeſus geſtiftete Gottesgemeinden wohnen, die von tauſend Laſtern bekehrt worden, und noch jetzt bringt der Name Jeſu eine wunderbare Sanftmuth, Ordnung der Sitten, Menſchenliebe, Güte und Milde bei Denen hervor, welche den Glauben an die Lehre von Gott und Chriſto, und dem bevorſtehenden Gerichte nicht um irdiſcher Vortheile oder eines menſchlichen Nutzens willen erheucheln, ſondern ihn aufrichtig annehmen.“ [2])

Wie der Gegenſatz des Chriſtenthums und des Heidenthums — welcher kein anderer iſt als der des alten und des neuen Menſchen — in den Lebensabſchnitten der Einzelnen ſtärker hervortrat; ſo auch in dem Verhältniſſe

---

1) c. Cels. Lib. I. § 67.

2) ἐν τοις μη διὰ τα βιωτικα ἡ τινας χρειας ἀνθρωπικας ὑποκρινομενοις.

der Christen, im Ganzen, zu der verderbten Heidenwelt, unter der sie, dem Fleische nach, noch lebten, und aus deren Mitte sie, dem Geiste nach, schon ausgetreten waren. Wenn in späteren Zeiten die ihrer Sinnesart nach eigentlich heidnische Welt selbst ein christliches Gewand annahm, und von der großen Masse der Namenchristen die wenigeren Echten und Aufrichtigen zu unterscheiden waren; so stand jetzt hingegen das unverdeckte, unbeschönigte Heidenthum, als das herrschende in der Welt, dem Christenthume entgegen. Auf diesen Gegensatz berief sich Origenes, indem er sagte: „Die Gemeinden der Christen sind verglichen mit den Volksgemeinden, unter denen sie wohnen, wie Lichter in der Welt.“ [1])

So viele Versuchungen zu einem bloß äußerlichen Christenthum, welche in späteren Zeiten vorhanden waren, — die mit dem Bekenntnisse des Christenthums, als der Staatsreligion verbundenen, äußerlichen Vortheile, die Gewohnheit, welche die Menschen ohne besondere innere Gründe und ohne inneren Beruf die von den Vätern ererbte Religion beibehalten ließ — alles dies konnte in dieser Periode, (zumal in der ersten Hälfte derselben), nicht so statt finden. Die Meisten traten von einer durch Erziehung, durch das Ansehen der Jahrhunderte, durch die Macht der Gewohnheit, durch die mit der Ausübung derselben verbundenen äußerlichen Vortheile ihnen empfohlenen Religion zu einer solchen über, welche Alles das, was jene für sich, gegen sich hatte, welche, von Anfang an, viele Opfer von ihnen verlangte, und vielen Gefahren und Leiden sie aussetzte.

---

1) c. Cels. L. III. c. 29.

Doch würde man das Weſen der menſchlichen Natur, welche im Verhältniſſe zu dem Chriſtenthum ſtets dieſelbe bleibt, das Weſen des Chriſtenthums, welches nicht auf eine magiſche Weiſe den Willen des Menſchen anzieht und umbildet, und das Weſen dieſes Zeitalters ganz verkennen, wenn man in irgend einem Punkte dieſer Periode, eine — wenn auch nicht aus vollkommnen Heiligen, die es nie auf Erden giebt, — doch eine aus lauter echten von dem reinen Chriſtenthum, oder von dem in der Liebe thätigen Glauben, würklich beſeelte Chriſten zu finden hoffte. Obgleich der Veranlaſſungen das Bekenntniß des Chriſtenthums zu erheucheln wenigere waren, ſo fehlte es doch nicht ganz an ſolchen. Die Unterſtützung, welche die Armen in chriſtlichen Gemeinden fanden, konnte für Manche, die kein religiöſes Intereſſe hatten, ein Anziehungsmittel werden, wie Origenes in der oben angeführten Stelle andeutet, da er ſagt, daß der Name Chriſti nur bei Denen ſeine göttliche Kraft würkſam zeigen konnte, welche nicht aus menſchlichen Rückſichten Glauben erheuchelten.

Aber auch abgeſehen von dieſen erheuchelten Chriſten, ſo mußte bei denen, in deren Herzen würklich ein Samen des Evangeliums gefallen war, das Gleichniß des Herrn vom Säemann ſich oft bewährt zeigen. Nicht in Aller Herzen, in welche dieſer Samen fiel, fand er den empfänglichen Boden, in dem er recht aufgehen und Frucht bringen konnte. In dieſer Zeit, wie zu allen Zeiten, konnte es geſchehen, daß Solche, welche augenblicklich von der Kraft der Wahrheit ergriffen worden, doch den empfangenen Eindruck nicht treu benutzten, der Wahrheit untreu wurden, ſtatt ihr ganzes Leben derſelben zu weihen, Gott und der Welt zugleich

dienen wollten, und daher zuletzt sich wieder ganz von diesen gefangen nehmen ließen. Wer nicht über sich selbst wachte, und nicht stets mit Furcht und Zittern unter der Leitung des göttlichen Geistes das, was vom Geiste, und das, was vom Fleische ist, in seinem Inwendigen zu unterscheiden suchte, war denselben Quellen gefährlicher Selbsttäuschung und daher dem Falle, wie in andern Zeiten, ausgesetzt. Es giebt Quellen der Selbsttäuschung, die in der menschlichen Natur selbst liegen und auf die zuletzt Alles zurückkommt, welche nur auf verschiedene Weise nach den verschiedenen Verhältnissen sich äußern, welche nur an diese oder jene äußerliche Gegenstände sich anschließen, und besondere Quellen der Selbsttäuschung, welche den verschiedenen Zeitaltern eigenthümlich sind, ja selbst alles Aeußere, was an und für sich auch noch so förderlich für den Menschen seyn könnte, kann, wenn ihm das rechte Licht über sein Inneres nicht aufgegangen, und wenn er nicht über sich selbst wacht, Anschließungspunkt für die Selbsttäuschung bei ihm werden. Von nichts Aeußerlichem, von keiner Art von Verhältnissen, Lagen und Umständen läßt es sich an und für sich unbedingt sagen, daß dadurch das lebendige Christenthum gefördert werden müsse, stets hängt Alles von der Richtung des menschlichen Willens ab, dem der richtige Gebrauch oder Mißbrauch überlassen bleibt. Was dem Einen zur Förderung gereicht, kann dem Andern, indem er es anders, als er sollte, gebraucht, zum Fall dienen.

Der schroffe Gegensatz zwischen dem Christenthum und dem im Leben herrschenden Heidenthum, zwischen der christlichen Kirche und der heidnischen Welt, bewahrte die Christen vor mancher Vermischung der Kirche und der Welt,

der geistlichen und weltlichen Dinge, welche in späteren Zeiten um sich griff, aber Manchen, welche diesen Gegensatz nicht von der rechten Seite auffaßten, wurde derselbe Stützpunkt einer gefährlichen Selbsttäuschung, wenn sie durch schroffes Abstoßen alles äußerlich ihnen entgegentretenden Heidnischen, durch äußerliche Lossagung von allem Dienste heidnischen Aberglaubens und heidnischer Lust schon genug gethan zu haben glaubten, wenn sie diese äußerliche Lossagung zu einem opus operatum machten, welches ihnen zur Nahrung und zur Stütze eines von der Liebe verlassenen Hochmuths und eines falschen Vertrauens diente, und sie übersahen darüber den noch schwereren Kampf mit dem inwendigen Heidenthum, mit den mancherlei Regungen der Selbstsucht, des feineren Weltsinnes, wo der Feind desto gefährlicher ist, je verborgener er ist, je mehr er in Freundesgestalt zu erscheinen sucht. Der offen hervortretende Gegensatz zwischen Christen und Heiden, Kirche und Welt, konnte Manche verleiten, sich auf eine fleischliche Weise gegen die Heiden zu überheben, als wenn sie schon durch das äußerliche Bekenntniß des Christenthums und durch die gewöhnliche Treue in der äußerlichen Ausübung der Religion weit über die Heiden, als Diener des Satans, erhaben wären, sich schon als triumphirende Bürger des Gottesreichs, von dem die Heiden ausgeschlossen wären, betrachten könnten. Und auch bei denen, welchen das Christ seyn kein opus operatum war, sondern welche die Forderungen dieses Berufs recht erkannten und der Erfüllung derselben ernstlich nachstrebten, konnten doch die Anwandlungen eines geistlichen Hochmuths und einer gehässigern Feindseligkeit, mit der sie auf die Heiden herabsahen, gefährlich wer-

den, ſobald ſie einer anderen Empfindung als der Demuth und der Dankbarkeit, — in dem Bewußtſeyn, daß ſie einſt in demſelben Verderbniſſe und geiſtigen Tode, wie ihre heidniſchen Brüder gelegen, aus dem ſie nur die göttliche Gnade gerettet hatte — dem Liebestriebe, ihre noch unglückſeligen Brüder, mit denen ſie durch ſo viele Bande der Natur verbunden waren, für deren Heil auch Chriſtus geſtorben war, zu derſelbigen Seligkeit, die ihnen durch Gnade zu Theil geworden, zu führen, in ihren Herzen Raum gaben. Und wie leicht konnten bei den noch im Fleiſche Lebenden ſolche Anwandlungen, wenn ſie einmal ſich gehen ließen, ſich gleich einmiſchen und um ſich greifen.

Der äußere Kampf mit der Welt, der die Chriſten an die Pflichten ihres Kämpferberufs (als milites Dei et Christi) erinnerte, konnte zur Erweckung des Glaubens und chriſtlicher Tugend würken; aber eben durch dieſen Kampf konnte auch, wenn nicht ſtets durch die Kraft des heiligen Geiſtes, durch das Feuer der Liebe die Regungen des alten Menſchen unterdrückt wurden, eine gewiſſe finſtere und gehäſſige Richtung des Gemüths, welche mit dem Geiſte der Liebe und Freundlichkeit (jene von dem Apoſtel unter den Früchten des Geiſtes genannte χρηστοτης) im Widerſpruch ſteht, angeregt und unterhalten werden. Ueber dem äußerlichen Kampf konnte der innere vergeſſen, der Sieg in dieſem konnte, wie wir ſchon oben oft zu bemerken Gelegenheit hatten, Nahrung des Hochmuths, falſchen Vertrauens und fleiſchlicher Sicherheit werden.

Manche wurden zwar durch das Gefühl ihrer Sündenſchuld getrieben, Vergebung zu ſuchen, und dieſes Bedürfniß führte ſie zum Chriſtenthum; aber ſie konnten ſich

doch nicht entſchließen, dem Evangelium das Opfer des eigenen Herzens zu bringen, welches daſſelbe verlangt, und ohne welches daſſelbe nichts von ſeinem ſegensreichen, heiligenden und beſeligenden Einfluſſe offenbaren kann. Sie faßten, das Chriſtenthum zum Dienſte ihrer fleiſchlichen Denkart gebrauchend, die Lehre von der Sündenvergebung und von der Gnade fleiſchlich auf, indem ſie vom Sündendienſte nicht ablaſſen und doch Sündenvergebung haben wollten, jener Wahn, vor dem ſich ſchon Paulus ſo oft verwahrt, wie wenn er ſagt: „Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf daß die Gnade deſto mächtiger werde? Das ſey ferne! Wie, ſollten wir in der Sünde wollen leben, der wir abgeſtorben ſind?“ Ihre heidniſchen Vorſtellungen von den magiſchen Würkungen der Luſtrationen trugen ſie auf die Taufe über, und ſie meinten durch dieſelbe, ohne die rechte Vorbereitung in der Geſinnung, auf einmal eine magiſche Sündentilgung zu empfangen, ſo daß ſie in dieſem Wahne ihre Taufe länger aufſchoben, und ſich unterdeſſen noch ihren Lüſten hingaben. Die chriſtlichen Kirchenlehrer ließen es ſich recht angelegen ſeyn, dieſen Wahn zu bekämpfen. Tertullian ſagt dagegen in ſeinem Buche über die Buße Cap. 6.: „Wie thöricht, wie unrecht iſt es, die Buße nicht zu erfüllen, und doch die Sündenvergebung zu erwarten, das heißt: den Preis nicht bezahlen und doch die Hand nach der Waare ausſtrecken, denn es hat dem Herrn gefallen, an dieſen Preis die Sündenvergebung zu knüpfen. Wenn alſo Diejenigen, welche etwas verkaufen, zuerſt die Geldmünzen, für die ſie die Waare zugeſagt haben, unterſuchen, ob ſie nicht zerrieben, nicht zerſchabt, nicht unecht ſeyn, ſo meinen wir auch, daß

der Herr zuerſt eine Prüfung der Buße vornimmt, da er uns eine ſo köſtliche Waare, das ewige Leben, überlaſſen will. Die göttliche Gnade, die Sündenvergebung bleibt denen, welche zur Taufe kommen wollen, unbeſchadet; aber wir müſſen auch das Unſre thun, um zur Erlangung derſelben fähig zu werden. Du kannſt zwar leicht die Taufe erſchleichen, und den, deſſen Sache es iſt, ſie dir zu ertheilen, durch deine Betheuerungen täuſchen. Aber Gott wacht über ſeinem Schatze, und läßt ihn durch keine Unwürdige erſchleichen. Mit welcher Finſterniß Du auch deine Werke umhüllen mögeſt, ſo iſt Gott ein Licht. Manche aber denken ſo [1]), als ob Gott auch den Unwürdigen halten müſſe, was er einmal ihnen gelobt hat, und ſie machen aus ſeiner freien Gnade eine Dienſtbarkeit." Mit Recht beruft ſich Tertullian auf die Erfahrung, daß bei denen, die in ſolchem Sinne zur Taufe gekommen waren, ſich denn daher die Würkungen des Chriſtenthums nicht offenbaren konnten, und daß Solche, da ſie ihr Haus auf Sand gebaut hatten, oft wieder abfielen. Gegen Solche bemerkt Origenes, daß aller Nutzen der Taufe von der Geſinnung deſſen, der die Taufe empfange, abhänge, daß dieſer nur dem, welcher mit wahrer Buße komme, zu Theil werde, daß hingegen demjenigen, bei welchem eine ſolche nicht ſtatt finde, die Taufe nur zur Verdammniß gereiche, daß der die Taufe begleitende Geiſt der Erneuerung daher nicht Allen zu Theil

1) Ganz wie jene Juden voll fleiſchlichen Hochmuths, welche Paulus in ſeinem Briefe an die Römer bekämpft, welche meinten, daß Gott ſie, als die geborene Erben ſeines Reichs, nimmer von demſelben ausſtoßen könne.

werde [1]). Um gegen den Wahn ſolcher Scheinchriſten zu verwahren, ſetzte Cyprian in ſeiner Sammlung bibliſcher Beweisſtellen für einen Layen, (libri testimoniorum) nachdem er den Satz hingeſtellt, daß Keiner zum Reich Gottes gelangen könne, wenn er nicht getauft und wiedergeboren ſey, hinzu: es ſey noch nichts, getauft zu ſeyn und das Abendmahl zu empfangen, wenn Einer nicht in Wandel und Werken ſich gebeſſert zeige [2]), und die neuteſtamentlichen Stellen, welche er dabei anführt, ſind recht geeignet, um das Nichtige eines ſolchen Scheinchriſtenthums zu zeigen: 1 Corinth. 9, 24. Matth. 3, 10. 5, 16. 7, 22. Philipp. 2, 15., und ſodann ſagt er noch: „Auch der Getaufte könne die empfangene Gnade verlieren, wenn er nicht im Stande der Sündenreinheit bleibe," und er führt zum Beleg die warnenden Bibelſtellen an: Joh. 5, 14. 1 Cor. 3, 17. 2 Chronik. 15, 2.

Man muß allerdings ſagen, daß, ſo ſehr es ſich auch die Kirchenlehrer angelegen ſeyn ließen, dieſen dem chriſtlichen Leben ſo nachtheiligen Wahn zu bekämpfen, doch die praktiſch nachtheilige Folge jener Verwechſelung des Inwendigen und Aeußerlichen in der Lehre von der Kirche und von den Sakramenten ſich hier zeigte, worin jener Wahn eine Stütze und einen Anſchließungspunkt finden konnte. Deshalb iſt es ſo praktiſch wichtig, daß die Religionslehren durch klare Begriffsentwickelung gegen den Mißverſtand, den der fleiſchliche Sinn des Menſchen ohnehin von ſelbſt ſich zu bilden geneigt iſt, geſichert werden.

1) T. VI. Joh. c. 17.

2) L. III. 25, 26. Parum esse baptizari et eucharistiam accipere, nisi quis factis et opere proficiat.

Wie nun die Einen aus dem Aeußerlichen ohne das Inwendige in der Religion sich eine Stütze des Sündendienstes machten, dem sie nicht entsagen wollten, so trösteten sich Andere mit dem Scheine eines Inwendigen, welches ohne das Aeußere bestehn könne, „Gott habe genug, wenn er nur in Herz und Seele verehrt werde, wenn auch (vermöge der menschlichen Schwäche) in Rücksicht der Werke weniger geschehe.“ „Das heißt — sagt Tertullian in frommem Unwillen — sündigen unbeschadet der Gottesfurcht und des Glaubens; nun so mögen Solche auch unbeschadet der Sündenvergebung verdammt werden!“ [1])

Es gehörte zu dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, daß es durch die fleischliche Denkart hindurch den Weg zu den Herzen der Menschen finden, und diese nach und nach vom Fleischlichen in's Geistliche umbilden konnte, indem es auf den innersten Grund der menschlichen Natur einwürkte, und durch Mittheilung eines göttlichen Lebensprincips eine Umwandlung hervorbrachte, deren Folgen, in Beziehung auf das ganze geistige und sittliche Leben, sich erst nach und nach in ihrem ganzen Umfange entwickeln konnten. Man muß sich daher wohl hüten in Rücksicht derjenigen Menschen dieser Zeit, welche den neuen, überschwenglichen Geist in die aus ihrer früheren fleischlichen Bildung und Denkweise ihnen noch anklebenden Form aufnahmen, nach manchen bei ihnen noch vorhandenen rohen Begriffen, von welchen sie erst nach und nach durch die Vergeistigung ihrer ganzen Denkart frei gemacht werden konnten, über das, was sie in ihrem innern Leben hatten,

1) Tertullian. de poenitentia. c. 5.

unbefangene Beobachtung und die unbefangene Darstellung nach dieser Beobachtung bewahrt vor beiden Verirrungen.

Was der Herr selbst in seiner Abschiedsunterredung mit seinen Jüngern als das Merkmal angegeben, an welchem man seine Jünger stets sollte erkennen können, das Merkmal ihrer Gemeinschaft mit ihm und dem himmlischen Vater, das Merkmal seiner unter ihnen wohnenden Herrlichkeit, — daß sie Liebe unter einander hätten, — dies war auch das hervorstechende, selbst den Heiden auffallende Merkmal der ersten christlichen Gemeinschaft. Die Namen „Bruder" und „Schwester," welche die Christen einander gegenseitig beilegten, waren nicht wesenlose Namen, der Bruderkuß, welcher Jedem bei seiner Aufnahme in die christliche Gemeinde, nach der Taufe, von den Christen, in deren engere Gemeinschaft er eintrat, gegeben wurde, welchen die Mitglieder einer Gemeinde vor der Communionfeier einander ertheilten, mit welchem jeder Christ dem andern, wenn er ihn auch zum erstenmal sah, begrüßte, er war nicht eine leere Förmlichkeit [1]), sondern alles dies war ursprünglich Ausdruck der christ-

1) Es leuchtet freilich Jedem, der die menschliche Natur kennt, ein, daß sich dieses von keiner Sache und für keine Zeit ohne alle Einschränkung sagen läßt. Was ursprünglich nur reiner Ausdruck der Herzensempfindung war und das bei Vielen bleibt, kann doch bei Andern zur nachgemachten Gebärde werden, und sie können in ihrer Selbsttäuschung meinen, dadurch bei sich den ihnen fehlenden Geist, der sich nicht nachmachen läßt, zu ersetzen. So klagt Clemens von Alexandria, daß es zu seiner Zeit Manche gab, welche mit dem christlichen Bruderkusse Prunk trieben, dadurch unnöthiger Weise den Heiden manchen Anstoß gaben, und welche das Wesen der Bruderliebe in dem

christlichen Empfindung, Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem sich die Christen zu einander betrachteten. Dies war es ja, wie wir oben zu bemerken Gelegenheit hatten, was den Heiden, in einem Zeitalter kalter Selbstsucht, so sehr auffiel, Menschen aus verschiedenen Gegenden, Ständen, Verhältnissen, Bildungsstufen in so inniger Verbindung mit einander zu sehen; wahrzunehmen, daß der Fremde, der in einer Stadt ankam, und durch seine epistola formata sich den Christen in derselben als unverdächtigen Bruder kenntlich machte, sogleich bei den persönlich Unbekannten alle brüderliche Theilnahme und Unterstützung fand.

Die Sorge für die Ernährung und Pflege der Fremden, Armen, Kranken, der Greise, Wittwen und Waisen, der um des Glaubens willen Gefangenen, lag der ganzen Gemeinde ob; dies war einer der Hauptzwecke, zu welchem

---

dem Bruderkuß setzten. Er sagt in dieser Beziehung Paedagog. L. III. p. 256. 257.: „Die Liebe wird nicht nach dem Bruderkusse, sondern nach dem Wohlwollen geschätzt. Es giebt aber Manche, welche nichts weiter thun, als daß sie mit dem Bruderkusse die Gemeinden bestürmen, ohne doch die Liebe selbst im Innern zu haben. (οἱ δὲ οὐδὲν ἀλλ' ἢ φιλήματι καταψοφουσι τας ἐκκλησιας, το φιλουν ἐνδον οὐκ ἐχοντες αὐτο). Dies hat auch schlimmen Argwohn und Lästerungen verbreitet, daß man den Bruderkuß, der im Verborgenen seyn sollte, auf unverschämte Weise öffentlich macht. Aber auch die Begrüßungen derer, die uns theuer sind, auf den Straßen, so daß man den Heiden sich zeigen will, haben nicht den geringsten Werth. Denn wenn es recht ist, in der Kammer, im Verborgenen zu Gott zu beten, so folgt daraus, daß wir auch dem Nächsten im Verborgenen, im Inwendigen unsre Liebe erweisen, indem wir uns in die Zeit schicken, denn wir sind das Salz der Erde."

die Sammlung freiwilliger Beiträge bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften angestellt wurde, und die Liebe der Einzelnen wetteiferte hierin noch überdies. Wie dies besonders als die Sache der christlichen Hausfrau betrachtet wurde, sieht man daraus, daß Tertullian, indem er die Nachtheile einer zwischen einer Christin und einem Heiden geschlossenen Ehe schildert, besonders auch dies hervorhebt, daß die Christin in demjenigen werde gehindert werden, was man zu dem gewöhnlichen Geschäftskreise einer christlichen Hausfrau zu rechnen pflegte. „Welcher Heide, — sagt er, — wird seine Frau zum Besuch der Brüder von Straße zu Straße in den fremden — und zwar auch in den ärmsten — Hütten umhergehen lassen? Wer wird sie in den Kerker sich schleichen lassen, um die Fesseln des Märtyrers zu küssen? Kommt ein fremder Bruder an, welche Aufnahme wird er in dem fremden [1]) Hause finden? Soll Einem etwas geschenkt werden, so sind Scheune und Keller verschlossen" [2]). Hingegen zählt er es zu den Freuden einer unter Christen geschlossenen Ehe, daß die Frau frei den Kranken besuchen, den Dürftigen unterstützen kann, daß sie sich bei ihrer Almosenvertheilung nicht zu ängstigen braucht. [3]).

So erstreckte sich die thätige Bruderliebe jeder Ge-

---

1) Es liegt nach Tertullians Sinn wahrscheinlich ein besonderer Nachdruck auf dem Worte „fremd," in aliena domo, das Haus, welches dem Christen ein fremdes ist, da das Haus einer Christin ihm kein fremdes seyn sollte.

2) Ad uxorem L. II, c. 4.

3) Loc. cit. c. 8. Libere aeger visitatur, indigens sustentatur, eleemosynae sine tormento.

meinde nicht allein auf das, was in ihrem eigenen Bezirke vorfiel, sondern auch auf die Bedürfnisse der Gemeinden in fernen Gegenden. Bei dringenden Veranlassungen dieser Art stellten die Bischöfe noch besondere Collekten an, sie setzten Fasttage an, damit das von der täglichen Kost Ersparte auch von den ärmeren Gemeindegliedern zu dem allgemeinen Bedürfnisse beigetragen werden konnte [1]). Wenn die Gemeinden der Provinzialstädte zu arm waren, um einer Noth abzuhelfen, wandten sie sich an die reichere Gemeinde der Metropolis. Es hatte sich zum Beispiel der Fall ereignet, daß Christen und Christinnen aus Numidien in die Gefangenschaft der angrenzenden Barbaren gerathen waren, und die numidischen Kirchen das genügende Lösegeld für dieselben zusammenzubringen nicht vermochten; sie wandten sich also an die reichere Gemeinde der großen nordafrikanischen Hauptstadt. Der Bischof Cyprianus von Carthago brachte schnell eine Collekte von mehr als vier tausend Thalern [2]) zu Stande, und übersandte diese Summe den numidischen Bischöfen mit einem Briefe, welcher die Empfindungen der christlichen Bruderliebe ausdrückt [3]): „Wer sollte nicht, — schreibt er ihnen, — in solchen Fällen Schmerz empfinden, oder wer sollte nicht den Schmerz seines Bruders wie seinen eigenen ansehn, da der Apostel Paulus sagt: „„So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit,““ und an einer andern Stelle: „„Wer ist schwach,

1) Tertullian. de jejuniis c. 13. Episcopi universae plebi mandare jejunia assolent — industria stipium conferendarum.

2) Sestertia centum millia nummorum.

3) Ep. 60.

und ich werde nicht schwach?"" Deshalb müssen auch wir jetzt die Gefangenschaft unsrer Brüder wie unsre eigene ansehen, und den Schmerz der Gefahrleidenden müssen wir als unsern eigenen betrachten, da wir zu Einem Leibe mit einander verbunden sind, und nicht allein die Liebe, sondern auch die Religion muß uns antreiben und ermuntern, die Brüder, welche unsre Glieder sind, loszukaufen. Denn da der Apostel Paulus wiederum an einer andern Stelle (1 Corinth. 3, 16.) sagt: ""Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und daß der Geist Gottes in euch wohnt;"" so müßten wir, wenn auch die Liebe nicht hinreichen sollte, um uns anzutreiben, den Brüdern Hülfe zu leisten, doch in diesem Falle bedenken, daß es Tempel Gottes sind, welche die Gefangenschaft erleiden, und wir durften es nicht durch langes Zögern, mit Verachtung unseres Schmerzes, verschulden, daß die Tempel Gottes lange gefangen blieben. Denn da der Apostel Paulus sagt: ""Wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen;"" so müssen wir in unsern gefangenen Brüdern Christum sehen, und wir müssen von der Gefangenschaft den loskaufen, welcher uns von der Gefahr des Todes losgekauft hat, auf daß der, welcher uns aus dem Schlunde des Satans gerettet hat, welcher jetzt selbst in uns bleibt und wohnt, aus den Händen der Barbaren befreit, und für eine Summe Geldes der losgekauft werde, welcher uns durch sein Blut und seinen Kreuzestod losgekauft hat; welcher dies einstweilen deshalb geschehn läßt, damit unser Glaube erprobt werde, ob ein Jeder das für den Andern thut, was er für sich selbst geschehen sehen möchte, wenn er bei den Barbaren gefangen gehalten würde. Denn wer, der des menschlichen

Gefühls und der Liebe eingedenk ist, sollte, wenn er Vater ist, es nicht so ansehen, als wenn seine Kinder dort wären; wer, wenn er Ehemann ist, sollte nicht mit dem Schmerz und der Scham des ehelichen Bandes gleichsam seine eigene Frau dort gefangen sehen? Wir wünschen zwar, daß in Zukunft nichts dergleichen geschehe, und daß unsere Brüder, durch die Allmacht des Herrn, vor dergleichen Gefahren bewahrt werden mögen. Wenn aber doch sich etwas der Art zutragen sollte, um die Liebe und den Glauben unserer Herzen zu erproben; so zögert ja nicht, uns dies durch einen Brief anzuzeigen, indem ihr überzeugt seyn könnet, daß alle unsere Brüder hier darum beten, daß dergleichen nicht wieder geschehe, daß sie aber freudig und reichlich helfen, wo dergleichen geschehen ist."

Was dieser Wohlthätigkeit das Gepräge des Christlichen mittheilte, konnte freilich nur die beseelende Gesinnung seyn, welche sich hier aussprach, wenn solche Werke nur aus der kindlichen Liebe und Dankbarkeit gegen den Erlöser, aus der brüderlichen Liebe gegen die Miterlöseten, hervorgingen, wenn mit Freudigkeit aus dem innern Drang der Liebe mitgetheilt wurde. Wenn man hingegen durch die Werke etwas verdienen wollte, wenn man ungern unter das Joch eines zwingenden Gesetzes sich beugte, so war es schon nicht mehr das Christliche, und die guten Werke, welche von selbst entsprossene Früchte des durch die Liebe thätigen Glaubens seyn sollten, waren einer vom Geiste der Liebe zum Erlöser noch nicht besiegten Selbstsucht, durch ein gebietendes, drohendes, versprechendes Gesetz nur abgenöthigt, sie konnten selbst Früchte einer — nur verfeinerten — Selbstsucht und Stützen der sündhaften Natur werden. An

und für ſich war der alte Menſch ſtets geneigt ſich ſolche Stützen zu ſuchen, und vom Inwendigen zum Aeußerlichen ſich hinzuwenden, und ſobald man einmal aus der ſteten Beziehung des ganzen chriſtlichen Lebens auf den einzigen Grund des Glaubens und Vertrauens hinaustrat, ſobald man einmal vergaß, daß das ganze Leben des Chriſten nichts Anders ſeyn ſollte, als eine fortgehende Aneignung und Anwendung des Verdienſtes Chriſti für die Menſchheit, — die fortſchreitende Offenbarung einer immer mehr die ganze Natur durchdringenden und verklärenden Gemeinſchaft mit ihm — ſo war dieſer Irrthum begründet. In dem dritten Jahrhundert ſehen wir jene richtige evangeliſche Betrachtungsweiſe der Wohlthätigkeit, und dieſe unevangeliſche zuweilen neben einander auftreten, wie in der Schrift, welche Cyprian verfaßte, um die Chriſten, unter denen Manche während des langen irdiſchen Friedens in der Bruderliebe erkaltet waren, zur Ausübung derſelben zu ermuntern (de opere et eleemosynis). Schön ſagt Cyprian zu dem Hausvater, der aufgefordert zur Wohlthätigkeit mit der Sorge für zahlreiche Kinder ſich entſchuldigt: „Suche für deine Söhne einen andern Vater, als den ſterblichen und ohnmächtigen, den, welcher ein ewiger und allmächtiger Vater geiſtlicher Kinder iſt. Er ſey der Vormund und Fürſorger deiner Kinder; Er, mit ſeiner göttlichen Majeſtät, ihr Beſchützer gegen alles Unrecht in der Welt. Du, der du mehr nach dem irdiſchen, als nach dem himmliſchen Erbtheil trachteſt, deine Söhne mehr dem Satan als Chriſto zu empfehlen ſuchſt, du begehſt eine zwiefache Sünde, daß du deinen Kindern nicht die Hülfe des himmliſchen Vaters be-

nützt, und daß du sie das irdische Erbtheil mehr als Christum lieben lehrst."

Bei öffentlichen Unglücksfällen zeigte sich in den großen Städten der Gegensatz zwischen heidnischer Selbstsucht und Frigheit, und christlicher Bruderliebe und bereitwilliger Aufopferung. Mögen wir den Bischof Dionysius von Alexandria diesen Gegensatz, wie er in dem verschiedenen Betragen der Christen und der Heiden bei einer wüthenden Seuche unter der Regierung des Kaisers Gallien in jener großen Hauptstadt sich darstellte, schildern lassen: „Jene Seuche erschien den Heiden als das Allerfurchtbarste, was eine Hoffnung übrig ließ; uns aber nicht so, sondern als eine besondere Prüfung und Uebung. Die meisten unserer Brüder schonten ihrer selbst nicht in der Fülle der Bruderliebe, sie sorgten nur gegenseitig für einander, und da sie, ohne sich zu verwahren, die Kranken pflegten, ihnen bereitwillig um Christi willen dienten, gaben sie freudig mit ihnen das Leben hin. Viele starben, nachdem sie Andere durch ihre Fürsorge von der Krankheit wieder hergestellt hatten. Die Besten unter den Brüdern bei uns, manche Presbyteren, Diakonen und Ausgezeichnete unter den Layen, endeten ihr Leben auf solche Weise, so daß ein solcher Tod, der die Frucht großer Frömmigkeit und kräftigen Glaubens ist, einem Märtyrertode nicht nachzustehen scheint. Manche, welche die Leiber christlicher Brüder auf ihre Hände und in ihren Schoß nahmen, ihnen Mund und Augen schlossen, sie mit aller Sorgfalt bestatteten, folgten ihnen nachher im Tode nach. Bei den Heiden aber Alles ganz anders: Diejenigen, welche krank zu werden anfingen, verstießen sie, sie

flohen von den Theuersten hinweg, die Halbtodten warfen sie auf die Straßen, sie ließen die Todten unbegraben liegen, indem sie der Ansteckung ausweichen wollten, der sie doch durch alle mögliche Anstrengungen nicht leicht entgehen konnten" [1].

Auf ähnliche Weise ließen die Christen zu Carthago das Licht ihres von der Liebe beseelten Wandels leuchten vor der Heidenwelt bei der Seuche, welche etwas früher, unter dem Kaiser Gallus, im nördlichen Afrika wüthete. Die Heiden verließen aus Feigheit die Kranken und Sterbenden, die Straßen waren voll der Leichname, welche Keiner zu bestatten wagte, nur die Habsucht siegte über die Todesfurcht; verderbte Menschen suchten aus dem Unglücke anderer Beute zu machen; die Heiden klagten indeß die Christen, die Feinde der Götter, als Ursache dieses Unglücks an, statt durch dasselbige zum Bewußtseyn ihrer eigenen Schuld und Verderbniß gebracht zu werden [2]. Cyprian aber forderte seine Gemeinde auf [3], in jener verheerenden Seuche eine Prüfung der Gesinnung zu erblicken. „Wie nothwendig ist es, meine theuersten Brüder, — sagte er zu ihnen — daß diese Seuche, welche Tod und Verderben bringend erscheint, die Gemüther der Menschen erprobe? Ob die Gesunden den Kranken dienen, ob die Verwandten zu einander zärtliche Liebe tragen, ob die Herren sich ihrer kranken Knechte annehmen?" Daß die Christen aber einander gegenseitige Bruderliebe erwiesen, war einem dem

1) Euseb. Lib. VII. c. 22.

2) Cyprian. ad Demetrianum.

3) Lib. de mortalitate.

himmlischen Vorbilde des großen Hirten nachwandelnden Bischof noch nicht genug. Er versammelte seine Gemeinde und sprach zu ihnen: „Wenn wir nur den Unseren Gutes erweisen, thun wir nicht mehr als Zöllner und Heiden. Sind wir aber Kinder des Gottes, der seine Sonne leuchten läßt, und seinen Regen ergießt über Gerechte und Ungerechte, der seine Gaben und Segnungen nicht bloß über die Seinen, sondern auch über diejenigen, welche durch ihre Gesinnung fern von ihm sind, verbreitet; so müssen wir dies durch die That beweisen, indem wir vollkommen zu seyn trachten, wie unser himmlischer Vater, indem wir segnen, die uns fluchen, Gutes thun denen, die uns verfolgen.“ Durch seine väterlichen Worte ermuntert, theilten sich die Gemeindeglieder schnell in das Werk, die Reichen gaben Geld her, die Armen ihre Leibeskraft, und in kurzer Zeit waren die die Straßen erfüllenden Leichname bestattet, und die Stadt war aus der Gefahr einer allgemeinen Verpestung gerettet.

Es zeigte sich der eigenthümliche Geist des Christenthums stets darin, daß es in dem neuen Gehorsam den richtigen geraden Weg finden ließ mitten durch die Gegensätze, zu denen, von der einen oder der anderen Seite, die Gemüthsart des natürlichen Menschen, je nachdem mehr eine Neigung zu trägem Genusse, oder mehr ein wildes Thätigkeitsfeuer in derselben vorherrscht, sich zu verirren pflegt. So finden wir in dem Leben oft die beiden Gegensätze einer dem Menschen mehr als Gott die Ehre gebenden Feigheit, welche das göttliche Recht und die Würde der menschlichen Natur einer irdischen, gebietenden Macht aufopfert, und eines wilden Trotzes gegen die bestehende mensch-

liche Ordnung. Das Chriſtenthum heiligte alle beſtehenden menſchlichen Ordnungen, inſofern darin nichts mit dem Geſetze Gottes Streitendes war; es ließ ſeine echten Bekenner in vorhandene Einrichtungen und Geſetze, auch ſolche, die ihnen läſtig waren, mit Ergebung und Selbſtverleugnung eingehen. Der Geiſt der Liebe zu dem Gott, von dem zuletzt alle irdiſche Gewalt und Ordnung herrührt, zu deſſen Verherrlichung ſie in den mit Seinem Geſetze nicht ſtreitenden Dingen den Menſchen unterthan ſeyn ſollten, der Geiſt der Liebe zu dem Nächſten, die ſie durch ſolchen Gehorſam für den Herrn zu gewinnen ſuchten, ließ ſie mit Freudigkeit dieſes Joch tragen, und das Bewußtſeyn der Freiheit ihres dem Himmel angehörenden inwendigen Menſchen ließ ſie in dem Joch kein Joch mehr ſehen; der Hinblick auf den, um deſſen Willen ſie Alles thaten, flößte ihnen gewiſſenhaften Gehorſam auch da ein, wo ſie kein menſchliches Auge wahrnehmen konnte, wenn Menſchenfurcht nur zum Schein gehorchte. Derſelbe Geiſt des Chriſtenthums, der den Menſchen um Gottes Willen gehorchen lehrte, lehrte aber auch Gott mehr gehorchen als den Menſchen, alle Rückſichten aufopfern, Gut und Leben verachten, wo von menſchlicher Macht ein Gehorſam wider Gottes Geſetz und Ordnung verlangt wurde; hier zeigte ſich in den Chriſten der wahre Geiſt der Freiheit, gegen den kein Deſpotismus etwas ausrichten konnte. Der erſte Abſchnitt dieſer Geſchichte gab uns ſchon Gelegenheit, die Würkungen des chriſtlichen Geiſtes nach dieſen beiden Richtungen hin zu beobachten. In dieſem Sinne ſagt Juſtin M. Apolog. II.: „Zölle und Abgaben ſuchen wir überall vor allen Andern den von euch dazu Verordneten zu entrichten, wie wir es

von ihm gelernt haben, Matth. 22, 21. Daher beten wir Gott allein an, euch aber dienen wir freudig, in Rücksicht alles Uebrigen, indem wir euch als Beherrscher der Menschen anerkennen." Tertullian konnte sich darauf berufen, daß, was der Staat an Tempeleinkünften durch die Ausbreitung des Christenthums verliere, leicht aufgewogen werde durch das, was er in Rücksicht der Zölle und Abgaben gewinne, wenn man die Redlichkeit der Christen mit der gewöhnlichen Art der falschen Angaben, bei Entrichtung derselben, vergleiche [1]). Er giebt jenem eben angeführten Ausspruche des Herrn, Matth. 22, 21., welchen die Christen, als Regel für das tägliche Leben, im Munde und im Herzen zu führen pflegten, im Gegensatze gegen solche, welche denselben, nach seiner Meinung, auf eine zu weite und unbestimmte Weise anwandten, die Auslegung: „Das Bild des Kaisers, welches auf der Münze ist, werde dem Kaiser, und das Bild Gottes, welches in dem Menschen ist, werde Gott gegeben, daher du dem Kaiser zwar das Geld, dich selbst aber Gott geben sollst, denn was wird für Gott noch übrig bleiben, wenn Alles dem Kaiser gehört?" [2])

Die Grundsätze, nach denen man hier handeln sollte, ließen sich in der Theorie leicht aufstellen, konnten leicht aus der heiligen Schrift und aus dem Wesen des Christenthums abgeleitet werden, in Rücksicht der Theorie waren daher alle Christen mit einander einverstanden; aber schwieri-

1) Apologet. c. 42. si ineatur (ratio), quantum vectigalibus pereat fraude et mendacio vestrarum professionum.

2) De idololatria c. 15.

ger war die Anwendung dieſer Grundſätze auf einzelne Fälle, wie hier überall die Grenze zwiſchen dem, was des Kaiſers, und dem, was Gottes iſt, zu ziehen ſey, welche Dinge man als für die Religion gleichgültig betrachten dürfe, welche nicht? Die heidniſche Religion war ja in das ganze bürgerliche und geſellſchaftliche Leben ſo eng verflochten, daß ſich das bloß Bürgerliche und Geſellſchaftliche von dem Religiöſen nicht immer leicht ſondern ließ. Manches war von einem religiöſen Urſprunge ausgegangen, aber der Zuſammenhang mit der Religion war bei Manchem längſt vergeſſen worden, etwa nur dem gelehrten Alterthumskenner offenbar, in dem Volksbewußtſeyn längſt zurückgetreten [1]). Es frug ſich hier: darf man ſolche Dinge als etwas an und für ſich Gleichgültiges mitmachen, darf und muß man in ſolchen Dingen dem bloß bürgerlichen, geſellſchaftlichen Gebrauche folgen, oder muß man, wegen der Verbindung ſolcher Dinge mit dem Heidenthum, alle andere Rückſichten bei Seite ſetzen?

Ferner ſollte das Chriſtenthum, ſeiner Natur nach, ein Strafgericht über alles Ungöttliche mit ſich führen, hingegen alle rein menſchlichen Verhältniſſe und Einrichtungen ſich aneignen, ſie nicht umſtoßen, ſondern ſie heiligen und verklären. Aber es konnte in einzelnen Fällen die Frage entſtehn, was iſt rein menſchlich, und was kann daher auch

1) Man kann zum Beiſpiele vergleichen, was Tertullian und Clemens von Alexandria aus dem Schatze ihrer Gelehrſamkeit, und nach dem Vorgange heidniſcher Literatoren über die religiöſe Bedeutung und Beziehung der Bekränzungen ſagten, — Dinge, an die gewiß im gewöhnlichen Leben ſo leicht Keiner dachte.

in die Verbindung mit dem Chriſtenthum aufgenommen werden, was hingegen iſt erſt aus dem Verderbniß der menſchlichen Natur hervorgegangen, was daher ſeinem Weſen nach ungöttlich iſt, und von dem Chriſtenthum durchaus ausgeſtoßen werden muß? Da das Chriſtenthum als der neue Sauerteig in der alten Welt erſchien, — eine neue Schöpfung in einer alten, die aus einem ganz andren Lebensgeiſt geworden war, hervorbringen ſollte; konnte deſto eher die Frage entſtehn: was von dem ſchon Vorhandenen braucht nur umgebildet und verklärt, was muß durchaus zerſtört werden? Es konnte Manches in dem ſchon einmal Vorhandenen geben, das in der Richtung, die es einmal in der verderbten Welt genommen hatte, mit dem Weſen des Chriſtenthums durchaus zu ſtreiten ſchien, das aber durch eine andere Richtung, eine andere Art des Gebrauchs ſich wohl mit dem Chriſtenthum in Uebereinſtimmung bringen ließ. Da konnten nun die Einen mit dem Mißbrauch auch den möglichen guten Gebrauch verdammen, die Andern mit dem möglichen guten Gebrauch auch den vorhandenen Mißbrauch gut heißen.

Endlich konnte es manche Einrichtungen geben, welche zwar unter dem Einfluſſe des Chriſtenthums auf die Lebensverhältniſſe ſich nimmer gebildet haben würden, welche dem reinen Chriſtenthum allerdings fremdartig waren; aber ſich doch, unter dem Einfluſſe des chriſtlichen Geiſtes, auf eine ſolche Weiſe geſtalten und anwenden ließen, daß nichts dem Weſen des Chriſtenthums durchaus Widerſtreitendes mehr darin vorhanden war. Das Chriſtenthum, welches überall keine gewaltſame, äußerlich erſchütternde Umwälzungen hervorbrachte, ſondern von innen heraus Alles umbildend ver-

besserte, konnte nun auch hier, zur Vermeidung größerer Uebel, und um nicht aus dem eigenthümlichen Kreise seiner geistlichen Würksamkeit hinauszutreten, das Vorhandene noch eine Zeit lang so bestehen lassen, damit zuerst der alten zu dem Geiste des Christenthums nicht wohl passenden Form ein neuer Geist mitgetheilt, dann, wenn durch den Einfluß des Christenthums die Menschheit so weit gereift war, jene Form selbst fallen, Alles neu werden sollte.

In solchen Fällen konnte daher nun bei aller Uebereinstimmung in den Grundsätzen, in Rücksicht der Anwendung derselben, ein Streit unter den Christen entstehen, je nachdem verschiedene Standpunkte, verschiedene Gemüthsrichtungen die Verhältnisse verschieden ansehen ließen, ähnliche Streitigkeiten, wie nachher öfter bei den Missionen unter fremden Völkern, bei der Organisation neuer Kirchen, bei den Verhandlungen über ἀδιαφορα (Mitteldinge) zu verschiedenen Zeiten, wieder entstanden sind. Es konnte hier, von der einen oder von der andern Seite, in der zu laxen Anbequemung oder in dem zu schroffen Abstoßen zu weit gegangen werden. Die Wenigen abgerechnet, welche in der echten evangelischen Freiheit schon weiter gediehen waren, welche mit der Tiefe des christlichen Ernstes wissenschaftliche Besonnenheit und Klarheit verbanden, waren im Ganzen gerade die Echteren unter den Christen mehr zu dem Letzteren, als zu dem Ersteren geneigt, lieber wollten sie Manches von dem wegwerfen, — was sie früherhin als Heiden zum Dienste der Sünde oder der Lüge gebraucht hatten, was aber auch anders gebraucht werden konnte, — als heidnisches Verderben mit aufnehmen, gern ließen sie

Alles fahren, was ihnen in der Umgebung der Sünde oder des Heidenthums entgegentrat, ſie wollten lieber zu viel thun, als dem Chriſtenthum, das ihnen ihr Kleinod, die Perle für die ſie gern Alles zu verkaufen bereit waren, etwas vergeben; wie es überhaupt natürlich iſt, daß der Menſch in der erſten Gluth der Bekehrung, in dem erſten Feuer der Liebe, wenn es ein echtes iſt, eher dazu geneigt iſt, alles Weltliche ſchroff abzuſtoßen, als es mit zu laxer Bequemung ſich anzueignen. Die Eine Parthei berief ſich darauf, daß man dem Kaiſer geben müſſe, was des Kaiſers ſey, daß man in Dingen der bürgerlichen Ordnung den beſtehenden Geſetzen gehorchen müſſe, daß man nicht umſonſt den Heiden Anſtoß, und ihnen keine Veranlaſſung geben müſſe, den Namen Gottes zu verläſtern, daß man Allen alles werden müſſe, um Alle für das Evangelium zu gewinnen. Die andere Parthei konnte nicht leugnen, daß alles dies Grundſatz der Schrift ſey, aber — ſagten ſie — wenn wir alles äußerlich Irdiſche als dem Kaiſer gehörend betrachten, ſo muß doch unſer ganzes Herz und Leben Gott angehören. Das, was des Kaiſers iſt, darf mit dem, was Gottes iſt, nie im Streit ſeyn. Wenn es ſo unbedingt gelten ſoll, daß wir den Heiden keine Gelegenheit geben ſollen, den Chriſtennamen zu verläſtern, ſo müſſen wir das ganze Chriſtenthum abthun. Mögen ſie uns immer verläſtern, wenn wir ihnen nur nicht durch unchriſtliche Handlungsweiſe Veranlaſſung dazu geben, wenn ſie nur das Chriſtliche an uns verläſtern. Wohl ſollen wir, auf die rechte Weiſe, Allen alles werden, aber nicht ſo, daß wir den Weltlichen Weltliche werden, denn es heißt auch: „Wenn ich

den Menſchen noch gefällig wäre, ſo wäre ich Chriſti Knecht nicht" [1]). Man ſieht wohl: jede dieſer beiden Partheien hatte in den Grundſätzen, die ſie geltend machte, Recht, es kam nur darauf an, zu entſcheiden, wo dieſe Grundſätze ihre rechte Anwendung fanden?

Wer ein ſolches Gewerbe trieb, das den allgemein anerkannten chriſtlichen Grundſätzen zuwider war, wurde nicht eher zur Taufe zugelaſſen, als bis er daſſelbe niederzulegen ſich verpflichtete [2]). Er mußte ein neues Gewerbe, um ſich Lebensunterhalt zu verdienen, anfangen, oder, wenn er dazu nicht im Stande war, wurde er in die Zahl der Kirchenarmen aufgenommen. Zu dieſen Gewerben gehörten alle, welche auf irgend eine Weiſe mit dem Götzendienſte in Verbindung ſtanden, und zur Beförderung deſſelben beitragen konnten, wie Künſtler und Handwerker, welche ſich mit der Verfertigung oder Ausſchmückung von Götzenbildern beſchäftigten. Es gab wohl Manche, welche, indem ſie ein ſolches Gewerbe zu ihrem Unterhalte fortſetzen wollten, ſich damit entſchuldigten, daß ſie ja von der Verehrung der Götzen fern wären, daß ſie die Götzenbilder nicht als Gegenſtände der Religion, ſondern nur als Gegenſtände der Kunſt betrachteten; aber gewiß gehörte in dieſer Zeit eine beſondere Kälte des religiöſen Gefühls dazu, um ſo das Künſt-

1) Tertullian. de idololatria.

2) Apostol. Constit. L. 8. c. 31. Auch das Concil zu Elvira can. 62.: „Si auriga et pantomimus credere voluerint, placuit, ut prius actibus suis renuntient et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur. Qui si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia.

Künstlerische und Religiöse zu unterscheiden. Tertullian sagt dagegen in frommem Eifer [1]): „Ja wohl verehrest du die Götzen, wenn du machst, daß sie verehrt werden können. Zwar kein fremdes Opferthier bringst du ihnen dar; aber deinen eigenen Geist opferst du ihnen, dein Schweiß ist ihr Trankopfer, das Licht deiner Klugheit zündest du ihnen an." Ferner gehörten zu diesen Gewerben alle Arten von Sterndeutereien und Zauberkünsten, damals so herrschende und gewinnreiche Arten des Wahns oder Betruges.

Ein merkwürdiger Beweis davon, wie das menschliche und sittliche Gefühl durch die Macht der Erziehung und Gewohnheit zurückgedrängt, wie durch eine engherzig politische Richtung das allgemein Menschliche unterdrückt werden konnte, war die grausame Lust des römischen Volks an den blutigen Fechterspielen, die von Gebildetseynwollenden getheilt wurde, die selbst manche Gesetzgeber, Staatsmänner, die auf den Namen von Philosophen Anspruch machten, gut hießen und förderten. Aber die Gefühle der allgemeinen Menschenliebe, welche durch das Christenthum angeregt und belebt wurden, mußten sich von Anfang an gegen diese, durch die Gesetze und die unter den Römern im Ganzen herrschende Denkart gebilligte, Grausamkeit sträuben. Wer den Fechterspielen und Thiergefechten beiwohnte, wurde, nach dem herrschenden Grundsatze, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Irenäus nennt es mit Abscheu als die äußerste Verleugnung des christlichen Wandels, wenn Einige (aus den wild schwärmerischen antinomistischen Sekten der Gnostiker) nicht einmal der Theil-

1) De idololatria. c. 6.

nahme an jenen blutigen Gott und Menschen verhaßten Schauspielen sich enthielten [1]). Indem Cyprian die Freude des Christen darüber verkündigt, daß er aus der verderbten Heidenwelt ausgeschieden, und indem er von dem Standpunkt des Christen auf dieselbe zurückblickt, sagt er [2]) = „Wenn du deinen Blick auf die Städte wirfst, so triffst du auf eine Versammlung, welche trauriger ist als alle Einsamkeit. Ein Fechterspiel wird zugerüstet, damit das Blut die Lust grausamer Augen befriedige. Ein Mensch wird zum Vergnügen des Menschen getödtet, das Morden wird zur Kunst gemacht, das Verbrechen wird nicht allein ausgeübt, sondern sogar gelehrt." Tertullian sagt zu den Heiden, welche die Fechterspiele vertheidigten [3]), und wohl mit unter dies anführten, daß oft des Todes Schuldige zur Anstellung derselben gebraucht würden: „Es ist gut, wenn Schuldige bestraft werden, wer anders als ein Schuldiger kann dies leugnen? Und doch kann sich der Unschuldige über die Bestrafung seines Nächsten nicht freuen, da es vielmehr dem Unschuldigen zukommt, sich zu betrüben, wenn ein Mensch, Seines Gleichen, so schuldig geworden, daß er auf eine so grausame Weise hingerichtet wird. Wer bürgt mir aber dafür, daß immer die Schuldigen den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, oder zu andern Todesstrafen verurtheilt werden, daß nicht auch die Unschuld Solches treffen sollte, durch die Rachsucht des Richters oder die Schwäche

1) Irenaeus L. I, c. 6.: ὡς μηδὲ τῆς παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις μεμισημένης τῆς τῶν θηριομαχῶν καὶ μονομαχίας ἀνδροφόνου θέας ἀπέχεσθαι ἰδίους αὐτῶν.

2) Ep. ad Donat.

3) De spectaculis c. 19.

des Vertheidigers, oder die Gewalt der Folter? Wenigſtens kommen doch die Gladiatoren unſchuldig zum Fechterſpiele, um Opfer der öffentlichen Luſt zu werden. Und was auch Diejenigen betrifft, welche zu den Fechterſpielen verurtheilt werden, was iſt das, daß die Strafe, welche zur Beſſerung der einer geringeren Vegehung Schuldigen dienen ſollte, zum Ziele haben ſoll, ſie zu Mördern zu machen?"

Aber nicht allein die Theilnahme an dieſen grauſamen Beluſtigungen, ſondern auch an allen verſchiedenen Arten der Schauſpiele damaliger Zeit, den mimiſchen Spielen, den Komödien und Tragödien, den Wettfahrten und Wettrennen, alle Beſuchung des Circus und des Theaters erſchien den Chriſten als unvereinbar mit dem Weſen ihres Berufes. Bei der damaligen leidenſchaftlichen Theaterluſt, wie ſie unter den Römern herrſchte, gab ſich Mancher eben dadurch, daß er ſich ganz vom Theater zurückzog, als einen Chriſten zu erkennen [1]). Zum Theil wurden die Schauſpiele als Gefolge des Götzendienſtes betrachtet, vermöge des Urſprungs derſelben aus dem heidniſchen Cultus und ihrer Verbindung mit manchen heidniſchen Feſten. Zu den Aufzügen des Götzendienſtes oder des Satansdienſtes (der πομπη διαβολου), welchem die Chriſten durch die Verpflichtung, die ſie bei dem Eintritt in die Reihe der Streiter des Gottesreichs leiſteten, (das sacramentum militiae Christi) bei der Taufe entſagen mußten, rechnete man daher auch beſonders dieſe Schauſpiele. Sodann kam in

1) Tertullian. de spectaculis c. 24. Hinc vel maxime ethnici intelligunt factum Christianum de repudio spectaculorum.

manchen derselben viel mit dem sittlichen Gefühl und dem Anstand der Christen Unvereinbares vor, und wo dies auch nicht der Fall war, schien doch die stundenlange Beschäftigung mit dem Tande, — der unheilige Geist, der in diesen Versammlungen herrschte, — das wilde Toben der versammelten Menge zu dem heiligen Ernste des christlichen Priestercharakters nicht zu passen. Die Christen betrachteten sich ja als gottgeweihte Priester in ihrem ganzen Leben, als Tempel des heiligen Geistes; alles diesem Geiste, dem sie stets die Wohnung in ihren Herzen bereit halten sollten, Fremdartige mußte daher von ihnen fern gehalten werden. „Gott hat geboten — sagt Tertullian de spectaculis c. 15. — daß der heilige Geist als ein seinem vorzüglichen Wesen nach zarter und sanfter Geist, mit Ruhe und Sanftmuth, mit Frieden und Stille behandelt werde, daß man ihn nicht durch Leidenschaft, Wuth, Zorn und Empfindungen heftigen Schmerzes beunruhigen solle. Wie kann ein solcher Geist mit den Schauspielen bestehn? Denn kein Schauspiel geht ohne heftige Gemüthserschütterung ab. Keiner denkt, wenn er in's Schauspiel geht, an etwas Anders als zu sehen und gesehen zu werden. Kann Einer wohl bei dem Geschrei des Schauspielers an den Ausspruch eines Propheten denken, unter den Melodieen eines Entmannten einen Psalm in seiner Seele führen; wenn uns alle Unkeuschheit verabscheuungswerth ist, wie sollten wir hören dürfen, was wir nicht reden dürfen, da wir wissen, daß sogar alle unnütze und possenhafte Reden von dem Herrn verdammt sind?" Matth. 12, 36. Ephes. 4, 29. 5, 4. So hatten die Christen stets bei der Beurtheilung aller Lebensverhält-

ſt die Richtſchnur des göttlichen Wortes und das Weſen
es Chriſtenberufs vor Augen!

Dem Tertullian, — der freilich in aller Kunſt eine
urſprüngliche von Gott geſchaffene Natur verfälſchende
ſe zu ſehen geneigt war, — ihm erſchien das ganze Schau-
weſen als eine Kunſt der Verſtellung und der Lüge:
Der Schöpfer der Wahrheit — ſagt er l. c. 23. — liebt
as Falſches, alle Erdichtung iſt ihm Verfälſchung; Der,
eher alle Heuchelei verdammt, wird Keinen, der Stimme,
Geſchlecht, Alter, Liebe, Zorn, Seufzer, Thränen erlügt, gut
ſein."

Wenn ſchwache Gemüther, welche im Grunde den Be-
uch der Schauſpiele für etwas Unchriſtliches hielten, ſich
ch durch die herrſchende Sitte fortreißen ließen, ſie zu be-
uchen, ſo konnten ihnen hier Dinge auffallen, welche das
riſtliche Gefühl tief verwundeten, Gewiſſensbiſſe bei ihnen
rvorbrachten, und auf eine für die Dauer nachtheilige
eiſe ihre Seelenruhe ſtörten [1]). Andere fanden, nachdem
ſich ein- und das anderemal durch die Vergnügungsſucht
wegen ließen, gegen die Stimme ihres chriſtlichen Ge-

1) Beiſpiele bei Tertullian l. c. Cap. 26.: Eine Frau, die das Theater beſuchte, kam in dem traurigen Zuſtande einer Dämoniſchkranken von dort zu Hauſe, und da man den böſen Geiſt in ihr beſchwor, daß er gewagt die Seele einer Gläubigen einzunehmen, ſprach er, oder die Kranke, die im Namen des böſen Geiſtes zu reden glaubte: „ich habe ganz Recht daran gethan, denn ich habe ſie da, wo mein Reich iſt, angetroffen." Eine andere hatte in der Nacht darauf, nachdem ſie das Theater beſucht, ein ſchreckliches Geſicht, und vielleicht war es eine Folge der Beſtürzung, in die ſie dadurch gerieth, daß ſie fünf Tage nachher ſtarb.

wiſſens, die Schauſpiele zu beſuchen, wieder Geſchmack daran, und durch die leidenſchaftliche Theaterluſt wurden ſie endlich nach und nach ganz wieder in's Heidenthum zurückgezogen [1]).

Die Heiden oder leichtfertige Chriſten pflegten den Ernſtergeſinnten zuzuſetzen: warum ſie doch von dieſen öffentlichen Vergnügungen ſich zurückzögen, ſolche äußerliche Augen- und Ohrenluſt könne recht gut mit der Religion im Herzen beſtehen, Gott werde nicht beleidigt durch das Vergnügen des Menſchen, welches unbeſchadet der Furcht und Ehre Gottes zu ſeiner Zeit und an ſeinem Orte zu genießen kein Verbrechen ſey [2]). Wie Celſus, die Chriſten auffordernd, an den öffentlichen Feſten Theil zu nehmen, zu ihnen ſagt: „Gott iſt der gemeinſchaftliche Gott Aller, der Gute — Keines bedürftige, von dem aller Neid fern iſt; was hindert alſo die noch ſo ſehr ihm Geweihten, auch an den Volksfeſten Theil zu nehmen“ [3])? — So nimmt gewöhnlich die Kälte und Leichtfertigkeit des Weltſinnes, wenn ſie dem tieferen, ſittlichen Ernſte entgegentritt, eine vornehm philoſophiſch thuende Miene an. — Tertullian antwortet darauf: „Es kommt aber eben darauf an, zu zeigen, wie dieſe Vergnügungen mit der wahren Religion und dem

1) Tertull. de spectac. c. 26. Quot documenta de his, qui cum diabolo apud spectaculo communicando a Domino exciderunt!

2) Tertullian. l. c. c. I.

3) Orig. c. Cels. Lib. VIII. c. 21.: ὁ γε μην θεος ἁπασι κοινος, ἀγαθος τε και ἀπροσδεης, και ἐξω φθονου. Τι οὐν κωλυει τους μαλιστα καθωσιωμενους αὐτῳ και των δημοτελων ἑορτων μεταλαμβανειν?

ihren Gehorsam gegen den wahren Gott nicht zusammen-
mmen können."

Andere, welche, von der Tandlust angesteckt, dabei Gründe
chten, um ihr Gewissen als Christen zu beschwichtigen,
riefen sich darauf, daß doch zu den Schauspielen lauter
inge gebraucht würden, welche zu den Gaben Gottes ge-
rten, welche er dem Menschen verliehen, daß er sie genie-
n solle. Auch könne man ja keine Stelle der Schrift
chweisen, wo die Schauspiele ausdrücklich verboten wären.
as Fahren (in Hinsicht der Wettfahrten) könne doch
chts Sündhaftes seyn, da Elias in einem Wagen gen
immel gefahren. Musik und Tanz auf dem Theater könne
ht verboten seyn, da man Chöre, Saitenspiel, Cymbeln,
chaunen, Trompeten, Psalter und Harfen in der Schrift
de, und da man den König David vor der Bundeslade
pfen und spielen sehe, (1 Chronik 16, 29.) und da der
postel Paulus zur Ermahnung der Christen Vergleichungen
n den Kampfspielen und vom Circus entlehne, Ephes. 6,
l. 2 Timoth. 4, 7. 8. Philiph. 3, 14. [1]). Tertullian
gt gegen diese Sophistik: „O wie klug doch die mensch-
he Unwissenheit im Argumentiren zu seyn meint, zumal
nn sie etwas dieser Art von den Freuden und Genüssen
r Welt zu verlieren fürchtet!" Gegen das Erstere sagt er:
Freilich ist Alles Gottes Gabe; aber es kommt darauf an,
welchem Zwecke die Dinge von Gott gegeben sind, wie
dieser ihrer Bestimmung gemäß gebraucht werden sollen,
s die ursprüngliche Schöpfung, und was der Mißbrauch
r Sünde ist, ein großer Unterschied zwischen der ursprüng-

1) Die Schrift de spectaculis unter Cyprians Werken.

lichen Reinheit und zwiſchen der Verderbniß der Natur, zwiſchen dem Schöpfer und dem Verfälſcher derſelben.“ Gegen das Zweite ſagt er: „Wenn auch kein ausdrückliches wörtliches Verbot der Schauſpiele in der Schrift ſich findet; ſo ſind doch die allgemeinen Grundſätze in derſelben enthalten, aus denen dieſes Verbot von ſelbſt folgt. Das, was gegen Fleiſches- und Augenluſt überhaupt geſagt iſt, muß auch auf dieſe beſondere Art der Luſt angewandt werden. Wenn wir behaupten können, daß Wuth, Grauſamkeit, Rohheit uns in der Schrift erlaubt ſey, ſo mögen wir auf das Amphitheater gehen. Sind wir ſolche, wie wir uns nennen, ſo mögen wir uns des vergoſſenen Menſchenblutes erfreuen.“ Gegen diejenigen, welche die Schrift auf die angegebene Weiſe verdrehten, ſagt der Verfaſſer der Schrift über die Schauſpiele in Cyprians Werken: „Ich kann mit Recht ſagen, daß es für Solche beſſer wäre, die Schrift gar nicht zu kennen, als ſie ſo zu leſen, denn die Worte und Beiſpiele, welche zur evangeliſchen Tugend zu ermahnen geſetzt ſind, verdrehen ſie zur Vertheidigung der Laſter; denn es iſt dies geſchrieben, um unſern Eifer in den nützlichen Dingen deſto mehr anzufeuern, wenn die Heiden in den unnützen Dingen ſo großen Eifer zeigen. Die Vernunft kann von ſelbſt aus den in der Schrift vorgetragenen allgemeinen Wahrheiten die Folgerungen ableiten, welche von dieſer ſelbſt nicht ausdrücklich entwickelt ſind [1]). Jeder gehe nur mit ſich ſelbſt zu Rathe, und jeder rede nur mit der Perſon, die er als Chriſt darſtellen ſoll, und er wird nie etwas dem Chriſten Unziemendes thun,

1) Ratio docet, quae scriptura conticuit.

denn mehr Gewicht wird das Gewissen haben, das sich selbst und keinem andern verpflichtet ist" [1]).

Tertullian fordert die Christen auf, die wahren Geistesfreuden, welche ihnen durch den Glauben zu Theil geworden, mit jenen Scheinfreuden der heidnischen Welt zu vergleichen (Cap. 29.): „Sage mir doch, was anderes ist unser Verlangen, als was auch des Apostels Verlangen war, aus der Welt abzuscheiden und bei dem Herrn zu seyn. Da ist deine Freude, wohin dein Verlangen geht. Warum bist du aber so undankbar, daß du an so vielen und so großen Freuden, welche dir schon jetzt vom Herrn verliehen sind, nicht genug hast und sie nicht anerkennst? Denn was ist erfreulicher, als die Versöhnung mit Gott, deinem Vater und Herrn, als die Offenbarung der Wahrheit, die Erkenntniß des Irrthums, die Vergebung so vieler begangenen Sünden? Welche größere Freude als die Verachtung solcher Freuden, die Verachtung der ganzen Welt, als die wahre Freiheit, das reine Gewissen, das schuldlose Leben, den Tod nicht zu fürchten, daß du die Götter der Heidenwelt zu Boden treten kannst, daß du böse Geister austreiben, Krankheiten heilen, um Offenbarungen bitten kannst [2]). Das sind die Freuden, das sind die

1) Unusquisque cum persona professionis suae loquatur et nihil unquam indecorum geret. Plus enim ponderis habebit conscientia, quae nulli se alteri debebit, nisi sibi.

2) Bei dieser Zusammenstellung, in der sich das hohe Bewußtseyn, der hochherzige Christensinn dieser ersten christlichen Zeit ausspricht, ist doch auch neben dem allgemeinen christlichen Geiste zu bemerken, der besondere Geist des Tertullian, der auf einzelne hervorstechende Gnadengaben zu großes Gewicht zu legen, und nicht immer genug,

Schauspiele der Christen, heilige, ewige, die man nicht mit Geld bezahlt. Und von welcher Art ist das, was kein Auge gesehen, was kein Ohr vernommen hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist?" Und der Verfasser der angeführten Schrift in Cyprians Werken sagt: „Nie kann Menschenwerke bewundern, wer sich als Kind Gottes erkannt hat. Es stürzt sich hinab von dem Gipfel seines Adels, wer etwas anders als den Herrn bewundern kann. Der gläubige Christ lege sich mit allem Fleiße auf die heilige Schrift, und da wird er würdige Schauspiele des Glaubens finden, — hier Schauspiele, deren sich auch, wer das Augenlicht verloren hat, erfreuen kann."

Wenn schon das Zusehen bei diesen Schauspielen von den Christen verworfen wurde, mußte noch mehr das Gewerbe eines Schauspielers ihnen verboten seyn. Es hatte sich zur Zeit Cyprians in einer nordafrikanischen Kirche der Fall ereignet, daß ein Schauspieler als Christ fortfuhr, seinen Unterhalt sich dadurch zu erwerben, daß er Knaben in der Kunst, die er früher getrieben, unterrichtete. Der Bischof Cyprian wurde darüber gefragt, ob ein Solcher in der Kirchengemeinschaft geduldet werden könne, und er erklärte sich sehr stark dagegen: „Wenn schon 5 Mos. 22, 5. dem Manne verboten ist, Weiberkleider anzulegen, und über einen, der dies thut, der Fluch ausgesprochen wird [1]; um wie viel frevelhafter muß es denn erst

---

was Luk. 10, 20. und was 1 Corinth. 13, 1. gesagt ist, zu bedenken geneigt war.

1) Freilich irrte man oft sehr zu dieser Zeit, indem man einzelne Vorschriften der alt-testamentlichen Oekonomie, in welcher das Religiöse und das Politische so genau mit

cheinen, den Mann durch eine unkeuſche Kunſt zu wei-
chen, unanſtändigen Gebärden zu bilden, Gottes Schö-
ung durch Teufelskünſte zu verfälſchen.“ „Falls ein Sol-
r — ſetzt Cyprian hinzu — die Noth der Armuth
n Vorwand gebraucht, ſo kann ja ſeiner Noth unter den
brigen, welche die Kirche ernährt, abgeholfen werden,
nn er nur mit mäßigerer, aber unſchuldiger Koſt zufrie-
t iſt. Er darf aber nicht glauben, es müſſe von ihm
rch einen Sold erkauft werden, daß er aufhöre zu ſün-
gen, da er nicht für uns, ſondern für ſich ſelbſt dies
t. Wenn die Kirche, bei der er lebte, zu arm ſey, ihn
ernähren, ſolle er nach Carthago kommen, hier könne er
pfangen, was ihm zur Koſt und zur Kleidung nothwen-
ig iſt, auf daß er nur nicht Andere, die außerhalb der
rche ſind, Verderbliches lehre, ſondern ſelbſt in der Kirche,
as heilbringend iſt, lerne“ [1]).

Zu den dem Weſen des Chriſtenthums fremdartigen
rhältniſſen, welche daſſelbe bei ſeiner erſten Verbreitung
der Welt vorfand, gehörte die Leibeigenſchaft. Wie
r natürliche Menſch, in welchem die Selbſtſucht das Vor-

einander verflochten iſt, unbedingt auf die chriſtliche Kirche anwandte, ohne zu unterſuchen, ob ſie auch zu dem eigenthümlichen Geiſte und Weſen der neuteſtamentlichen Oekonomie paßten, ob ſie z. B. zu dem ewigen Geſetze gehörten, das durch das Evangelium nicht aufgehoben, ſondern erfüllt werden ſoll. Indeß, wenn gleich jenes einzelne Geſetz als ein poſitives in der neuteſtamentlichen Oekonomie nicht mehr beſtehen konnte, ſo ließ ſich doch wohl nachweiſen, daß der ſittliche Grund dieſes Verbots auch in dieſer letzteren noch fortdauerte, und deshalb wieder in Kraft geſetzt werden konnte.

1) Ep. 6. ad Euchrat.

herrschende ist, Allem, was aus diesem Zustande der menschlichen Natur hervorgeht, ein Gepräge von seiner Art aufdrückt, wie auch die edelsten Regungen der gottverwandten Natur des Menschen dadurch getrübt werden; so zeigt sich dies auch bei dem politischen Freiheitsgeiste der Alten, wenn gleich die Merkmale des ursprünglichen Adels der menschlichen Natur in demselben durchleuchten. Es trägt derselbe die Farbe der Selbstsucht, durch welche alles, was nicht aus der wiedergeborenen Menschennatur hervorgeht, getrübt ist. Die eifrigen Freunde der Freiheit beraubten einen großen Theil ihrer Nebenmenschen dessen, was sie als das höchste Gut betrachteten, sie entzogen denselben allen Genuß derjenigen Rechte, für deren Behauptung, in Beziehung auf sich selbst, sie so eifersüchtig waren; die begeisterten Feinde der Sklaverei befanden sich wohl in der Umgebung von Tausenden ihrer Nebenmenschen, die ihnen als Sklaven dienten. Ihr Eifer für die Freiheit, welche das Gemeingut aller nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen seyn sollte, beschränkte sich bloß auf die engen Grenzen eines politischen Vaterlandes, die Rechte der Freiheit kannten sie nur als Bürger, nicht als allgemeine Menschenrechte, und so sehr die Lage der Sklaven auch oft durch die Sitte gemildert war, so wurden sie doch immer in vielfacher Hinsicht nicht wie Menschen, sondern wie Sachen behandelt. In einer gerichtlichen Untersuchung konnten gegen unschuldige Sklaven alle Martern der Folter angewandt werden; wenn ein Herr von einem seiner Sklaven ermordet worden, wurden, nach den römischen Gesetzen, Hunderte von Sklaven, die in seinem Dienst gestanden, wenn auch ihre Unschuld noch so klar am Tage war, mit dem Schuldigen hin-

gerichtet. Das Chriſtenthum bereitete zuerſt eine Veränderung dieſes ganzen Verhältniſſes vor, da es die urſprünglich gleichen Rechte, und die urſprünglich gleiche Beſtimmung aller nach dem Bilde Gottes geſchaffenen Menſchen kennen lehrte, da es Gott als den Vater, Chriſtus als den Erlöſer aller Menſchen, alle Menſchen als Selbſtzweck des himmliſchen Vaters, darſtellte. Herren wie Knechte mußten ſich als Knechte der Sünde erkennen, und ihre Befreiung von der Sündenknechtſchaft, die wahre, höchſte Freiheit, auf gleiche Weiſe als ein Geſchenk der freien göttlichen Gnade annehmen. Knechte und Herren wurden, wenn ſie gläubig geworden, durch daſſelbe Band eines für die Ewigkeit beſtimmten himmliſchen Vereines mit einander verbunden, ſie wurden Brüder in Chriſto, — in welchem weder Knecht iſt noch Freier, — Glieder Eines Leibes, getränkt mit Einem Geiſte, Erben derſelben himmliſchen Güter. Knechte wurden oft die Lehrer ihrer Herren im Evangelium, nachdem ſie vor denſelben das Licht ihres Glaubens in den beſchränkenden irdiſchen Verhältniſſen hatten leuchten laſſen [1]), die Herren ſahen in den Knechten nicht mehr ihre Knechte, ſondern ihre lieben Brüder, ſie beteten und ſangen mit einander, konnten neben einander ſitzen in den Mahlen der Bruderliebe, mit einander den Leib des Herrn empfangen.

1) Das Beiſpiel des Oneſimus wiederholte ſich öfter. Tertullian beruft ſich auf ſolche Fälle, wo ein Herr, der bisher die Laſter des Knechtes geduldig ertragen, da er ihn auf einmal gebeſſert ſah, aber zugleich hörte, daß das Chriſtenthum dies in ihm gewürkt, ihn aus Haß gegen das Chriſtenthum in's Zuchthaus verſtieß. Apologet. c. 3. Servum jam fidelem dominus olim mitis ab oculis rele-

Durch den Geiſt und die Würkungen des Chriſtenthums mußten alſo von ſelbſt ſolche Ideen und Gefühle verbreitet werden, welche mit dieſen der bisherigen Denkart zuſagender Verhältniſſen in Widerſpruch ſtanden. Das Chriſtenthum mußte wünſchen laſſen, daß alle Menſchen in ſolche Verhältniſſe geſetzt würden, welche den freien, ſelbſtſtändigen Gebrauch ihrer geiſtigen und ſittlichen Kräfte nach dem Willen Gottes am wenigſten hinderten; daher der Apoſtel Paulus zu dem Knechte ſpricht (1 Corinth. 7, 21.): „Kannſt du frei werden, ſo brauche dies viel lieber.“ Doch fing das Chriſtenthum nirgends mit äußerlichen Veränderungen und Umwälzungen an, welche ohnehin, wo ſie nicht von innen aus vorbereitet und im Innern begründet ſind, ſtets den heilſamen Zweck verfehlen. Die neue Schöpfung, welche es hervorbrachte, war in allen Beziehungen eine inwendige, aus der ſich die Wirkungen nach außen hin erſt nach und nach — und deſto ſicherer und heilſamer — in ihrem ganzen Umfange entwickelten. Es ließ die äußerlichen Verhältniſſe beſtehen, wie ſie waren, brachte aber einen neuen Geiſt in dieſelben hinein, und bereitete die gänzliche Umbildung derſelben von innen heraus vor. Es gab den Knechten zuerſt die wahre inwendige Freiheit, ohne welche die äußerliche, irdiſche Freiheit nur Schein iſt, und welche, wo ſie iſt, durch keine irdiſchen Bande und kein irdiſches Joch unterdrückt werden kann. Der Apoſtel Paulus ſpricht: „Wer ein Knecht berufen iſt in dem Herrn, der iſt ein Gefreiter des Herrn.“ Indem Tertullian zeigen will, wie dieſe himmliſche Freiheit über die irdiſche erhaben ſey, ſagt er [1]): „In der Welt werden diejeni-

1) De corona militis c. 13.

gen, welche die Freiheit empfangen, bekränzt. Aber du bist schon durch Christum freigekauft, und zwar theuer erkauft. Wie kann die Welt dem, der schon eines Andern Knecht ist, die Freiheit geben? Alles ist Schein in der Welt und nichts Wahrheit. Denn auch damals warst du frei im Verhältnisse zu den Menschen, als ein durch Christum Erkaufter, und jetzt bist du ein Knecht Christi, obgleich von einem Menschen freigelassen. Wenn du die Freiheit, welche die Welt dir geben kann, für eine wahre hältst, so bist du eben dadurch wieder der Menschen Knecht geworden, und du hast die Freiheit, welche Christus verleiht, verloren, indem du sie für Knechtschaft hältst." Einer von den kaiserlichen Sklaven, Euelpistus, der mit dem Justinus M. und anderen Christen vor das Tribunal geführt wurde, sprach: „Auch ich bin ein Christ, ich habe von Christo die Freiheit empfangen, und ich theile durch die Gnade Christi dieselbe Hoffnung" [1]). Der Knecht sollte aus seiner Knechtschaft einen Stand der Freiheit machen, in dem er mit freiem Geiste und Herzen, um Gottes Willen, seinem Herrn diente, indem er im Geiste nur Gott, der ihn in diese Verhältnisse gesetzt, als seinen Herrn anerkannte und Ihn allein vor Augen hatte, indem er mit aufrichtigem Herzen das Beste seines irdischen Herrn suchend, und ihm treu, gehorsam, ohne Menschenfurcht, in allen nicht wider Gottes Gesetz streitenden Dingen; ihm zu gehorchen aufhörte, wo Menschengebot mit dem Gesetze Gottes in Streit war. Wenn dem Christen solche irdische Verhältnisse, die zu seiner menschlichen Bestimmung, zu seinem Christenberuf

1) Acta Mart. Justini.

besser paßten, dargeboten wurden, sollte er sie mit Freuden annehmen. Der Apostel Paulus spricht: „Bist du ein Knecht berufen, sorge du nicht, doch kannst du frei werden, so brauche deß viel lieber.“ Wenn aber diese Gelegenheit nicht dargeboten wurde, sollte der Christ nicht auf seine Rechte pochen, oder wohl gar als Christ über den heidnischen Herrn sich erheben; sondern im Geiste der sich hingebenden Liebe, der Demuth und Selbstverleugnung, der ihn beseelte, sollte er sein Christenthum vor dem leiblichen Herrn leuchten lassen, um auch ihn für den gemeinschaftlichen Herrn im Himmel zu gewinnen. Der Bischof Ignatius von Antiochia schreibt an den Bischof Polykarpus von Smyrna (Cap. 4.): „Sey nicht hochmüthig gegen Knechte und Mägde, aber sie müssen sich auch nicht überheben, sondern sie müssen zur Ehre Gottes desto eifriger dienen, auf daß sie von Gott die höhere Freiheit empfangen. Mögen sie nicht darnach trachten, auf Kosten der Gemeinde frei gekauft zu werden, damit sie nicht als Knechte der eigenen Lust befunden werden!“

Getheilt waren die Meinungen darüber, ob ein Christ ein obrigkeitliches oder Militäramt verwalten dürfe, besonders über das letztere. Da die heidnische Staatsreligion in alle politische und gesellschaftliche Einrichtungen so eng verflochten war, so konnten alle dergleichen Aemter leicht solche Fälle herbeiführen, in welchen man nicht umhin konnte, heidnische Religionsceremonien mitzumachen. Hier galt nur Eine Stimme aller Christen, daß keine Nothwendigkeit entschuldigen könne. In dieser Hinsicht war das, was Tertullian sagte, sicher aus der Seele aller Christen gesprochen: „Christ seyn ist nirgends etwas anders,

Ein

angelium und Ein Jesus, der Alle, die ihn verleug-
rleugnen und zu allen Bekennern Gottes sich beken-
d; bei ihm ist der gläubige Bürgersmann ein Strei-
Herrn, und der Soldat hat dieselben Glaubens-
, wie ein Bürgersmann" [1]).

er unabhängig davon war die Frage, ob ein Christ,
n Fall unbeschadet der Glaubenstreue, ein solches
rwalten dürfe, was von einer Parthei bejaht, von
ndern verneint wurde. Man muß hier die Verhält-
welchen sich damals die Kirche befand, wohl be-
igen. Die herrschende Idee des christlichen Lebens
nem Erlöser, der äußerlich in Armuth und Niedrig-
hergegangen war, unter der Knechtsgestalt seine Herr-
verhüllt hatte, nachzufolgen — in Demuth, Entsa-
Verzichtleistung auf alles Irdische. Der Christ hatte
errlichkeit bei seinem Heilande im Himmel, in der
Erscheinung sagte ihm das Unansehnliche, Prunk-
nlich der Erscheinung seines Heilandes, dem er gerne
m Stücke nachfolgen wollte, am meisten zu. Er
ähte die Macht und Herrlichkeit der Welt, indem er
ch das Bewußtseyn der Theilnahme an einer ganz

---

[1] corona militis c. 11. apud hunc tam miles est, paganus
elis, quam paganus est, miles infidelis. Ich habe über-
gt, als wenn fidelis zu lesen wäre, für welche Verbesse-
ng das, was Tertullian vorher von der fides pagana
sagt hat, sprechen könnte. Doch giebt auch die herr-
ende Lesart einen Sinn: „Der ungläubige, die Pflich-
t der christlichen Glaubenstreue verletzende Soldat, ist
m, wie ein paganus, in Beziehung auf seine militia, aus
n Reihen der milites Christi, deren Verpflichtungen er
brochen hat, ausgeschlossen."

andern Macht und Herrlichkeit erhoben fühlte. Zwar bestand diese Lossagung vom Irdischen wesentlich in der Gesinnung, und diese Gesinnung konnte bei verschiedenartigen äußerlichen Verhältnissen dieselbe bleiben, der äußerliche Besitz irdischen Gutes, irdischer Glanz, wie ihn die irdischen Verhältnisse erforderten, der Gebrauch irdischer Macht und Gewalt in einem irdischen Berufe, war dadurch nicht nothwendig ausgeschlossen; alles dieses konnte und sollte sogar durch das Christenthum geheiligt werden. Aber es war natürlich, daß die Christen in der ersten Glut der Bekehrung das Innere und das Aeußere nicht so durch die Reflexion zu unterscheiden wußten, daß sie das Bild der Nachfolge ihres in der Knechtsgestalt erschienenen Herrn auch äußerlich aufzufassen geneigt waren, daß sie in diesem ersten Feuer gern alles Irdische, welches sie im Dienste der heidnischen Lust stehen sahen, von sich warfen, alle irdische Macht und Herrlichkeit, die sie so oft dem göttlichen Willen entgegen treten sahen, von sich wiesen [1]). In diesem Sinne sagt Tertullian de idololatria c. 18.: „Du als Christ mußt dem Vorbilde deines Herrn nachfolgen, Er, der Herr, ging in Demuth und Niedrigkeit einher, unstät, ohne sichre Wohnung; denn der Menschensohn — sagt er — hat nicht, da er sein Haupt hinlege, in armseliger Kleidung, denn sonst würde er nicht gesagt haben: Siehe, die da weiche Kleider tragen, sind in der Könige Häusern, unansehnlich dem Gesicht und der Erscheinung nach, wie Je-

1) Daher der Heide bei Minucius Felix c. 8. die Christen als solche schildert, welche selbst halbnackt Ehre und Purpur verachten, „honores et purpuras despiciunt ipsi seminudi."

saias vorher verkündigt hatte (Cap. 53.). Wenn er ein Recht der Gewalt auch nicht einmal über die Seinigen ausübte, denen er niedrigen Dienst verrichtete, wenn Er endlich seines Königthums sich bewußt, die Königswürde von sich wies; so gab er den Seinen das vollkommenste Vorbild, alles, was hoch und herrlich ist in irdischer Würde und Gewalt, zu meiden. Denn wer hätte mehr als der Sohn Gottes davon Gebrauch machen sollen? Welche, und wie viele Fasces hätten vor ihm hergehen müssen? Welcher Purpur hätte von seinen Schultern herabstrahlen, welches Gold von seinem Haupte herabglänzen müssen; hätte er nicht dafür gehalten, daß die Herrlichkeit der Welt ihm und den Seinigen fremd sey? Er verdammte also, was er von sich wies" [1]).

Ferner glaubten manche Christen Stellen, wie Matth. 5, 39., aus einer immer an und für sich sehr achtbaren Gewissenhaftigkeit buchstäblich verstehen zu müssen, indem sie nicht bedachten, daß sich diese Stellen zunächst auf die Gesinnung des Menschen beziehen, daß sie zur Absicht haben alle Vergeltungssucht aus der Gesinnung des Menschen zu verbannen, so daß hier nur die Liebe herrschen soll, welche Liebe doch in manchen Fällen genöthigt werden kann, demjenigen, dessen Bestes sie sucht, für den Augenblick wehe zu thun. Es widerstand dem christlichen Gefühle, sich als Werkzeug zu den Leiden Anderer gebrauchen zu lassen, zur

1) Tertullian, freilich einer der schroffsten Repräsentanten dieser Denkart, bei dem sie, wie Alles, was ihn ergriffen hatte und beseelte, recht auf die Spitze getrieben erscheint, sagt: (Gloriam seculi) quam damnavit, in pompa diaboli deputavit.

Vollziehung der Gesetze zu dienen, die auf jeden Fall nur von dem Geiste strenger Gerechtigkeit, nicht von dem Geiste der Gnade und Liebe, eingegeben und beseelt waren [1]).

Ueberhaupt waren die Christen durch ihre damaligen Verhältnisse gewohnt, den Staat als eine feindselig der Kirche entgegenstehende Macht zu betrachten, und es lag ihnen im Ganzen der Gesichtspunkt noch fern, daß das Christenthum auch die Staatsverhältnisse sich aneignen könnte [2]). Die Christen standen, wie ein priesterliches, geistliches Geschlecht dem Staate gegenüber, und das Christenthum schien nur auf die Weise in das bürgerliche Leben eingreifen zu können, welche freilich die reinste ist, daß es immer mehr heilige Gesinnung unter den Bürgern des Staates zu verbreiten würkte. Origenes antwortet auf die Aufforderung des Celsus an die Christen, daß auch sie zur Vertheidigung des Rechts für den Kaiser die Waffen ergreifen und in seinen Heeren für ihn streiten sollten: „Wir leisten

1) Tertullian sondert, wo er diesen Gegenstand abhandelt, zuerst die Fälle, in welchen ein Christ auf keinen Fall ein obrigkeitliches Amt sollte verwalten dürfen. „Jam vero quae sunt potestatis, neque judicet de capite alicujus vel pudore, feras enim de pecunia, neminem vinciat, neminem recludat aut torqueat, si haec credibile est fieri posse. Das Concil zu Elvira verordnete canon. 56., daß die Magistratsversonen in dem Jahre, in welchem sie als Duumvirn über Leben und Tod zu richten hatten, die Kirche nicht besuchen dürften.

2) Dem Tertullian lag der Gedanke, daß einst die Kaiser selbst Christen seyn würden, so fern, daß er sagt: Apologet. c. 21. Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent sacculo necessarii aut si et Christiani potuissent esse Caesares.

den Kaisern eine göttliche Hülfe, indem wir eine göttliche Waffenrüstung anziehen, worin wir dem Apostel folgen." 1 Timoth. 2, 1. Und je frömmer Einer ist, desto mehr vermag er, eine mächtigere Hülfe, als die gewöhnlichen Soldaten, den Kaisern zu leisten. Wir mögten sodann auch dies zu den Heiden sagen: „Eure Priester bewahren ihre Hand rein, um mit Händen, die mit keinem Blute befleckt sind, den Göttern die üblichen Opfer darbringen zu können, und ihr zwingt doch in Kriegesnoth die Priester nicht, in's Feld zu ziehen. Sie sollen als Priester Gottes durch Gebet zu ihm für diejenigen kämpfen, welche einen gerechten Krieg führen, und für den gerecht regierenden Kaiser, auf daß alles, was denjenigen, welche das Rechte thun, entgegensteht, vernichtet werde. Die Christen nützen dem Vaterlande mehr, als die übrigen Menschen, indem sie die Bürger bilden, und sie fromm seyn lehren gegen den Gott, von welchem die Wohlfahrt der Staaten abhängt, und welcher diejenigen, die in den geringsten Städten einen guten Wandel geführt haben, in eine göttliche und himmlische Stadt aufnimmt" [1]). Auf die Aufforderung des Celsus an die

1) Ich muß hier zur Rechtfertigung der gegebenen Uebersetzung der Stelle aus dem Ende des VIII. B. gegen den Celsus einige kritische Bemerkungen hinzufügen. In den Worten des Origenes scheint mir die Lesart εἰς τὸν τῆς πολέως θεὸν die richtige, die Lesart εἰς τὸν τῶν ὅλων θεὸν falsch zu seyn. Es läßt sich leicht erklären, wie das in christlichem Sinne ungewöhnliche Prädikat in das unter den Christen gewöhnliche verwandelt werden, nicht so leicht, wie aus dem letztern das erstere werden konnte. Daß aber Origenes selbst von seinem christlichen Standpunkte aus Gott „πολιοῦχος" nennt, kann nicht auffallen,

Christen, daß sie obrigkeitliche Aemter in dem Vaterlande übernehmen sollten, antwortet Origenes: „Wir aber wissen, daß wir in jeder Stadt ein anderes Vaterland haben, welches durch das Wort Gottes gegründet worden, und wir fordern diejenigen, welche durch Lehrgabe und frommes Leben dazu tüchtig sind, auf, die Verwaltungsämter in den Gemeinden zu übernehmen.“

Diejenigen hingegen, welche behaupteten, daß es den Christen erlaubt sey, obrigkeitliche Aemter und Militärämter zu übernehmen, beriefen sich auf Beispiele aus dem alten Testamente. Hier konnte ihnen mit Recht entgegnet werden, daß nicht Alles, was dem Wesen der alttestamentlichen Oekonomie angemessen gewesen sey, auch für das Wesen der neutestamentlichen passe [1]). Auch wenn sie dies für sich anführten, daß Johannes der Täufer den zu ihm kommenden Soldaten nicht geboten habe, ihren bisherigen Beruf aufzugeben; sondern ihnen Regeln vorgeschrieben, wie sie denselben auf eine Gott wohlgefällige Weise verwalten könnten; konnte ihnen noch geantwortet werden, daß Johannes nur auf der Grenze zwischen beiden Oekonomieen gestanden. Wenn sie aber das Beispiel des Hauptmanns für sich geltend machten, dessen Glauben Christus selbst ge-

---

da ihm die Vergleichung mit dem ζυγὸς πολιτικὸς vorschwebt. Das häufig wiederholte Wort πολις in diesem Satze spricht für diese Anspielung. Nimmt man diese Lesart an, so macht es nun auch die Anspielung wahrscheinlich, daß für ἀναλαμβανοντες — ἀναλαμβανοντα zu lesen ist.

1) Tertullian. de idololatria c. 18.: „Scito non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et aplicita, servilia et liberalia.

prieſen (Luk. 7.), und zumal das Beiſpiel des gläubigen Cornelius; ſo konnten die Gegner eher das Gewicht einer ſolchen Berufung fühlen, und ſelbſt der eifrige Gegner des Soldatenſtandes unter den Chriſten, Tertullianus, glaubte es nicht ganz verdammen zu können, wenn Solche, die als Soldaten Chriſten würden, in ihrem Berufe, den ſie einmal hätten, verharrten, in ſo weit es unbeſchadet der Glaubenstreue geſchehen könne [1]). Manche führten dann wohl noch gegen den Soldatenſtand der Chriſten die Stelle Matth. 26, 52. an, daß Chriſtus, indem er dem Petrus geboten, das Schwerdt in die Scheide zu ſtecken, es allen Chriſten geboten habe [2]), obgleich dieſe Stelle, dem Zuſammenhang nach, offenbar nur einer unberufenen Ergreifung des Schwerdtes, und insbeſondere einem menſchlichen Eigenwillen, welcher der Sache Gottes, in der Gott allein durch ſein Wort und ſeinen Geiſt walten kann, durch Mittel äußerlicher Macht aufhelfen will, entgegengeſetzt iſt.

Das Chriſtenthum ſollte, ſeinem eigenthümlichen Weſen nach, das Leben der Menſchen zwiſchen den beiden Gegenſätzen, einer leichtfertigen Hingebung an die Welt und einer finſtern, hochmüthigen Weltverachtung, hindurchführen. Die Grundlehre und der Mittelpunkt des ganzen Chriſtenthums, die Lehre von der Erlöſung, gab dem ganzen chriſtlichen Leben auch von dieſer Seite ſeinen eigenthümlichen Geiſt und ſein eigenthümliches Gepräge. Der Erlöſete gehörte nicht mehr ſich ſelbſt, ſondern ſeinem Erlöſer an, er

1) De corona milit. c. 11.

2) Tertull. de idololatr. c. 19.: Omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit.

war ſeinem inneren Leben nach ausgeſchieden aus der Welt, inſofern ſie einen Gegenſatz gegen das Reich Gottes bildet, ſein Wandel mußte im Himmel ſeyn. Eben dadurch mußte ſein ganzes Leben eine neue Beziehung erhalten, als ein Dankopfer für die Gnade der Erlöſung, als ein im Geiſte des Erlöſers Gott geweihtes. In dieſem Sinne ſollte der Chriſt alles gebrauchen und genießen, dieſe ihn beſeelende Geſinnung ſollte alle Handlungen und alle Freuden des als Bürger des Himmels nach dem Fleiſche noch in der Welt Lebenden, heiligen. In dem Heidenthume ſtand dem leichtfertigen Genuſſe in jugendlichem, friſchem Kraftgefühl, entgegen die Trauer am Grabe der vergänglichen irdiſchen Welt, der zum Bewußtſeyn der Nichtigkeit alles Irdiſchen gekommene, verzweifelnde, oder in kalter Reſignation ſich ergebende Ernſt, welcher einen ſo trügeriſchen Genuß, eine durch ihren Schein ohne Weſenheit lockende und täuſchende Welt, floh, mit hochmüthiger Verachtung, oder mit der Verzweiflung deſſen, der den Schein und das Vergängliche für das erkennt, was es iſt, ohne zum Erſatze etwas Weſenhaftes und Bleibendes zu haben. Von der einen Seite Leben ohne Geſetz in ungeſtörtem, jugendlichem Genuſſe, von der andern Seite Leben unter dem Joche des Geſetzes, wo das Geſetz das Bewußtſeyn der Schuld hervorgerufen hatte, und der von dem Gefühl der Unreinheit und Schuld verfolgte Menſch dieſes Gefühl auf alles um ſich her übertrug, wo dem Unreinen alles unrein erſchien. Die ganze Natur erſchien ihm als unrein, jeder Genuß derſelben verunreinigend, die Sinnlichkeit, die Materie als der Sitz des Böſen. Der Polytheismus, welcher die Mannigfaltigkeit der vergötterten Naturkräfte auf ſich einſtrömen

ließ, dem Genusse des Einzelnen in dem frischen Gefühle des großen Naturlebens sich hingab, stand entgegen ein finsterer, hochmüthiger Pantheismus, der das Einzelne, alle sich darauf beziehenden Thätigkeiten und Genüsse, als blendenden Schein, gefangen nehmende Täuschung, hemmende Schranke verachtete, und nur in dumpfer müßiger Betrachtung mit dem Einen Wesenhaften, das sich unter der täuschenden Hülle der Einzelheiten verberge, sich vereinigen wollte. Zwar war die erstere Lebensrichtung in der römischen und griechischen Heidenwelt die vorherrschende; aber doch, wie das jugendliche Leben der alten Welt immer mehr hinwelkte, wie alles alterte und hinstarb, war auch die letztere Richtung immer mehr hervorgetreten, dazu kam, daß bei der damaligen gewaltigen Gährung der Geisteswelt, der lebendigen Mittheilung zwischen dem Abendlande und dem fernen Orient, die theosophisch-asketische Richtung des letzteren auch im Occident sich verbreitet hatte. Das Christenthum hingegen ließ überall aus dem Tode neues Leben hervorgehen, tödtete nur, um verklärtes Leben auferstehen zu lassen. Nachdem es den Menschen zu dem Bewußtseyn gebracht, daß das Unreine, Böse, nicht außerhalb seiner selbst, — nicht in der Natur, der Sinnlichkeit oder Materie, — sondern nur in seinem eigenen Inwendigen, in der Sünde zu suchen sey, daß dem Unreinen alles unrein, wie dem Reinen alles rein sey, und nachdem es ihn von diesem drückenden Gefühl der Schuld und Unreinheit durch den Glauben an den Erlöser befreit hatte, gab es ihm die ganze Natur als einen verklärten, geheiligten Tempel Gottes wieder, in dem der Erlöste seinen Gott verherrlichen sollte. Nicht finsterer, schroffer Ernst, sondern Liebe, Freude, Freundlichkeit nennt der Apostel Paulus

als Frucht des Geiſtes. Es iſt eine Freude im heiligen Geiſte, die bei ihm oft als das Eigenthümliche des chriſtlichen Lebens vorkommt.

Wie das Chriſtenthum der blinden Genußſucht einen heiligen Ernſt entgegenſtellte, ſo ſtellte es der asketiſchen Selbſtgerechtigkeit, der finſtern, hochmüthigen Weltverachtung, den Geiſt der Demuth, den kindlichen Sinn der Freude über die Gnade des himmliſchen Vaters, der auch alle irdiſche Gaben als Zeugniſſe dieſer ewigen Liebe dankbar annimmt, entgegen. Der Chriſt ſollte nicht die verderbte Welt fliehen, ſondern er erhielt den Beruf, — als ein Licht, ein Salz, ein Sauerteig, zur Umbildung der ganzen menſchlichen Natur und der ganzen Menſchheit durch den ihn beſeelenden Geiſt zu würken.

Natürlich war es freilich, daß den in der Weltluſt lebenden Heiden das Chriſtenthum als eine Religion finſtern Ernſtes, das Geſchlecht der Chriſten als ein lichtſcheues, der Welt abgeſtorbenes und daher für die Welt unbrauchbares (Theil I. S. 130.) erſcheinen mußte [1]).

---

1) Bei Minucius Felix c. 8. werden die Chriſten von den Heiden genannt „latebrosa et lucifuga natio;“ dem frivolen, nur dem Genuſſe lebenden Heiden, oder dem heidniſchen Weltmanne, der mit den Forderungen der Religion ſich leicht abzufertigen gewohnt war, mit einigen äußerlichen Religionshandlungen und einigen guten Werken etwa genug gethan zu haben glaubte, mußte das Chriſtenthum leicht als übertriebene Frömmigkeit, als Pietismus erſcheinen, immodica superstitio, nimium pietatis. In einer Grabſchrift aus Lyon, welche Gilbert Burnet in dem erſten ſeiner Briefe mitgetheilt hat, ſagt der heidniſche Mann von ſeiner chriſtlichen Frau, daß ſie durch zu große

Auf diese den Christen gemachte Beschuldigung antwortet Tertullian aber Apologet. c. 42.: „Wie sollten diejenigen Solche seyn, welche mit euch leben, dieselbe Kost, Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch gemein haben? Denn wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Wälderbewohner, keine aus dem Leben Abgeschiedene. Wir sind wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott unserem Herrn und Schöpfer schuldig sind, wir verschmähen keinen Genuß seiner Werke. Wir mäßigen ihn nur so, daß wir das Uebermaß und den Mißbrauch vermeiden. Wir bewohnen daher mit euch diese Welt, nicht ohne Markt, Badeanstalten, Schenken, Werkstätten, Messen, und alle andere Arten des Lebensverkehrs. Auch wir treiben mit euch Schiffahrt, Kriegsdienst, Landbau, Handel, wir nehmen Theil an euren Gewerben, unsere Arbeit lassen wir, auch zu Nutze, dem öffentlichen Gebrauche dienen" [1]).

Doch, wenn gleich sich die Christen vom irdischen Verkehr keineswegs zurückzogen; so pflegten sie doch manche ein-

---

Frömmigkeit gottlos geworden sei, „quae dum nimia pia fuit, facta est impia."

1) Wie fern im Ganzen den Christen die Idee des späteren Mönchsthums lag, sieht man aus der Stelle des Irenäus, wo er davon redet, wie sie in Rücksicht ihres Unterhaltes von den Heiden, unter denen sie lebten, abhängig wären, l. IV. c. 30.: „Etenim, si is qui tibi haec imputat, separatus est a gentilium coetu, et nihil est alienorum apud eum, sed est simpliciter nudus, et nudis pedibus et sine domo in montibus conversatur, quemadmodum aliquot ex his animalibus, quae herbis vescuntur; veniam merebitur, ideo quod ignoret necessitates nostrae conversationis.

zelne Tage besonders dazu auszuwählen, daß sie in stiller Ruhe ihr Herz prüften und vor ihrem Gott ergossen, in anhaltenderem Gebete ihr Leben von Neuem ihm weiheten, um mit erneuertem Ernste und Eifer, neuer Kraft zur Heiligung, dann wieder zu ihren gewöhnlichen Geschäften zurückzukehren. Diese Tage heiliger Weihe, Buß- und Bettage, welche sich die einzelnen Christen nach ihrem besonderen Bedürfnisse selbst machten, waren auch oft eine Art von Fasttagen. Um desto weniger durch die Sinnlichkeit in der Beschäftigung ihres Gemüthes mit heiligen Dingen gestört zu werden, pflegten sie an solchen Tagen ihre sinnlichen Bedürfnisse mehr als sonst einzuschränken oder ganz zu fasten, wobei man noch insbesondere an die eigenthümliche Natur jener heißen Himmelsstriche, in denen sich das Christenthum zuerst verbreitete, denken muß. Das durch diese Entbehrungen an solchen Tagen Ersparte, wurde zur Unterstützung armer Brüder verwandt. Es waren ferner Manche, welche in der Glut der ersten Liebe, bei ihrer Taufe, gleich einen großen Theil ihres irdischen Gutes oder Alles, was sie hatten, der Gemeindekasse oder den Armen schenkten, indem sie ihre Verachtung des Irdischen, an das bisher ihr Herz gefesselt war, recht stark auszudrücken, recht stark auszusprechen, wovon ihr Herz jetzt voll war, sich gedrungen fühlten, wie sie ihrem Heiland gern Alles opfern, gern Alles hingeben wollten, um das himmlische Kleinod zu gewinnen. Es war ihnen, als wenn das Wort des Herrn: „Willst du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach," zu ihnen selbst gesprochen wäre. In der Mitte der Gemeinde führ-

ten sie ein stilleres, zurückgezogeneres Leben, ernährten sich von ihrer Hände Arbeit, blieben unverheirathet, um ungestört durch irdische Sorgen dem Gebet, dem Studium der Schrift, heiligen Betrachtungen, der Würksamkeit für das Gottesreich sich hingeben zu können, und was sie von dem Ertrage ihrer Hände Arbeit, bei der ärmsten, nur zur Befriedigung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse hinreichenden Kost, erübrigten, gebrauchten sie wiederum für Zwecke der christlichen Liebe. Man nannte solche Christen die Enthaltsamen, die der christlichen Vollkommenheit eifrig Nachstrebenden, continentes, ἀσκηται [1]). Es gab auch Manche, die von Kindheit an durch eine fromme christliche Erziehung mit solcher Liebe zu dem Göttlichen erfüllt wurden, daß sie alle irdischen Bande so lose als möglich zu knüpfen suchten. Es fanden sich solche unter Männern und Weibern (die letztern vorzugsweise παρθενοι, virgines genannt) [2]). Unter den Heiden selbst waren damals die Begriffe „Philosoph und Asket," verwandte Begriffe [3]),

1) ἀσκειν, ἀσκητης, ein unter Heiden und Christen in dieser Zeit geläufiges Wort, zur Bezeichnung besonderer sittlicher Bestrebungen.

2) Von solchen Tertull. de cult. femin. Lib. II. c. 9. Aliqui abstinentes vino, et animalibus esculentis, multi se spadonatui obsignant propter regnum Dei und Iustin. Mart. Apolog. II. πολλοι τινες και πολλαι ἐξηκοντουτοι και ἑβδομηκοντουτοι, οἱ ἐκ παιδων ἐμαθητευθησαν τω χριστῳ, ἀφθοροι διαμενουσι, was man freilich nicht so verstehen kann, als ob alle diese von Anfang an absichtlich eine solche Lebensweise ergriffen hätten.

3) S. z. B. Artemidor oneirocrit. IV., von einem ἀλεξανδρος ὁ φιλοσοφος, ἐμελε δε αὐτῳ ὀντι ἀνδρι ἀσκητῃ οὐτε γαμου οὐτε κοινωνιας, οὐτε πλουτου, und V, 18.: ἐφιλοσοφησεν

und von dieſen ging eine ſolche Verbindung der Begriffe und ein ſolcher Sprachgebrauch zu den Chriſten über, denen dieſe Beziehung der Philoſophie auf das Praktiſche ohnehin zuſagen mußte, daher noch in ſpäteren Zeiten der Name φιλοσοφια auf das Mönchsthum übergetragen. Theils geſchah es nun, daß ſolche heidniſche Asketen durch ihr ernſtes Streben nach ſittlicher Vollkommenheit dem Chriſtenthum zugeführt wurden, und nun als Chriſten ihre frühere Lebensweiſe noch beibehielten, da dieſe nichts an und für ſich dem Chriſtenthum Widerſtreitendes enthielt, oder daß Solche, in denen erſt das Chriſtenthum eine ernſtere Lebensrichtung hervorbrachte, dieſelbe Lebensweiſe annahmen, als ein Zeichen der mit ihnen vorgegangenen Veränderung. Sie konnten die Aufmerkſamkeit, welche ſie in der Tracht dieſer philoſophiſchen Asketen, dem Philoſophenmantel [1]) öffentlich erſcheinend, auf ſich zogen, die Verehrung, welche ſie bei der Menge durch eine ſolche Lebensweiſe erhielten, benutzen, um mit denen, die ſich auf Spaziergängen, öffentlichen Plätzen, voll Verehrung oder Neugierde um ſie her ſammelten, philoſophiſche und religiöſe Geſpräche anzuknüpfen, und um ihnen ſo das Chriſtenthum, als die neue, aus dem Orient gekommene, himmliſche Philoſophie [2]) zu ſchildern. Es iſt gewiß eine aus dem Leben der Zeit gegriffene Schilderung, wenn Juſtinus Martyr [3]) erzählt, daß, wie er des Morgens früh

---

ἑαυτους και τοις λογοις και τη ἀσκησει χρησαμενος ακο λουθως.

1) τριβων, τριβωνιον, pallium.

2) φιλοσοφια των βαρβαρων.

3) Dial. c. Tryph. Iud.

auf einem öffentlichen Spaziergang erscheint, gleich Mehrere mit den Worten: „Sey uns gegrüßt, Philosoph“ [1]), auf ihn zukommen, und Einer von ihnen sagt, er habe von seinem Meister in der Philosophie die Lehre empfangen, man müsse den Philosophenmantel nie unbeachtet lassen; sondern diejenigen, welche in demselben erscheinen, mit aller Freundlichkeit bewillkommnen und ein Gespräch mit ihnen anzuknüpfen suchen, was dann eine Unterredung über die Merkmale der wahren Religion und über das Christenthum veranlaßt. „Freue dich — ruft Tertullian dem Philosophenmantel zu — es hat nun eine bessere Philosophie dich gewürdigt, sich in dich zu hüllen, seitdem du angefangen hast, das Gewand des Christen zu seyn!“

Es war nach dem Gesagten natürlich, daß aus dem Gegensatze gegen die Lust der Welt, den das Christenthum hervorrief, eine solche Neigung zur asketischen Lebensweise hervorging. Man kann eine solche Asketik nicht als etwas an und für sich Unchristliches ansehen und verdammen, wenn eine solche von denen, die sich ihr ergaben, nur als ein gerade für ihre eigenthümliche Natur besonders geeignetes Mittel zur Beförderung ihrer Heiligung, oder als ein unter gewissen Verhältnissen besonders geeignetes Mittel zur Beförderung der Ausbreitung des Gottesreiches betrachtet, wenn das Mittel nicht zum Zweck gemacht, oder über dem Mittel nicht der Zweck vergessen, wenn nicht in dem opus operatum der Asketik ein Verdienst gesucht, über dem äußerlichen Schein der Heiligkeit, das wahre Wesen der inneren Herzensheiligung, die auf Liebe und De-

1) φιλοσοφε χαιρε!

muth gegründet ist, vernachlässigt oder vergessen wurde, wenn man nur stets eingedenk war der großen Worte des warnenden Apostels: „Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und ließe meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir es nichts nütze.“ War aber dies einmal vergessen, so konnte es leicht dahin kommen, daß das innere Grab der Verderbniß nur mit dem äußerlichen Scheine der Heiligkeit übertüncht wurde, und unter christlichem Schein konnte eine solche Asketik gegen das, was das eigentliche Wesen des Evangeliums ist, wahrhaft feindselig auftreten! Möchten alle Asketen von dem Geiste der Demuth und Selbstverleugnung beseelt gewesen seyn, den jener Alcibiades unter jenen gefangenen Confessoren zu Lyon zeigte [1]). Da derselbe als Asket gewohnt war, nur von Wasser und Brot zu leben, und diese Lebensweise auch im Kerker fortsetzte, wurde es einem andern der Bekenner, dem Attalus, durch die Stimme des Geistes in seinem Inneren geoffenbaret, daß Alcibiades Unrecht thue, was Gott geschaffen, nicht zu genießen, und dadurch anderen Christen ein Aergerniß zu geben. Und Alcibiades folgte sogleich dieser Ermahnung, er trug kein Bedenken, alles ohne Unterschied mit Danksagung gegen Gott zu genießen [2]).

Da das Christenthum keine magische Umwandelung der alten Menschennatur mit Einem Schlage hervorbringt, sondern derselben ein göttliches Lebensprincip mittheilt, das unter Mitwürkung der freien Selbstbestimmung dieselbe nach und

1) Theil I. p. 172.

2) Euseb. Lib. V. c. 3.

und nach durchdringen und verklären soll, da der alte Mensch neben dem neuen Menschen sich noch immer fortschleppt, so konnte es denn daher nicht anders geschehen, als daß die verschiedenen Richtungen des alten Menschen, welche zuerst dem Eingange des Christenthums in offenem Kampfe sich entgegengestellt, später wieder, in das christliche Leben selbst sich unvermerkt einmischend, unter christlichem Scheine dem echten Christenthum entgegentraten — und in diesem verdeckten Kampfe mußten sie nur desto gefährlicher werden.

Dies zeigt sich uns auch in Rücksicht des besonderen Gegenstandes, von dem wir hier reden. Die beiden entgegengesetzten falschen Richtungen eines leichtfertigen Weltsinnes und einer hochmüthigen Weltverachtung, welche das Christenthum, bei seiner Erscheinung in der Welt, zu bekämpfen hatte, mischten sich auch wieder unter christlichem Scheine in das christliche Leben selbst ein, nicht allein in den der allgemeinen Kirche sich entgegenstellenden Sekten (wo wir sie nachher wieder finden werden), sondern auch im Innern der Kirche selbst.

Es gab von der einen Seite, schon zur Zeit des Clemens von Alexandria, unter den Christen Solche, welche die Ermahnung: sich nicht in der Theaterlust den Heiden gleich zu stellen, — wohl zu bedenken, was zu dem Ernste des Christenberufs gehöre, mit der Entschuldigung zurückwiesen: „Wir können nicht alle Philosophen und Asketen seyn, wir sind ungelehrte Leute, wir können nicht lesen, wir verstehen nichts von der heiligen Schrift, wie kann man an uns solche strenge Anforderungen machen?“ Clemens antwortete auf diese leichtfertigen Entschuldigun-

gen in echt evangeliſchem Geiſte, eine ſolche Scheidung zwiſchen Weltlichen und Geiſtlichen könne nicht ſtatt finden unter den Chriſten, die als ſolche alle in demſelben Geiſte der Selbſtverleugnung leben, auf gleiche Weiſe Geiſtliche ſeyn ſollten: „Trachten wir denn nicht Alle nach dem ewigen Leben? Was ſagſt du? Was bedeutet denn alſo dein Glaube? Wie kannſt du Gott und deinen Nächſten lieben, ohne (in jener praktiſchen Bedeutung des Wortes, nach welcher man die Asketen Philoſophen nannte) Philoſoph zu ſeyn? Wenn du auch nicht leſen gelernt haſt, ſo bleibt dir doch keine Entſchuldigung übrig, denn du konnteſt das Wort Gottes hören. Der Glaube iſt der Beſitz nicht der Weltweiſen, ſondern der in Gott Weiſen; der Glaube wird auch ohne Buchſtaben gelernt; die Schrift, mit der er in's Herz geſchrieben wird, eine Schrift für jeden Ungelehrten und doch eine göttliche Schrift — heißt Liebe“ [1]). Und indem er darauf hinweiſet, wie das Chriſtenthum das ganze Verkehr des Lebens durchdringen müſſe, ſagt er: „Auch die Dinge der Welt kann man wohl, nach dem Willen Gottes, auf eine unweltliche Weiſe treiben, ſo ſollen auch Leute der gewerbtreibenden Menge, Gaſtwirthe und dgl., Philoſophie zeigen“ [2]).

1) Πιστις δε ου σοφων των κατα κοσμον, αλλα των κατα θεον ἐστι το κτημα. ἡ δε και ἀνευ γραμματων ἐκπαιδευεται. και το συγγραμμα αὐτης το ἰδιωτικον ἁμα και θειον ἀγαπη κεκληται. Paedagog. Lib. III. 255.

2) αλλα και τα ἐν κοσμῳ κοσμιως κατα θεον ἀπαγειν ου κεκωλυται, (ein Wortſpiel nach der zwiefachen Bedeutung des Wortes κοσμος im Griechiſchen, das ſich im Deutſchen nicht übertragen läßt,) και ταυτη φιλοσοφουντων οἱ ἀγοραιοι και οἱ καπηλοι.

Von der andern Seite bildete ſich eine einſeitige asketiſche Richtung des ſittlichen Geiſtes, welche auf eine falſche Weiſe das Göttliche dem Menſchlichen entgegenſtellte, welche die Beſtimmung und den Charakter des Chriſtenthums, alle rein menſchlichen Verhältniſſe zu durchdringen und zu verklären, verkannte, — welche in den Faſten und Enthaltungen ein Verdienſt vor Gott und vor den Menſchen ſuchte, — welche dem eheloſen, asketiſchen Leben eine beſondere Heiligkeit zuſchrieb, und eine höhere Stufe der zukünftigen Seligkeit demſelben verhieß [1]). Aus dieſem Wahne, verbunden mit der falſchen Vorſtellung von einem beſonderen Prieſterthum und einer beſonderen Prieſterkaſte in der chriſtlichen Kirche, keimte, im Verlauf des dritten Jahrhunderts, nach und nach der Irrthum hervor, daß eheloſes Leben zur Heiligkeit des geiſtlichen Standes gehöre [2]). Die Einbildung von der Verdienſtlichkeit einer ſolchen Lebensweiſe, die Ehre, welche man dadurch bei den Menſchen erhielt, vielleicht auch hin und wieder die Hoffnung, auf ſolche Weiſe ohne Mühe reichlichen Unterhalt durch die Verehrung der Gemeinde zu gewinnen [3]), bewog nun Manche, in den

1) Ausdrücklich Origenes Homil. 19. in Jerem. §. 4. Vergl. Cyprian. de habitu virginum.

2) Das Concil zu Elvira, von welchem man aber durchaus nicht auf die allgemeine Praxis der Kirche ſchließen kann, auf welchem dieſer einſeitige asketiſche Geiſt beſonders vorherrſchte, verordnete ſchon Canon 33., daß die in ehelichem Umgange lebenden Biſchöfe, Presbyteren und Diakonen ihrer Stellen entſetzt werden ſollten.

3) Aemulatio illas, non religio producit, aliquando et ipse venter Deus eorum, quia facile virgines fraternitas suscipit. Tertullian, freilich hier partheiiſch heftiger, über-

Stand der allein dem Herrn geweihten Jungfrauen einzutreten. Daher denn bei ſolchen alle Art weiblicher Eitelkeit, genährt durch die ſtets den Menſchen gefährliche allgemeine Verehrung, unter dem äußerlichen Scheine der Heiligkeit, ihr Weſen trieb. Cyprian mußte eine Ermahnungs- und Warnungsſchrift der Kleiderpracht und Prunkſucht, die unter den Reichen dieſer gottgeweihten Jungfrauen zu Carthago eingeriſſen war, entgegenſtellen [1]). So geſchah es zuweilen, daß, indem ſolche das rein menſchliche Verhältniß, an welches ſie Gott durch die Stimme der Natur gewieſen hatte, und welches durch das Chriſtenthum geheiligt worden, verſchmähten, ſie der Natur — und daher auch dem Chriſtenthume — widerſtreitende Verhältniſſe erkünſtelten, wo ſich leicht, indem man die Schwäche des Fleiſches vergaß und ſich zuviel zutraute, die Sinnlichkeit auf eine verderbliche Weiſe in das Geiſtliche einmiſchen konnte; wie das Zuſammen-Wohnen, -Leben u. ſ. w. ſolcher Jungfrauen mit eheloſen Geiſtlichen, unter dem Vorgeben einer rein geiſtlichen Verbindung [2]).

---

treibender Ankläger der katholiſchen Kirche, de virgg. veland. c. 14.

1) Cfr. Die Schrift de habitu virginum.

2) Die nachher ſogenannten συνεισακτοι, subintroductae. Dagegen Cyprian ep. 62. ad Pompon. — Wenn gleich Cyprian ſonſt auch in übertriebenen Ausdrücken von der Verpflichtung, die mit dem Eintritt in eine ſolche Lebensweiſe, als einem connubium spiritale cum Domino, verbunden ſey, redet, ſo erklärte er ſich doch hier mit weiſer Mäßigung: „Si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius est, ut nubant, quam in ignem delictis suis cadant.“ Aber das Concil zu Elvira verordnete Can. 13., daß ſol-

Wenn nun in eine solche Zurückziehung von dem gewöhnlichen Weltleben die christliche Vollkommenheit gesetzt urde, so hatte dies wiederum die nachtheilige Folge, daß : Forderungen an dies letztere herabgestimmt wurden, b daß man der Menge einen Entschuldigungsgrund gab, s der Erfüllung dessen, was der alle Verhältnisse heilie Christenberuf von Jedem unter allen Verhältnissen langte, auszuweichen, wie wir schon vorhin bemerkten, ß Clemens von Alexandria einen solchen Entschuldungsgrund zu bekämpfen hatte.

Doch von Anfang an traten auch bedeutende Stim- n einer solchen falschen asketischen Richtung entgegen, und chten auf das Wesen der christlichen Gesinnung, durch : allein alles Aeußere seine rechte Bedeutung erhalten me, aufmerksam. In einer praktisch christliche Lehren in legorischer Einkleidung vortragenden alten Schrift, welche den ersten Jahrhunderten in großem Ansehen stand, dem irten des Hermas, heißt es [1]): „Vor allem übe deine thaltung darin, daß du dich hüteſt böse Dinge zu reden r zu hören, und reinige dein Herz von aller Befleckung, r aller Rachsucht und von allem Geiz, und an dem Tage, welchem du fasteſt, begnüge dich mit Brodt, Gemüse b Wasser, und sage Gott Dank dafür. Berechne aber, s dein Frühstück dich an diesem Tage gekostet haben rde, und gieb das, was dies beträgt, einer Wittwe, einem aisen oder Armen. Wohl dir, wenn du dies mit dei-

chen gefallenen Jungfrauen, die nicht wieder in ihren früheren Stand zurückkehren wollten, auch in der Todesstunde die Communion nicht gereicht werden sollte.

1) Lib. III. Similitud. V.

nen Kindern und deinem ganzen Hause beobachtest!" Clemens von Alexandria beruft sich darauf, daß auch manche Gattungen des heidnischen Cultus von den Priestern das eheloſe Leben, und Enthaltung von Fleisch und Wein verlangten, daß es unter den Indiern strenge Asketen gab, die Samanäer, daß demnach das, was sich auch in anderen Religionen vorfinde, selbst mit dem Aberglauben verbunden, nichts an und für sich eigenthümlich Christliches seyn könne, und er sagt sodann: „Paulus ruft, daß das Reich Gottes nicht bestehe in Essen und Trinken, und also auch nicht in Enthaltung von Wein und Fleisch, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist. So wie die Demuth nicht in der Kasteiung des Leibes, sondern in der Sanftmuth sich zeigt; so ist auch die Enthaltsamkeit eine Tugend der Seele, die nicht in dem Aeußerlichen, sondern in dem Inwendigen besteht. Die Enthaltsamkeit bezieht sich nicht bloß auf etwas bestimmtes Einzelnes, nicht bloß auf die Wollust, sondern Enthaltung ist auch: das Geld verachten, den Mund zähmen, durch die Vernunft über das Böse Herr werden" [1]).

Eine in den Geist der Schrift nicht eindringende Bibelauslegung, welche sich an einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen hielt, und diese daher nicht anders als mißverstehen konnte, mußte oft den theoretischen und den praktischen Irrthümern im Christenthume zur Stütze dienen; so auch hier. Stellen, wo Christus sagt, daß die Reichen schwer in's Himmelreich kommen, (Luk. 18, 24.) wo er von dem reichen Jünglinge verlangt, daß er, um

1) Clemens Srom. Lib. III. p. 446. etc.

ein Vollkommener zu werden, sein irdisches Gut unter die Armen vertheilen und ihm nachfolgen müsse, — wurden so mißverstanden, als ob aller irdische Besitz etwas mit dem Wesen der christlichen Heiligkeit Unvereinbares sey, und als ob die Verleugnung des Irdischen in der äußerlichen Entsagung bestehe. Man bedachte nicht, daß der Erlöser, der in das Innere der Menschen sah, dem reichen Jünglinge nur gerade deshalb diese Probe der Selbstverleugnung auferlegte, weil von dieser Seite dessen Selbst am meisten gefangen war, und er also durch die Aufforderung zu dieser Probe am besten erfahren konnte, wie viel ihm an der erträumten sittlichen Gesetzerfüllung und Vollkommenheit noch fehle. Clemens von Alexandria suchte diesem Mißverständnisse und dem darauf gegründeten Wahne, durch sein schönes Buch über die Frage: „Wie muß der Reiche beschaffen seyn, um selig zu werden“ [1]), entgegen zu wirken, indem er zeigte, daß dem Heilande auf die Gesinnung Alles ankomme. „Der Heiland — sagt Clemens — gebietet nicht, was Manche oberflächlicherweise annehmen, das irdische Gut wegzuwerfen, sondern die Meinung vom Gelde, die Begierde darnach, — diese Krankheit der Seele, — die Sorgen, die Dornen des irdischen Lebens, welche den Samen des göttlichen Lebens ersticken, aus der Seele zu bannen. Was lehrt der Herr als etwas Neues, als das allein Lebenbringende, von dem Frühere nichts wußten? Was ist das Besondere und die neue Schöpfung? Nicht das Aeußerliche, das auch Andere gethan haben, will er; sondern etwas Höheres, Göttlicheres, Vollkommneres,

1) Τις ὁ σωζόμενος πλούσιος; §. 11.

auf das dadurch hingewiesen wird: daß das Fremdartige mit der Wurzel selbst aus der Seele vertilgt und ausgestoßen werde. Denn Die früherhin das Aeußerliche verachteten, gaben zwar das irdische Gut hin, aber die Begierden der Seele wurden bei ihnen nur noch stärker, denn sie wurden von Eitelkeit, Hochmuth, Verachtung der übrigen Menschen erfüllt, als ob sie selbst etwas Uebermenschliches gethan hätten. Es kann Einer das irdische Gut weggeworfen, und doch die Begierde darnach noch in sich haben, und so nun durch die Reue über seine Verschwendung und durch die Entbehrungen des Nothwendigen doppelt beunruhigt werden. Welche Mittheilung würde unter den Menschen noch übrig bleiben, wenn Keiner etwas hätte, wie sollte diese Lehre des Herrn nicht mit vielen andern herrlichen Lehren desselben in Streit seyn? Das Irdische ist wie ein Stoff und Organ zu einem guten Gebrauch für diejenigen, die es recht zu gebrauchen verstehn."

Als die Montanisten (von denselben s. unten) neue Fasten und Enthaltungsgesetze der Kirche auferlegen wollten; erklärte sich der Geist der evangelischen Freiheit unter den Christen mächtig dagegen. Man beschuldigte sie die neutestamentliche und die alttestamentliche Oekonomie nicht gehörig von einander zu unterscheiden, Gesetze zu machen, wo nach dem Geiste des Evangeliums alles frei seyn sollte, worin Jeder frei nach seiner besondern Eigenthümlichkeit und seinen besonderen eigenthümlichen Bedürfnissen handeln müsse, das einzige von Gott gebotene Fasten sey das Fasten vom Bösen in der Gesinnung [1]).

1) S. Tertullian. de jejuniis.

Wenn der Gegensatz gegen die Welt, den das Christenthum mit sich führte, durch Mißverstand die asketische Richtung des sittlichen Lebens befördern konnte, so mußte hingegen mit derselben in Streit gerathen — die wesentliche Tendenz des Christenthums, gerade in dem anspruchslosen, stillen, häuslichen Leben seine Herrlichkeit zu offenbaren, die häusliche Gemeinschaft durch ein göttliches Leben zu verklären, die Familie zu einem Tempel Gottes umzubilden. Erst durch das Christenthum wurde die höhere religiöse und geistige Bedeutung der Ehe, als eine Gemeinschaft des höheren Lebens, eine Verbindung, die über das Vergängliche hinausgeht, zur Verherrlichung Gottes im gemeinsamen Leben durch in einander greifende, geheiligte Kräfte, — an's Licht gebracht. Der Ehestand mußte verherrlicht werden, als der Würkungsplatz für so manche eigenthümliche, christliche Tugenden, welche unter anderen Verhältnissen nicht so entwickelt werden konnten. Clemens von Alexandria sagt gegen die Ueberschätzer des ehelosen und die Verächter des ehelichen Lebens: „Der echte Christ hat die Apostel zu Vorbildern, und in der That zeigt sich Einer als Mann nicht in dem einsamen Leben, sondern Der erhält über andere Männer den Sieg, wer als Ehemann und Hausvater unter allen Versuchungen, welche ihn durch die Sorge für Frau und Kinder, Gesinde und Vermögen treffen, besteht, ohne sich von der Liebe zu Gott abziehen zu lassen. Wer aber kein Hauswesen hat, entgehet vielen Versuchungen; da er nur für sich selbst zu sorgen hat, steht er demjenigen nach, welcher zwar in der Sorge für sein eigenes Heil mehr gestört wird, aber in dem Verkehr des Lebens mehr leistet, und wahrlich im Kleinen ein Bild der wah-

ren Vorsehung abgiebt" [1]). Er sagt, indem er die christliche Hausfrau schildert [2]). „Die Mutter ist der Ruhm der Kinder, die Frau ist der Ruhm des Mannes, beide sind der Ruhm der Frau, Gott ist der Ruhm Aller in's gesammt." Und Tertullian [3]): „Welche Verbindung zwischen zweien Gläubigen, die Eine Hoffnung, Eine Sehnsucht, Eine Lebensordnung, Einen Dienst des Herrn mit einander gemein haben? Beide, wie Bruder und Schwester, keine Trennung zwischen Geist und Fleisch, ja hier im wahren Sinne zwei in Einem Fleisch, sie fallen mit einander auf die Kniee, sie beten und fasten mit einander, sie lehren, sie ermahnen, sie tragen einander gegenseitig, sie sind mit einander in der Kirche Gottes, bei dem Mahle des Herrn, sie theilen mit einander Bedrängnisse, Verfolgungen, Freuden, Keines verbirgt dem Andern etwas, Keines meidet den Andern, frei wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt, es ertönen unter ihnen Psalmen und Hymnen, und sie wetteifern mit einander gegenseitig, wer besser seinem Gott singen könne. Christus freut sich, indem er Solches sieht und hört, Solchen sendet er seinen Frieden, wo zwei sind, da ist auch Er, wo Er ist, da ist der Böse nicht."

Man verlangte, daß die christliche Hausfrau, durch den Ernst in ihrer ganzen Haltung, ihre sittsame, einfache Kleidung, was sie im Innern trug, zu erkennen geben, und daß sie auf solche Weise gleich durch ihre Erscheinung in

1) Strom. Lib. VII, p. 741.

2) Paedagog. Lib. III. p. 250.

3) Ad uxorem Lib. II. c. 8.

r Zeit, da übertriebene Pracht, Ueppigkeit und Sittenver-
niß herrſchte, hervorleuchten ſollte. Hier aber ſtanden
wieder zwei Partheien einander entgegen: während die
in der Armſeligkeit der Kleidung zur Schau getragene
uth haben wollte, die Idee von der Knechtsgeſtalt des
lichen Lebens auch hier auf die äußerſte Spitze trieb;
n Andere: „Es iſt genug, wenn wir ſo geſinnt ſind,
wir als Chriſtinnen geſinnt ſeyn ſollen, Gott ſieht auf
Geſinnung, auf das Aeußere kommt es nicht an.
rum ſollen wir die im Innern mit uns vorgegangene
änderung zur Schau tragen? Vielmehr müſſen wir den
den keine Veranlaſſung geben, den chriſtlichen Namen
verläſtern, das Chriſtenthum anzuklagen, daß es mit den
ten der Welt unvereinbar ſey [1]). Wir haben einmal
ſe irdiſchen Güter, warum ſollen wir ſie nicht gebrau-
n? Warum ſollen wir nicht genießen, was wir haben?
r wen ſind denn dieſe Koſtbarkeiten geſchaffen, wenn
ht für uns? Für wen ſoll das Koſtbare ſeyn, wenn
e das nicht Koſtbare vorziehen" [2]). Clemens von
exandria antwortete auf das Letztere: „Wenn auch
es uns geſchenkt, wenn auch Alles uns geſtattet,
n auch Alles uns erlaubt iſt, ſo frommt doch nicht
es, wie der Apoſtel ſagt: ſo hat doch Gott unſer Ge-
echt zur Mittheilung geſchaffen, er hat alles geſchaffen
Alle, alles iſt alſo ein Gemeinſames, und die Reicheren
ſſen keinen ausſchließlichen Beſitz daraus machen. Es
b alſo jene Worte nichts Menſchliches, nichts dem ge-

1) Tertullian. de cultu feminarum, beſonders Lib. II. c. 11.

2) Clemens Paedagog. Lib. II. c. 12.

sellschaftlichen Triebe Entsprechendes. Die Liebe soll vielmehr so reden: „„Ich habe es, warum sollte ich nicht den Dürftigen mittheilen?““ [1]) Tertullian sagt: „Welche Ursachen könntet ihr haben, geputzter auszugehen, da ihr fern von Allem seyd, wobei dies erfordert wird? Denn ihr geht nicht in den Tempeln umher, ihr fordert keine Schauspiele, ihr kennet die Feste der Heiden nicht. Ihr habt keine andere als ernste Ursachen, öffentlich zu erscheinen. Entweder es wird ein kranker Bruder besucht, oder Communion gefeiert, oder Predigt gehalten; und wenn euch die Freundschaftspflicht zu Heiden ruft, warum solltet ihr dann nicht in eurer eigenthümlichen Waffenrüstung erscheinen, um so mehr, da ihr zu Ungläubigen geht, daß der Unterschied zwischen den Dienerinnen Gottes und den Dienerinnen Satans sich zeige, daß ihr ihnen zum Beispiel dienet, und sie durch euch erbaut werden.“

Indem man so den religiös-sittlichen Gesichtspunkt von der Ehe fest hielt, der zuerst durch das Christenthum an's Licht gebracht worden, glaubte man, daß, wo das Band der Religion die Gemüther nicht vereinige, wo im Gegentheil eine Trennung in der höchsten Angelegenheit des innern Lebens vorhanden sey, die wahre Bedeutung der Ehe nicht erfüllt werden könne. Daher wollte man keine eheliche Verbindung zwischen Christen und Heiden gelten lassen. Tertullian sucht zu zeigen, wie die fromme Christin, der das Christenthum die Seele ihres Lebens war, die

1) Aehnliches mit unter bei Tertullian in den angeführten Schriften, und bei Cyprian de habitu virginum. Wahrscheinlich hatte Tertullian, dies Buch des Clemens und Cyprian, beide gelesen.

als ein lebendiges Glied der Gemeinde angehörte, und in der Gemeinſchaft mit derſelben ſich ſelig fühlte, durch das Zuſammenleben mit dem Heiden in ihrer Religionsübung vielfach geſtört und beengt, und in ihrem Gemüthe verletzt werden müſſe: „Wenn eine Gebetsverſammlung gehalten werden ſoll, — ſagt er — wird der Mann den Tag zum Gebrauch des Bades beſtimmen, wenn ein Faſten beobachtet werden ſoll, wird er an dieſem Tage ein Gaſtmahl halten. Es wird nie mehr Abhaltungen durch häusliche Geſchäfte geben, als gerade wenn die Pflichten chriſtlicher Liebe die Frau zu einem Ausgang auffordern. (Es folgt ſodann die ſchon oben angeführte Stelle von den Pflichten der chriſtlichen Hausfrau, an deren Erfüllung ſie durch den heidniſchen Ehemann werde gehindert werden.) Was wird ihr der Mann, oder was wird ſie dem Manne vorſingen? Mag ſie etwas vom Theater, aus dem Wirthshauſe hören; wo geſchieht Gottes Erwähnung, wo wird Chriſtus angerufen? Wo erhält der Glaube Nahrung durch Anführung von Schriftſtellen [1]) in der Unterredung? Wo Erquickung des Geiſtes, wo göttlicher Segen?“

Etwas anderes aber war es, wo das Chriſtenthum ein ſchon geknüpftes Band vorfand, welches durch daſſelbe

1) Ubi fomenta fidei de scripturarum interjectione? nach der Leſeart bei Rigaltius; nach der Leſeart bei Pamelius: „interlectione,“ durch „dazwiſchen leſen“ der heiligen Schrift. Es läßt ſich ſchwer entſcheiden, was die richtige Leſeart iſt. Da in der ganzen Stelle von Anführungen im Geſpräche die Rede iſt, paßt die erſtere Leſeart wohl. Und auch wenn dieſe Leſeart die richtige iſt, geht daraus hervor, daß Mann und Frau eine vertraute Bekanntſchaft mit der Bibel beſitzen mußten.

nicht aufgelöset, nur geheiligt werden konnte; etwas anderes, wenn der Christ oder die Christin freiwillig ein solches Band erst knüpfte, welches manche Störungen und Aergernisse für das innere Leben, manche Versuchungen nach sich ziehen mußte; etwas anderes, wenn man durch die von Gott selbst herrührenden Fügungen in einer Lage voll Versuchungen sich befand, und wenn man daher, indem man auf den von Gott vorgeschriebenen Wegen ruhig fortwandelte, von ihm die Bewahrung in den Versuchungen und die Rettung aus denselben erwarten konnte; etwas anderes, wenn man sich selbst willkürlich in die Versuchungen stürzte. Für das Erstere hatte man das ausdrückliche Gebot des Herrn, der nur in Einem Falle die Scheidung erlaubte, und die Anwendung auf diesen besondern Fall durch den Apostel Paulus. Tertullian sagt daher: „Etwas anderes ist es mit denen, welche, als sie zum Glauben gelangten, in der Ehe mit Heiden sich befanden; wenn eine solche Ehe bei Gott gültig ist, warum sollte sie nicht auch segensreich fortgehen, daß sie von manchen Bedrängnissen, Störungen und Befleckungen verschont bliebe, da sie schon von Einer Seite den Schutz der göttlichen Gnade hat? Etwas anderes ist, freiwillig und unberufen in verbotene Verhältnisse einzugehen.“ „Die Art, wie seine Frau zum Christenthume bekehrt worden, sagt Tertullian — kann auf den heidnischen Ehemann selbst besonderen Eindruck machen, so, daß er sich scheut sie zu viel zu stören oder auszukundschaften. Er hat Großes wahrgenommen, er hat die Proben von dem, was Gott würkt, gesehen, er weiß, daß sie besser geworden. So werden leichter diejenigen gewonnen, bei welchen die Gnade Gottes heimisch geworden. Freilich machte die Wahrneh-

nung einer solchen Veränderung nicht immer diesen günstigen Eindruck. Wenn mancher dem Heidenthume blind ergebene Ehemann bemerkte, daß seine Frau, deren Sitten er vorher mit ängstlicher Vorsicht bewachen mußte, auf einmal so häuslich und sittsam geworden war, — aber zugleich, daß das Christenthum dies bei ihr bewürkt hatte, — verstieß er die, deren Laster er früher geduldet. Es geschah auch wohl, daß die Christin, die mit einem lasterhaften Heiden verheirathet war, und früherhin, als Heidin, selbst seinen Lastern gedient hatte, nun als Christin durch ihr Gewissen gehindert wurde, so fortzufahren. Sie versuchte zuerst durch Ermahnungen und Vorstellungen ihn auf einen besseren Weg zu führen. Da er aber diese mit Unwillen zurückwies, sah sie sich genöthigt, um sich der Theilnahme an seinem sündhaften Leben zu entziehen, sich von ihm scheiden zu lassen — was denn die Veranlassung mancher durch erbitterte Ehemänner angeregten Verfolgungen wurde [1]).

Da man den religiösen Gesichtspunkt von der Ehe so sehr hervorhob, ließ man daher auch frühzeitig zu dem bürgerlichen Akt der Eheschließung die Weihe der Kirche hinzukommen. Die Gemeindevorsteher und die Diakonissinnen wurden dabei zugezogen, man sollte darüber zu Rathe gehen, daß es eine nach dem Willen Gottes, nicht nach dem Antriebe der Lust geschlossene Ehe sey, daß alles zur Ehre Gottes geschehe [2]). Braut und Bräutigam vereinigten sich am Tische des Herrn, und genossen mit einander die Communion, sie brachten eine gemeinschaftliche Gabe der Kirche dar, und dafür wurde nun auch in dem mit der Commu-

1) S. Justin. M. apolog. II.

2) Ignat. ep. II. ad Polycarp. §. 5.

nionfeier verbundenen Kirchengebete des Segens über neue Ehe besonders gedacht. Wieviel diese kirchliche F den Christen galt, sieht man aus diesen Worten Ter lians [1]): „Wie sollten wir vermögen, die Glückse derjenigen Ehe auszusprechen, welche durch die Kirch schlossen, durch die Communion besiegelt, durch den Se segen geweiht wird, welche die Engel verkünden, t der himmlische Vater als gültig anerkennt?"

Als die Seele des ganzen christlichen Lebens wurd Gebet betrachtet. Darin, daß sie dies anerkannten, t Diejenigen mit einander überein, welche sonst durch ihre stesrichtung und durch ihre Denkweise über manche wi Gegenstände sich von einander entfernten. Wo der des Christenthums entgegengesetzte Naturen mit ein verbindet, treten nicht leicht stärkere Gegensätze hervo als der Gegensatz zwischen dem praktischen, realistis alles zu sehr zu versleischlichen geneigten Tertullian, dem spekulativen, alles zu sehr zu vergeistigen gen Origenes. Aber Beide zeigen sich auf gleiche Weis dem sie vom Gebete reden, von dem lebendigen Chr thume durchdrungen, Beide reden hier aus eigener, in Erfahrung, und bei Beiden dringt hier das wesentlich C liche durch. Tertullian betrachtet, nach einer allgem Anschauungsweise der urchristlichen Zeit, das Gebet als übung des christlichen Priesterthums. „Das ist das stige Opfer, — sagt er [2]) — welches die Opfer des Bundes aufgehoben hat, Jesaias 1, 11. Diese Stelle

1) Ad uxor Lib. II. c. 8.

2) c. 28. de orat. in dem zuerst von Muratori T. III. dotor. bibl. Ambros. herausgegebenen Stücke.

uns, was Gott nicht verlangt; was er aber verlangt, lehrt uns das Evangelium: „„Es kommt die Zeit, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit, denn Gott ist ein Geist.““ Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, die wir im Geiste betend, das dem Wesen Gottes angemessene und ihm wohlgefällige Opfer darbringen, — das, welches er verlangt hat. Was sollte der Gott, der dies Gebet verlangt, dem aus dem Geiste und aus der Wahrheit kommenden Gebete versagt haben? Wie vieles lesen, hören, glauben wir von den Proben der Würksamkeit desselben?“ Er schildert darauf die eigenthümliche Würksamkeit des christlichen Gebets, wie dieselbe dem eigenthümlichen Wesen der neutestamentlichen Religionsverfassung entsprechen sollte, wie das christliche Gebet seine wahre Kraft nicht darin offenbare, daß es den Menschen im Tod und Leiden mit Wundermacht rette, sondern darin, daß es ihn tüchtig mache, mit Ruhe und freudiger Ergebung, Tod und Leiden zu tragen: „Vermöge der verliehenen Gnade wehrt es kein Gefühl der Leiden ab, aber es rüstet die Leidenden, die den Schmerz Empfindenden mit der Kraft zu dulden aus. Das Gebet des Christen führt nicht Vergeltung vom Himmel herab, sondern es wendet den Zorn Gottes ab; es wacht für die Feinde, es fleht für die Verfolger, es erhält Sündenvergebung, es verscheucht Versuchungen, es tröstet die Kleinmüthigen, es erquickt die Hochherzigen, — das Gebet ist die Mauer des Glaubens.“ Origenes sagt [1]): „Wieviel hat ein Jeder un-

1) De orat. §. 13.

ter uns von den Würkungen des Gebets zu erzählen
er ſich der Wohlthaten Gottes dankbar erinnern will
len, welche lange unfruchtbar geweſen waren, un
Dürre ſich bewußt wurden, erzeugten, befruchtet vo
gen Geiſte, durch anhaltendes Gebet, Worte des H
Anſchauung der Wahrheit. Welche große Feinde
die unſern göttlichen Glauben zu vernichten ſuchte,
oft zu Schanden gemacht! — Indem wir darauf ver
daß Jene ſich verlaſſen auf Wagen und Roſſe; wir a
ken an den Namen des Herrn unſeres Gottes, Pſ
— und wir erfahren es, daß wahrlich das Roß ei
Mittel der Rettung iſt! Auch die Macht blendender
gründe, welche ſogar Viele derer, die als Gläubige
in Schrecken ſetzen konnte, beſiegt oft der auf da
Vertrauende. Wie oft litten viele, welche in ſchwer
gende Verſuchungen gerathen waren, keinen Schaden
ſelben, und gingen unverſehrt aus denſelben hervo
auch nur durch den Rauch des feindlichen Feuers
zu werden! Und, was ſoll ich noch weiter ſagen:
geſchah es, daß ſie den gegen uns wüthenden Thiere
Geiſtern und grauſamen Menſchen Preis gegeben,
durch ihr Gebet zum Schweigen brachten, ſo daß dere
uns, die wir Glieder Chriſti geworden waren, nicht
konnten! Wir wiſſen, daß Viele, welche von den
des Herrn abgewichen waren, und ſchon im Schlu
Todes lagen, durch das Gebet der Buße gerettet wu

Zwar bringt es das Weſen des chriſtlichen Leb
ſich, daß nichts in demſelben vereinzelt daſtehen ka
les, was in einzelnen Momenten beſonders hervor
doch etwas in dem inneren Leben als einem Ganz

von Einem Mittelpunkte ausgeht, Gegründetes. Der Geist der Dankbarkeit gegen einen erlösenden himmlischen Vater, der Geist der kindlichen Hingebung an ihn, das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, in Beziehung auf ihn, das Bewußtseyn nichts zu seyn und zu vermögen ohne ihn, sollte das ganze christliche Leben beseelen. So sollte das Leben ein fortlaufendes Dankgebet für die Gnade der Erlösung, ein Gebet der fortdauernden Sehnsucht nach fortgehender Heiligung in der Gemeinschaft mit dem Erlöser seyn. Dies war die Ansicht vom Gebet, welche der Geist der neutestamentlichen Oekonomie an die Stelle der bisher herrschenden Vorstellung, von dem Gebete, als etwas Einzelnem, das nur an gewisse Zeiten und Stunden gebunden sey, das in einzelnen Ergüssen, oder gar Formeln bestehe, setzen mußte. So sprachen sich die Kirchenlehrer dieser Periode aus. Origenes sagt [1]): „Ohne Unterlaß betet, wer Gebet und Werke auf die rechte Weise mit einander verbindet, indem auch die Werke einen Theil des Gebetes mit ausmachen, denn die Worte des Apostels: „betet ohne Unterlaß," können wir nur so als etwas Ausführbares verstehen, wenn wir uns das ganze Leben des Gläubigen als Ein zusammenhängendes großes Gebet vorstellen [2]), von welchem Gebete auch das gewöhnlich so genannte einen Theil ausmacht." Und derselbe Origenes sagt, in Beziehung auf das Vaterunser [3]): „Wir dürfen nicht glauben, daß uns zu einer be-

1) De orat. c. 12.

2) εἰ παντα τον βιον του ἁγιου μιαν συναπτομενην μεγαλην εἰποιμεν εὐχην.

3) De orat. c. 22.

ſtimmten Gebetszeit herzuſagende Worte gelehrt we
Wenn wir das, in Hinſicht des „Betens ohne Unterlaß,“
ſagte gehörig verſtehen, ſo muß unſer ganzes Leben, — t
wir ſo ohne Unterlaß beten, — ſagen: Vater Unſer in
Himmel; wenn ein ſolches Leben ſeinen Wandel nicht
der Erde, ſondern auf alle Weiſe im Himmel hat, t
wir Throne Gottes ſind, weil das Reich Gottes ſeinen
hat in allen denen, welche das Bild des himmliſchen
ſchen tragen, und dadurch ſelbſt himmliſch werden.“
mens von Alexandria ſagt [1]): „Das Gebet iſt,
etwas kühn zu reden, Umgang mit Gott. Wenn wir
nur liſpeln, wenn wir auch, ohne die Lippen zu öf
ſchweigend zu Gott reden; ſo ſchreien wir zu ihm in
ſerem Inwendigen, denn die ganze inwendige Richtun
ihm hin erhört Gott immerdar“ [2]). Derſelbe ſagt, t
das Ideal eines, in der Erkenntniß gereiften, inwen
Chriſten darſtellen will [3]): „An jedem Orte, aber
öffentlich, zur Schau der Menge, wird er beten. Auch
er luſtwandelt, wenn er mit Anderen verkehrt, in der E
beim Leſen, und wenn er vernunftgemäße Werke t
betet er auf alle Weiſe. Und wenn er auch nur in
Kämmerlein der Seele an Gott denkt, und mit
Seufzern den Vater anruft; ſo iſt dieſer nahe un
bei ihm, während er noch zu ihm redet“ [4]).

Aber, wenn gleich das Gebet eine durch das

1) Stromat. Lib. VII. p. 722.

2) πασαν γαρ την ενδιαθετον ομιλιαν ο θεος ακουει ενωτιζεται.

3) Stromat. Lib. VII. p. 728.

4) ο δε εγγυς και επι λαλουντος παρεστιν.

christliche Leben fortgehende Gemüthsrichtung seyn sollte, so mußte es doch in einzelnen Ergüssen des Herzens — und, nach dem Bedürfnisse des sinnlichen Menschen, auch in Worten — besonders hervortreten; diese einzelnen Momente sollten Weihe für das ganze übrige Leben seyn. Die Christen pflegten sich im Ganzen an die schon unter den Juden üblichen, bestimmten Gebetszeiten anzuschließen, — die dritte, die sechste und die neunte Tagesstunde, nach damaliger Tageseintheilung: neun, zwölf und drei Uhr Nachmittags, nicht als ob man das Gebet an gewisse Zeiten binden wollte; sondern, wie Tertullian erklärte [1]), „als eine Mahnung zum Gebet an diejenigen, welche durch irdische Geschäfte davon abgezogen werden könnten." Uebrigens pflegten die Christen alle wichtigeren Abschnitte des Tages, alle für das geistige oder das sinnliche Leben wichtigere Handlungen mit Gebet zu weihen, denn durch die Richtung zum Himmlischen sollte auch alles Irdische geheiligt werden. „Es ziemt den Gläubigen — sagt Tertullian — keine Speise zu nehmen, kein Bad zu betreten ohne Dazwischenkunft des Gebetes, denn die Nahrung und Erquickung des Geistes muß der Nahrung und Erquickung des Leibes, das Himmlische dem Irdischen vorangehen." So auch sollte der Christ, der den aus der Fremde gekommenen Bruder in sein Haus aufgenommen, und ihn mit aller leiblichen Erquickung, die in seinem Vermögen stand, erfreut hatte, ihn nicht ohne Gebet entlassen, es sollte ihm nicht anders seyn, als wenn er in dem fremden Bruder seinen Herrn selbst bei sich gesehen, und dem

1) l. c. c. 25.

Gaſt ſollte die irdiſche Erquickung, die er von dem Brud empfangen hatte, nicht mehr gelten als die himmliſche, t er ihm zum Abſchiede darreichte [1]). Bei dringenden al gemeinen Angelegenheiten, oder ſolchen Angelege heiten einzelner Mitglieder, an denen Alle beſonderen Anth nahmen, verſammelten ſich Alle zum Gebete, alle gemei ſamen Berathungen wurden mit Gebet eröffnet. Im G bet ſollte ſich beſonders die brüderliche Gemeinſchaft, das g genſeitige Mitgefühl der Glieder des Einen Leibes erweiſe Jeder ſollte auch im Geiſte Aller beten, die Angelegenheit aller Brüder, welche er wie die ſeinigen betrachtete, de Haupte der Gemeinde, und durch ihn der ewigen Liebe v tragen. So ſagt Cyprian bei der Erklärung des Vat Unſer: „Der Lehrer des Friedens und der Gemeinſch wollte nicht, daß Jeder einzeln für ſich ſelbſt, ſondern d Jeder für Alle beten ſollte. Wir ſagen nicht: mein V ter, ſondern unſer Vater, und Jeder betet nicht allein u

---

1) Ich will die nicht ganz leichte Stelle Tertullians orat. c. 26. überſetzt hier folgen laſſen:

„Aber auch er ſelbſt, (der aus der Fremde kommen Bruder) darf, nachdem er von den Brüdern aufgenom men worden (Ich meine, daß an dieſer Stelle ſtatt exce tis — exceptus geleſen werden muß), die irdiſchen E quickungen nicht höher achten, als die himmliſchen; de ſogleich wird dein Glaube gerichtet werden, (d. h. er wi dadurch ſeinen Unglauben beweiſen, wenn er das Abſchied gebet, den Segen des chriſtlichen Bruders, ſeines Wirthe gegen die ihm verliehene leibliche Speiſung für nichts ac tet) oder, wie wirſt du nach der Vorſchrift des Herrn f gen; Friede ſey mit dieſem Hauſe! wenn du nicht au denen, die im Hauſe ſind, den (vorher von ihnen empfa genen) Segenswunſch erwiederſt?“

Vergebung seiner Sünden, er betet nicht allein für sich: daß er nicht in Versuchung geführt und vor dem Bösen bewahrt werde. Unser Gebet ist ein gemeinsames, und wenn wir beten, beten wir nicht bloß für den Einzelnen, sondern für die ganze Gemeinde, weil wir Glieder der Gemeinde Alle eins sind. Der Gott, welcher der Stifter des Friedens und der Eintracht ist, wollte, daß so jeder Einzelne für Alle beten sollte, wie er in dem Einen Alle getragen hat." Und als der Bischof Cyprian unter den Drangsalen der Verfolgung seine Gemeinde zum Gebet ermunterte; schrieb er [1]): „Jeder bete zu Gott nicht für sich allein, sondern für alle Brüder, wie der Herr uns beten gelehrt hat."

Wie man überzeugt war, daß göttliche Dinge nur in dem Lichte des göttlichen Geistes verstanden werden könnten, und daß durch das Gebet die himmlische Quelle dem Menschen eröffnet werde, so betrachtete man dasselbe als das nothwendige Mittel zur Erkenntniß des Göttlichen, zum rechten Verständniß der Schrift. Da der große Kirchenlehrer Origenes, der alle menschliche Hülfsmittel zum Verständniß der Schrift, und zur Entwickelung der in derselben enthaltenen Lehren, die nur in seiner Zeit zu haben waren, alles gelehrte und spekulative Studium, dazu aufgeboten hatte, seinen Schüler, den jungen Gregorius (nachher Thaumaturgus) s. unten, zum eifrigen Suchen und Anklopfen im Schriftstudium aufforderte; schrieb er ihm zugleich: „es sey dir aber nicht genug, anzuklopfen und zu suchen, am nothwendigsten ist auch das Gebet um Einsicht

1) Ep. 7.

in die göttlichen Dinge [1]). Dazu uns antreibend, sprach der Heiland nicht allein: „Klopfet an, so wird euch aufgethan; suchet, so werdet ihr finden," sondern auch: „bittet, so wird euch gegeben werden."

Die Christen pflegten an denjenigen Tagen, welche dem Andenken an Christus, den Auferstandenen, besonders geweiht waren, aufrecht stehend zu beten, zur Erinnerung daran, daß Christus den gefallenen, im Schlamme der Erde versunkenen, Menschen zum Himmel aufgerichtet; an den übrigen Tagen beteten sie knieend. Doch warnte Origenes vor dem Wahne, der über dem Aeußerlichen das Inwendige vergessen ließ, er wies von Jenem auf Dieses hin, und suchte zu zeigen, daß Jenes nur in dieser Beziehung eine Bedeutung habe, — etwas an und für sich etwas Gleichgültiges sey. „Bevor man die Hände zum Himmel emporstreckt, — sagt er [2]) — muß man die Seele emporheben, und bevor man die Augen emporrichtet, muß man den Geist zu Gott emporrichten, denn man kann nicht zweifeln, daß unter tausend möglichen Lagen des Körpers eine solche, mit Ausstreckung der Hände und Emporhebung der Augen, allen andern vorgezogen werden muß, als Bild der dem Gebet angemessenen Gemüthsrichtungen. Wir meinen, daß dies vorzugsweise, wo nicht besondere Umstände statt finden, geschehen müsse, denn unter gewissen Umständen, in Krankheitsfällen, kann man auch sitzend oder liegend beten. Und unter gewissen Umständen, wie, wenn man zu Schiffe ist, oder wenn die vorfallenden Dinge es nicht zulassen, daß

1) ἀναγκαιοτατη γαρ και η περι του ποιειν τα θεια εὐχη.

2) Cap. 31.

man sich zurückziehe, um das gehörige Gebet zu verrichten, kann man beten, ohne daß man zu beten scheint. Und weil das Kniebeugen erfordert wird, wenn man die eigenen Sünden vor Gott anklagt, und zu ihm um Heilung und Vergebung derselben fleht, so muß man wissen, daß diese Stellung ein Zeichen des gebeugten und demüthigen Sinnes ist." Auf eine solche geistige Kniebeugung der Demüthigung seiner selbst, im Namen Christi, bezieht Origenes die Stelle Philipp. 2, 10. Tertullian und Cyprian erklären, daß es nicht auf das Gepränge äußerlicher Gebärden, sondern auf die Richtung des Herzens zu Gott bei dem Gebete ankomme. „Gott hört nicht die Stimme, sondern das Herz," sagt Cyprian. „Er der die Gedanken der Menschen sieht, braucht nicht durch Geschrei erinnert zu werden; — wie die Anna, in den Büchern der Könige, das Bild der Kirche uns darstellt, welche zu Gott nicht mit schreiendem Gebete, sondern still im Verborgenen des Herzens flehete. Sie sprach in stillem Gebete, aber ihr Glaube war Gott offenbar."

Das, was wir oben aus Tertullians Schilderung von der Seligkeit einer christlichen Ehe bemerkten, zeigt, daß gemeinschaftlicher geistlicher Gesang, und gemeinschaftliches lesen der Schrift, zur täglichen Erbauung christlicher Familien gehörte. So empfiehlt auch Clemens von Alexandria gemeinschaftliches Gebet und Bibellesen [1]), zur täglichen Morgenbeschäftigung christlicher Ehegatten. Die Streitschriften Tertullians, über Dinge des kirchlichen Lebens und der Sittenlehre, wo er sich auch Layen als Gegner

1) εὐχὴ καὶ ἀναγνωσις. Paedagog. Lib. II. p. 194. D.

denkt, beweiſen, daß auch Solche mit der Schrift wohl bekannt, und die Lebensverhältniſſe aus derſelben zu beurtheilen gewohnt waren.

Von dem Zuſtande des chriſtlichen Lebens überhaupt und der häuslichen Andacht der Chriſten, gehen wir über zu dem öffentlichen Cultus.

2. Von der öffentlichen gemeinſamen Gottesverehrung.

a) Beſchaffenheit des chriſtlichen Cultus überhaupt.

So wie es in der neuteſtamentlichen Religionsverfaſſung kein ſolches beſonderes äußerliches Prieſterthum, das dem altteſtamentlichen ähnlich wäre, geben konnte, ſo konnte hier auch kein ſolcher äußerlicher, an eine gewiſſe Stätte, gewiſſe Zeiten, gewiſſe äußerliche Handlungen und Gebärden gebundener Cultus ſtatt finden. Das Reich Gottes, der Tempel des Herrn, ſollte nicht an dieſer oder jener Stätte, ſondern überall vorhanden ſeyn, wo Chriſtus ſelbſt im Geiſte würkſam iſt, wo durch ihn die Verehrung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit gegründet worden. Jeder Chriſt im Einzelnen und jede Gemeinde im Ganzen ſollte einen geiſtigen Tempel des Herrn darſtellen, nur im Inwendigen des Herzens ſollte die wahre Gottesverehrung ihren Sitz haben, und das ganze, aus einem ſolchen, durch den Glauben geheiligten, Inwendigen hervorgehende Leben, ſollte ein fortgeſetzter geiſtiger Cultus ſeyn. Das iſt die große durch das ganze neue Teſtament herrſchende, evangeliſche Grundidee, durch welche die ganze äußerliche Erſcheinung der Religion eine andere Geſtalt gewinnen, durch welche Alles aus dem Fleiſchlichen in's Geiſtige verklärt werden mußte. Dieſe Idee trat in dem

ursprünglichen inneren Leben und Bewußtseyn der ersten Christen stark hervor, zumal im Gegensatz gegen Judenthum und besonders gegen Heidenthum, welcher Gegensatz alles in die Augen fallende Gepränge, alle Vervielfältigung sinnlicher Andachtsmittel meiden, und den einfachen, geistigen Charakter der christlichen Gottesverehrung recht fest halten ließ. Es war ja das, was den Heiden stets so sehr an der christlichen Gottesverehrung auffiel, daß man bei ihnen nichts von dem äußerlichen Gepränge aller anderen Religionen fand: „keine Tempel, keine Altäre, keine Bilder.“ Auf diesen Vorwurf, welchen Celsus den Christen machte, antwortete Origenes: „Im höchsten Sinne sey der Tempel und das Bildniß Gottes in der Menschheit Christi, sodann in allen, von dem Geiste Christi beseelten Gläubigen, — lebendige Bildsäulen, mit denen kein Zeus des Phidias zu vergleichen sey!“ [1]) Das Christenthum trieb die Menschen häufig die Stille des inwendigen Heiligthums aufzusuchen, und hier vor dem Gott, der in diesem Tempel wohnen sollte, ihr Herz auszuschütten; aber es entzündete auch in ihren Herzen Flammen der Liebe, welche die Gemeinschaft suchten, sich an einander gegenseitig zu erkräftigen und zu Einem gen Himmel strebenden heiligen Feuer sich zu vereinigen. Die Gemeinschaft des Gebets und der Andacht betrachtete man als das Heiligende, indem man wußte, daß der Herr mit seinem Geiste mitten unter den in Seinem Namen Versammelten sey; aber fern davon war man, dem Orte der Versammlung eine besondere Weihe und Heiligkeit zuzuschreiben. Ein solcher Wahn erschien als

1) c. Cels. T. VIII. p. 400.

etwas Heidnisches, und man konnte Anfangs deſtoweniger zu einem ſolchen Wahn verleitet werden, da die erſten allgemeinen Verſammlungsplätze der Chriſten nur gewöhnliche Säle in Privathäuſern waren, wie gerade irgend ein Gemeindeglied eine dazu paſſende Wohnung hatte. So heißt Gajus, zu Corinth, (Röm. 16.) der Wirth der ganzen Gemeinde, weil dieſe in einem Saale ſeines Hauſes ſich zu verſammeln pflegte. Origenes ſagt [1]): „Der Ort, wo Gläubige zum Gebet zuſammenkommen, hat etwas Heilſames und Nützliches;" aber nur die Bedeutung dieſer geiſtigen Gemeinſchaft hebt er hervor. „Chriſtus mit der Schaar der Engel — meint er — wohnt der Verſammlung der Gläubigen bei, deshalb muß man das Gebet in ſolchen Verſammlungen nicht verachten, denn ſie haben eine beſondere Kraft für den, welcher in aufrichtigem Sinne daran Theil nimmt." „Nicht den Ort, ſondern die Gemeinde der Auserwählten, nenne ich die Kirche," ſagt Clemens von Alexandria [2]). Tertullian ſagt [3]): „Wir können beten an jedem Orte, welchen Gelegenheit oder Noth mit ſich bringt, denn die Apoſtel, welche im Kerker vor den Ohren der Gefangenwärter zu Gott beteten, und zu ſeinem Lobe ſangen, handelten doch nicht gegen das Gebot des Herrn, eben ſo wenig als Paulus, der im Schiffe vor aller Augen das Abendmahl weihte;" (Apoſtelgeſch. 27.) Ein merkwürdiges Zeugniß freien evangeliſchen Geiſtes, wenn gleich die Anwendung dieſer letzteren Stelle nicht richtig iſt.

1) De orat. c. 31.

2) οὐ γαρ νυν τον τοπον, ἀλλα το ἀθροισμα των ἐκλεκτων ἐκκλησιαν καλω. Stromat. Lib. VII. 715. B.

3) De orat. c. 24.

Freilich liegt es dem Menschen sehr nahe, von der Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit abzufallen, die Religion des Geistes an äußerliche, irdische Dinge zu binden, wie der Apostel sagt: „Nachdem man im Geiste angefangen, im Fleische vollenden zu wollen.“ Auch hier bedurfte es steter Wachsamkeit, daß sich nicht der jüdische oder heidnische Gesichtspunkt in das Evangelische einmischte, wie leicht geschehen konnte, nachdem einmal der alt- und der neutestamentliche Gesichtspunkt vom Priesterthume mit einander vermischt worden. Schon Clemens von Alexandria mußte den Wahn bekämpfen, der das Wesen des christlichen Lebens, ein anderes in und ein anderes außerhalb der Kirche seyn ließ. „Die Jünger Christi — sagt er [1]) — sollten im ganzen Leben so erscheinen und sich so bilden, wie sie sich in den Kirchen ein ehrbares Ansehen geben, daß sie solche seyen und nicht bloß zu seyn scheinen, so sanft, so fromm, so liebreich; nun weiß ich aber nicht, wie sie mit dem Orte ihre Gestalt und Sitten verändern, wie man von den Polypen sagt, daß sie ähnlich den Felsen, an die sie sich hängen, ihre Farbe verändern. Sie legen das geistliche Ansehen, welches sie in der Kirche angenommen haben, ab, sobald sie die Kirche verlassen haben, und stellen sich der Menge, mit der sie umgehen, gleich. Sie strafen sich selbst Lügen und zeigen, wie sie in ihrem Inwendigen beschaffen waren, indem sie die angenommene Larve der Ehrbarkeit ablegen. Sie, die das Wort Gottes ehren wollen, lassen es da zurück, wo sie es gehört haben.“

1) Paedagog. Lib. III. p. 256.

b) Verſammlungsplätze der Chriſten.

Wir bemerkten ſchon vorhin, daß die Verſammlung
plätze der Gemeinden Anfangs in Sälen der Privathäu
waren; es mag ſeyn, daß in großen Städten, wo frühz
tig die Zahl der Chriſten groß war, und kein Mitglied
Gemeinde einen Platz in ſeinem Hauſe hatte, der alle M
glieder derſelben hätte faſſen können, oder wo man na
theiliges Aufſehen von ſo zahlreichen Verſammlungen
fürchtete, die Gemeinde nach den Wohnungen ihrer Mitgl
der ſich in verſchiedenen Abtheilungen vertheilte, von den
jede in einem beſonderen Saale, in dem Hauſe eines
begüterten Mitglieder, ihre Verſammlungen hielt; oder, d
etwa, wenn man auch am Sonntage zu einer gemeinſcha
lichen Verſammlung an Einem Orte ſich vereinigte, de
einzelne Theile der Gemeinde täglich in ſolchen ihnen a
nächſten liegenden Sälen ſich verſammelten. Vielleicht ſi
die Stellen der pauliniſchen Briefe von Gemeinden
den Häuſern gewiſſer Perſonen ſo zu verſtehen [1]). De

1) Die Gemeinde in ſeinem Hauſe, ἡ κατ' οἶκον αὐτου
κλησια, in ſolchen Stellen kann gewiß nicht von Verſam
lungsplätzen der ganzen Gemeinden die Rede ſeyn, de
an mehreren Stellen wird dieſe ἡ κατ' οἶκον τινος ἐκκλ
σια von dem Ganzen der Gemeinde ausdrücklich unterſch
den, 1 Corinth. 16, 19 bis 20., die in dem Hauſe
Aquilas und der Priscilla ſich verſammelnde Gemein
zu Epheſus, und dann noch alle Brüder, was ja un
jener Vorausſetzung daſſelbe wäre. Und Coloſſ. 4, 15. eb
ſo. Ferner würde dieſer Erklärung entgegenſtehen, d
derſelbe Aquilas, wenn er ſich zu Rom aufhielt, wo ſe
gewöhnlicher Sitz war, und, wenn er ſich zu Epheſus a
hielt, die Verſammlung der Gemeinde in ſeinem Ha
gehabt haben würde. (vergl. Röm. 16, 5. und 1 Corin
16, 19.). Es iſt aber doch ſehr unwahrſcheinlich, daß

unchristlichen Geiste ganz entsprechend ist die Antwort Justins des M. auf die Frage des Präfekten: wo versammelt ihr euch? Die Antwort: „Wo ein Jeder will und kann. Ihr glaubt ja wohl, daß wir alle an Einem Orte zusammenkommen; so ist es aber nicht, denn der Gott der Christen ist nicht in einem Raume eingeschlossen, sondern unsichtbar erfüllt er Himmel und Erde, und überall wird er von den Gläubigen verehrt.“ Justin sagt darauf, daß wenn er nach Rom käme, er an einem bestimmten Orte zu wohnen pflege, und da versammelten sich bei ihm diejenigen Christen, die durch ihn unterrichtet wurden [1]), und seine Vorträge hören wollten. Andere Versammlungsplätze der Gemeinde habe er nicht besucht.

Nach und nach machte man an diesen Versammlungsplätzen solche Einrichtungen, welche das Eigenthümliche des christlichen Gottesdienstes erforderte, wie einen erhöhten Sitz [2]), für das Vorlesen der Schrift und die Haltung der Predigt, einen Tisch, für die Austheilung des Abendmahls, welchem schon zur Zeit Tertullians, vielleicht nicht ohne

---

Gemeinde jedesmal bei der Ankunft des Aquilas ihren Versammlungsplatz geändert haben sollte. Eher läßt es sich erklären, daß solche Männer, welche wegen ihres Gewerbes etwa geräumige Wohnungen, wo sie sich niederließen, haben mußten, — wie der Zeltfabrikant Aquilas, — daher auch überall ein Zimmer ihres Hauses für die Versammlung eines Theiles der Gemeinde hergaben, zumal, wenn ein Solcher, wie vermuthlich Aquilas, auch vermöge seiner Lehrgabe, als διδασκαλος, geeignet war, die Erbauungen kleiner Versammlungen zu leiten.

1) Das war demnach ἡ κατ' οἰκον του Ἰουστινου ἐκκλησια.

2) Suggestus, pulpitum.

Beimiſchung der unevangeliſchen, altteſtamentlichen Opferidee — oder wenigſtens ſo, daß dieſe ſich bald daran anſchließen konnten, der Name Altar: Ara, altare gegeben wurde. Bei Vergrößerung der chriſtlichen Gemeinden und Vermehrung ihres Wohlſtandes, wurden im Verlaufe des dritten Jahrhunderts ſchon beſondere kirchliche Gebäude für die Chriſten angelegt, wie ſchon in dem Edikt Galliens [1]) die θρησκευσιμοι τοποι der Chriſten vorkommen [2]). In der Zeit äußerlicher Wohlfahrt der Kirche, unter der Regierung Diocletians, entſtanden ſchon manche prächtige Kirchengebäude in großen Städten.

Der Gebrauch der Bilder war urſprünglich fern von dem Cultus und von den Kirchen der Chriſten, und blieb es im Ganzen in dieſer Periode. Die Vermiſchung der Kunſt und der Religion, der Gebrauch ſinnlicher Bilder für dieſelbe, erſchien den erſten Chriſten als etwas Heidniſches. Wie in dem Heidenthum das Göttliche durch die Vermiſchung mit dem Natürlichen entweiht und verdunkelt wor-

1) Siehe Theil I. S. 217.

2) Wenn die Nachricht der Chronik von Edeſſa bei Assemani Bibliotheca. oriental. T. I. p. 391. zuverläſſig iſt, (die Chronik wurde zwar erſt im ſechsten Jahrhundert aufgeſetzt, aber der Verfaſſer benutzte ältere Urkunden, welche jedoch zu Edeſſa, nach den Aktenſtücken über den Briefwechſel zwiſchen Chriſtus und Abgarus zu ſchließen, nicht die zuverläſſigſten geweſen ſeyn mögen); ſo wäre ſchon im J. 202. zu Edeſſa ein chriſtliches Kirchengebäude geweſen, und wenn die Erklärung der Stelle jener Chronik durch Michaelis, orientaliſche und exegetiſche Bibliothek, Theil X. S. 61., ausgemacht wäre; ſo würde dieſe Kirche ſchon nach dem Muſter des jüdiſchen Tempels in drei Theile eingetheilt geweſen ſeyn.

worden, wie man dem Natürlichschönen oft zum Nachtheil des Heiligen gehuldigt hatte, so war nun die erste Glut des christlichen Eifers, die sich der heidnischen Naturvergötterung entgegenstellte, und das Göttliche in seiner Reinheit und Erhabenheit zu behaupten suchte, geneigt, das Heilige eher im schroffen Gegensatze gegen das Natürlichschöne darzustellen, als demselben eine schöne Form zu leihen. Die Idee von der Erscheinung des Göttlichen in der Knechtsgestalt, zu welcher die ganze bedrückte Lage der kämpfenden Kirche dieser Zeit so gut paßte, war man eher geneigt überall auf die Spitze zu treiben, als durch eine ästhetische und künstlerische Richtung sie in den Hintergrund zu stellen oder zu unterdrücken. Das zeigt sich ja insbesondere in der allgemeinen Ansicht der ersten Kirche, daß Christus seine innere göttliche Herrlichkeit unter einer mit derselben im Widerspruche stehenden häßlichen äußerlichen Erscheinung verhüllt habe, was man auch in der zu buchstäblich verstandenen messianischen Stelle Jesaias 53, 5. zu finden glaubte. So ermahnt Clemens von Alexandria die Christen, auf die äußere Schönheit nicht zu großen Werth zu legen, durch das Beispiel Christi: „Der Herr selbst soll ja der äußerlichen Erscheinung nach häßlich gewesen seyn, und wer ist besser als der Herr? Aber er offenbarte an sich nicht die im sinnlichen Scheine bestehende Schönheit des Leibes, sondern die wahre Schönheit der Seele und des Leibes, — im Wohlthun die Schönheit der Seele, in der Bestimmung für unvergängliches Daseyn die Schönheit des Leibes“ [1]).

1) Paedogog. Lib. III. c. 1.

Kirchenlehrer von entgegengesetzteſter Geiſtesrichtung, die Anhänger einer fleiſchlicheren und die Anhänger einer vergeiſtigenden Auffaſſung der göttlichen Dinge, — Realiſten und Idealiſten, welche nach dieſen entgegengeſetzten Richtungen, auch in dieſer Hinſicht, verſchiedene Anſichten hätten haben können, wie in ſpäterer Zeit aus ſolchen verſchiedenen Grundrichtungen auch verſchiedene Anſichten von dieſem Gegenſtande hervorgingen, — ſie wurden doch jetzt in dieſer Hinſicht noch vereinigt durch den gemeinſchaftlichen Gegenſatz gegen die Vermiſchung des Natürlichen und Göttlichen im Heidenthume, durch das Streben, die Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit rein und ungetrübt zu erhalten. Clemens von Alexandria iſt ſo wenig als Tertullian den religiöſen Bildern günſtig. „Wir müſſen nicht an dem Sinnlichen kleben, — ſagt er gegen den Gebrauch der Bilder im Heidenthume, — ſondern zu dem Geiſtigen uns erheben; die Gewohnheit des täglichen Anblicks entweiht die Würde des Göttlichen, und das geiſtige Weſen durch den irdiſchen Stoff ehren wollen, heißt daſſelbe durch die Sinnlichkeit entwürdigen.“ Es erhellt aus dem Geſagten, wie fern im Ganzen Chriſtusbilder der Anſchauungsweiſe der Chriſten dieſer Zeit liegen mußten. Heiden, welche in Chriſto etwas Göttliches anerkannten, wie Alexander Severus [1]), und Sekten, welche

1) Euſebius ſagt gleichfalls, hist. eccles. L. VII. c. 18., daß Heiden die erſten waren, welche nach ihren heidniſchen Vorſtellungen von Chriſtus, Petrus und Paulus, als Wohlthätern der Menſchheit, ſich gemalte Bilder machten. Es läßt ſich dieſes aus dem damaligen Religionseklekticismus leicht erklären.

Heidenthum und Chriſtenthum mit einander vermiſchten, waren die Erſten, welche Chriſtusbilder gebrauchten, wie die gnoſtiſche Sekte der Carpokratianer, ſolche neben die Bildniſſe eines Plato und Ariſtoteles hinſtellte.

Nicht von dem kirchlichen, ſondern von dem häuslichen Leben ging der Gebrauch der religiöſen Bilder unter den Chriſten aus. In dem Verkehre des täglichen Lebens ſahen ſich die Chriſten überall von den Gegenſtänden der heidniſchen Mythologie, oder doch von ſolchen, durch welche ihr ſittliches, chriſtliches Gefühl beleidigt wurde, umgeben. Dergleichen Gegenſtände bedeckten die Wände in den Stuben, die Trinkgefäße, die Siegelringe, auf welchen die Heiden häufig Götzenbilder hatten, vor denen ſie, wenn ſie wollten, ihre Andacht verrichten konnten; natürlich fühlten ſich die Chriſten gedrungen, an die Stelle dieſer, ihr religiöſes und ſittliches Gefühl beleidigenden Gegenſtände, ſolche zu ſetzen, welche demſelben mehr zuſagten. So hatten ſie auf ihren Bechern gerne das Bild eines Hirten, der ein Lamm auf ſeinen Schultern davon trägt, das Symbol des Erlöſers, der die ſich bekehrenden Sünder rettet, nach jenem evangeliſchen Gleichniſſe [1]). Und Clemens von Alexandria ſagt, in Beziehung auf die Siegelringe der Chriſten [2]): „Unſere Siegelringe ſeyen — eine Taube, (das Sinnbild des heiligen Geiſtes) oder ein Fiſch [3]), oder

1) Tertullian. de pudicitia c. 7. Procedant ipsae picturae calicum vestrorum c. 10. Pastor, quem in calice depingis. Dem montaniſtiſchen Asketismus ſcheint das Chriſtusbild auf dem Becher nicht gefallen zu haben.

2) Paedagog. Lib. III. p. 246. 247.

3) Dieſelbe Beziehung, wie bei dem Fiſcher und die Anſpie-

ein gen Himmel ſegelndes Schiff (das Sinnbild der chriſtlichen Kirche und der einzelnen chriſtlichen Seele), oder eine Leyer (das Sinnbild der chriſtlichen Freude), oder ein Schiffsanker (das Sinnbild der chriſtlichen Hoffnung), und wer ein Fiſcher iſt, wird des Apoſtels Petrus gedenken und der aus dem Waſſer hervorgezogenen Kinder [1]); denn nicht Götzenbilder dürfen diejenigen eingraben, welchen der Umgang mit den Götzen verboten iſt; kein Schwerdt, keinen Bogen dürfen diejenigen eingraben, welche nach Frieden trachten; keinen Becher, die Freunde der Sittſamkeit." Doch vielleicht kamen die religiöſen Abbildungen ſchon am Ende des dritten Jahrhunderts, aus dem häuslichen Gebrauche, in die Kirchen, man bemalte die Wände derſelben auf ſolche Weiſe. Die Kirchenverſammlung zu Elvira, im Jahre 305, ſetzte ſich dieſer Neuerung, als einem Mißbrauche, entgegen, indem ſie verordnete: „Die Gegenſtände der Verehrung und Anbetung ſollen nicht an den Wänden abgemalt werden" [2]). Frühzeitig mochte wohl die ſinnliche

---

lung auf das Anagramm des Namens Chriſti ΙΧΘΥΣ= Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ.

1) Die Chriſten, welche der göttliche Erzieher, der θεος παιδαγωγος — Chriſtus durch die Taufe zur Wiedergeburt führt.

2) Ne, quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. Concil. Illibert. c. 33. Freilich läßt ſich die Auslegung dieſes Canons nicht mit gänzlicher Sicherheit beſtimmen. Es iſt in derſelben eine zwiefache Unbeſtimmtheit: Man kann das „quod colitur et adoratur" von Gegenſtänden der Religion überhaupt verſtehen, oder enger von Gegenſtänden eigentlicher Anbetung, von Chriſtusbildern, oder ſymboliſcher Darſtellung Gottes, — der Dreieinigkeit, — und man kann „die Wände" auch zwiefach verſtehen, entwe-

erstellung des Kreuzeszeichens unter den Christen im häus-
hen und kirchlichen Leben Eingang finden. Dies Zeichen
r ihnen besonders geläufig, es war die Weihe des Auf-
hens und zu Bettegehens, des Ein- und Ausgehens, und
r Handlungen des täglichen Lebens, das Zeichen, wel-
s die Christen unwillkürlich machten, wenn ihnen irgend
as Schreckendes auffiel [1]). Ein sinnlicher Ausdruck der
r christlichen Idee, daß alle Handlungen der Christen, so
e ihr ganzes Leben durch den Glauben an den gekreuzig-
n Christus, durch die Beziehung auf ihn geheiligt werden
le, daß dieser Glaube das kräftigste Mittel sey, über
s Böse zu siegen und sich gegen dasselbe zu verwahren.
er nur zu leicht verwechselten die Menschen auch hier die
ee und das darstellende Zeichen, die Würkung des Glau-
s an den Gekreuzigten übertrug man auf das äußere
chen, und schrieb diesem eine übernatürliche, heiligende, be-
hrende Kraft zu, wie sich schon im dritten Jahrhundert Spu-
n dieser Verirrung wohl bemerken lassen. Von den gottes-
nstlichen Versammlungsorten der Christen, gehen wir über
den gottesdienstlichen Versammlungszeiten und Festen.

c) Gottesdienstliche Versammlungszeiten und Feste.

Hier zeigt es sich nun wieder zuerst, daß das Evan-
lium, wie es die Betrachtungsweise von dem Priester-
ume, dem Cultus im Ganzen und von heiligen Orten
bildete, es so auch die Ansicht von **gottgeweihten**
eiten ganz umwandelte. Auch hier offenbarte sich der
harakter der vergeistigten, verklärten, von den Schranken

der von Wänden des Hauses, oder bloß von Wänden der Kirche.

1) Cfr. Tertullian de corona milit. c. 3.

des Partikularismus und von der fleischlichen Hülle frei gemachten neutestamentlichen Theokratie. Die jüdischen Festgesetze waren durch das Evangelium nicht etwa bloß so aufgehoben, daß sie auf andere Zeiten übertragen worden, sondern so, daß solche Gesetze, in Beziehung auf einzelne Zeiten gar nicht mehr statt finden sollten. Das Sabbatsgesetz konnte, wie alles Andere des jüdischen Ceremonialgesetzes, nur vergeistigt und verklärt im Christenthume auferstehen, insofern nun jeder Tag auf gleiche Weise, durch die Beziehung des ganzen Lebens, an jedem Tage auf Gott durch Christus, durch die sich über diesen ganzen Tag verbreitende Weihe des Herzensgebets, geheiligt werden sollte. Insofern der Christ an jedem Tage seinen von Gott ihm anvertrauten Beruf in göttlichem Sinne betrieb, sich keuschen Herzens von aller inwendigen Berührung mit dem Ungöttlichen bewahrte, — den Namen seines Herrn stets durch Gesinnung, Worte und That heilig zu halten suchte, — sollte ihm jeder Tag ein wahrer Sabbat seyn. Ausdrücklich betrachtet der Apostel Paulus alle Heilighaltung gewisser Zeiten, insofern man dies aus göttlichem Gebot ableitete, als etwas Jüdisches und Unevangelisches, als eine Rückkehr unter die Knechtschaft des Gesetzes, in die Gefangenschaft unter den äußerlichen Satzungen. Das war die Denkweise der ersten Kirche. Anfangs versammelten sich die Gemeinden an jedem Tage, z. B. die erste Gemeinde zu Jerusalem, zu gemeinschaftlichem Gebete und gemeinschaftlicher Betrachtung des göttlichen Wortes, gemeinschaftlicher Feier des Abendmahls und der Agapen, der Verbindung mit dem gemeinsamen Oberhaupte des geistigen Leibes der Kirche und unter einander als Glieder dieses Leibes. Spu-

ren davon, in täglichen Zusammenkünften der Gemeinden, zum Anhören der Vorlesungen aus der Schrift und zur Feier der Communion, finden sich noch späterhin. Wenn man bald nach dem Bedürfnisse der sinnlich-geistigen Menschennatur überhaupt, und insbesondere einer größeren Menge der zur Reife des christlichen Mannesalters zu erziehenden Christen, besondere Zeiten aus den übrigen auswählte, um religiöse Erinnerungen an dieselben besonders zu knüpfen, um sie der vorherrschenden Beschäftigung mit den Dingen der Religion, der gemeinsamen Andacht zu weihen, damit der Einfluß dieser Zeiten belebend und heiligend auf das übrige Leben zurückwürken sollte, — damit die an diesen Tagen aus den Zerstreuungen der Geschäfte sich zurückziehenden, in der Stille der Einsamkeit und in der gemeinschaftlichen Andacht ihr Gemüth mehr vor Gott sammelnden Christen, dies für ihr ganzes übriges Leben benutzten; so war das an und für sich noch nichts Unevangelisches. Es war eine Herablassung von dem Standpunkte des reinen Geistes, auf dem auch der Christ, der noch zwei Naturen in sich trägt, sich nicht leicht immer erhalten kann, zu dem Standpunkte der Fleischlichen, welche Herablassung, je mehr das Feuer der ersten Begeisterung, die Glut der ersten Liebe nachließ, immer nothwendiger werden mußte. Es war noch eben so wenig etwas Unevangelisches, als wenn man, nach den Bedürfnissen der Umstände [1]), die Ausübung mancher Rechte des allgemeinen Priesterthums aller Christen nach und nach immer mehr auf eine gewisse Klasse der Gemeinde einschränkte. Aber, wie es das Unevangelische war, wenn

1) Theil. I. p. 297.

man in der Kirche eine, nach göttlichem Rechte bestehende, besondere Priesterkaste annahm, wenn man über dieser besonderen Priesterkaste das allgemeine christliche Priesterthum vergaß, wenn man einen Gegensatz zwischen Weltlichen und Geistlichen unter den Christen einführte; so war es das Unevangelische, — wenn man gewisse nach göttlichem Rechte vor anderen ausgezeichnete und geheiligte Tage annahm, — wenn man einen Gegensatz zwischen heiligen und gewöhnlichen Tagen im Leben des Christen einführte, und über diesem Gegensatze den Beruf desselben, alle Tage auf gleiche Weise zu heiligen, vergaß. Die Verwechselung des Neutestamentlichen mit dem Alttestamentlichen entwickelte sich hier auf dieselbe Weise und in derselben Zeit, wie in Rücksicht des Priesterthums.

Als die Montanisten (s. unten) neue Fasten, die an bestimmte Zeiten gebunden waren, gesetzlich einführen wollten, hielt man ihnen mit Recht den Brief an die Galater entgegen; aber Tertullian, auf der Grenze zwischen der urchristlichen rein evangelischen und der sich bildenden christlich-jüdischen Zeit stehend, verwechselt hier schon den Gesichtspunkt beider Religionsverfassungen, indem er das Evangelische nicht in eine ganz andere Betrachtungsweise der Feste überhaupt, sondern in die Feier anderer einzelner Feste setzt, das von dem Apostel Paulus getadelte Judaisiren, nur in das Beobachten jüdischer statt eigenthümlich christlicher Feste [1]).

Die Wochen- und Jahresfeste der Christen gingen ursprünglich von derselben Grundidee aus, welche der Mittel-

1) Tertullian. de jejuniis c. 14.

punkt des ganzen christlichen Lebens war: Die Idee der Nachfolge Christi des Gekreuzigten und des Auferstandenen, — ihm nachfolgen in seinem Tode, indem man in gläubiger Buße die Wirkungen seines Todes sich aneignet, sich selbst und der Welt abstirbt, — ihm nachfolgen in der Auferstehung, indem man, in dem Glauben an ihn und durch dessen Kraft mit ihm aufersteht zu einem neuen, gottgeweihten, heiligen Leben, das hienieden im Keime beginnt, jenseits zur Vollendung sich entwickelt. Daher das Freudenfest, das Auferstehungsfest; die Vorbereitung dazu — das Andenken an Christi Leiden mit Buße und Kreuzigung des Fleisches; Fast- und Bußtag. So in der Woche das Freudenfest, der Sonntag, die Vorbereitung dazu — die Buß- und Bettage, dem Andenken an das Leiden Christi und die Zurüstungen zu denselben geweiht, am Mittwoch und Freitage; so das Jahresfest zum Andenken an die Auferstehung Christi, und die Würkungen des Auferstandenen, Verherrlichten, die Vorbereitung dazu — das Andenken an das Leiden Christi und die Fasten. Nach diesem allgemeinen Gesichtspunkte wollen wir nun die einzelnen Wochen- und Jahresfeste besonders betrachten.

Der Gegensatz gegen den Judaismus führte frühzeitig die besondere Feier des Sonntags, an die Stelle des Sabbats, herbei: die erste Spur davon Apostelgeschichte 20, 7., wo wir die Gemeinde an dem ersten Wochentage versammelt finden [1]), eine spätere Offenbar. Joh. 1, 10.,

1) Durchaus beweisend ist die Stelle nicht, denn die bevorstehende Abreise des Apostels Paulus konnte die kleine Gemeinde zu einem brüderlichen Abschiedsmahl vereinigen, bei welcher Gelegenheit der scheidende Apostel seinen letz-

da hier unter dem Tag des Herrn schwerlich der Tag de Gerichts verstanden werden kann. So wird auf die Sonn tagsfeier, als Symbol eines neuen dem Herrn geweihte Lebens, im Gegensatz gegen den alten Sabbat angespielt in dem Briefe des Ignatius an die Magnesier [1]) „Wenn die in den Dingen des alten Bundes Erzogene zu einer neuen Hoffnung gelangt sind und nicht mehr Sab bat feiern, sondern ihr Leben dem Tage des Herrn geweiht haben, an welchem auch unser Leben durch ihn aufgegan gen ist, wie sollten wir denn ohne ihn leben können?" Als Freudentag wurde der Sonntag dadurch ausgezeichnet daß man an demselben nicht fastete, und nur aufrecht ste hend, nicht knieend betete, wie Christus durch seine Auferstehung den gefallenen Menschen zum Himmel wieder auf gerichtet habe. Die Feier des Sonntags war immer nur wie alle Festfeier, menschliche Anordnung, fern war es von den Aposteln, ein göttliches Gebot, in dieser Hinsicht fest zu stellen, fern von ihnen und von der ersten apostoli schen Kirche, die Sabbatsgesetze auf den Sonntag zu über tragen. Vielleicht aber schon am Ende des zweiten Jahr hunderts, hatte sich eine falsche Uebertragung dieser Art ge bildet, denn schon scheint man das Arbeiten am Sonntag als Sünde betrachtet zu haben [2]).

---

ten Vortrag hielt, wenn auch noch keine besondere Sonn tagsfeier statt fand. Noch weniger kann, in dieser Hin sicht, aus 1 Corinth. 16, 2. bewiesen werden; alles würde sich hier hinlänglich erklären, wenn man auch nur an einen im bürgerlichen Leben gewöhnlichen Wochenanfang dächte.

1) Cap. 9.

2) Wie zu schließen aus Tertullians Worten de orat

Ferner waren in der Woche der Freitag — dieſer beſonders — und der Mittwoch dem Andenken an das Leiden Chriſti und die daſſelbe vorbereitenden Umſtände beſonders geweiht, Gebetsverſammlungen und Faſten bis drei Uhr Nachmittags wurden an dieſen Tagen gehalten; doch war nichts geſetzlich darüber beſtimmt; in Rückſicht der Theilnahme daran handelte Jeder nach ſeinem beſonderen Bedürfniſſe und ſeiner Neigung. Solche mit Gebet verbundene Faſten wurden von den Chriſten, (welche ihren Beruf gern mit einer militia Christi verglichen,) als Wachen der milites Christi auf ihren Poſten, stationes genannt, — daher jene beiden Tage dies stationum [1]).

Jüdiſch-chriſtliche Gemeinden behielten nun aber, wenn ſie auch die Feier des Sonntags mit annahmen, doch die Feier des Sabbats noch bei, und von ihnen aus verbreitete ſich in der orientaliſchen Kirche der Gebrauch, auch dieſen Tag, wie den Sonntag, durch Nichtfaſten und Gebet in aufrechter Stellung auszuzeichnen; in der abendländiſchen, beſonders der römiſchen Kirche, wo der Gegenſatz gegen den Judaismus vorherrſchte, bildete ſich dagegen aus dieſem Gegenſatze die Sitte, daß man den Sabbat auch beſonders mit

---

c. 23. Solo die dominico resurrectionis non ab isto tantum (dem Kniebeugen), sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus.

1) So das Wort statio zuerſt bei Hermas. Pastor Lib. III. Similitud. V. öfters bei Tertullian. Statio wurde die techniſche Bezeichnung für dieſe Halbfaſttage im Gegenſatze gegen die eigentlichen jejunia. Tertullian. de jejuniis c 14.

als Faſttag gebrauchte [1]). Dieſe Verſchiedenheit des Gebrauchs wurde auffallend, wo Mitglieder orientaliſcher Gemeinden in abendländiſchen Kirchen ihren Sabbat zubrach-

1) Tertullian. de jej. c. 14.: Quanquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, nunquam nisi in Paschta jejunandum. Er macht es als Montaniſt ſeinen römiſchen Gegnern zum Vorwurf, daß ſie dem Sabbat die gebührende Feier entzögen, und zuweilen das Faſten vom Freitag auch auf den Sabbat fortſetzten, da man eigentlich nur mit dem Paſſah hier eine Ausnahme machen ſollte. Denſelben Gebrauch, das Faſten von Freitag auf den Sonnabend fortzuſetzen, welchen Tertullian, der Montaniſt, hier bekämpft, finden wir bei dem Victorinus, Biſchof von Petabio in Pannonien (jetzt Pettau in Steiermark), am Ende des dritten Jahrhunderts in dem von Cave hist. lit. zuerſt herausgegebenen Bruchſtücke über die Schöpfungsgeſchichte. Er nennt dieſe Fortſetzung „superpositio jejunii.“ Das Faſten am Sabbat erſcheint hier als Vorbereitung für das Freudenfeſt der Communion am Sonntage, als Gegenſatz gegen die jüdiſche Sabbatfeier, welche durch Chriſtus aufgehoben worden. „Hoc die solemus superponere; idcirco, ut die dominico cum gratiarum actione ad panem (das Abendmahl) cxeamus. Et parasceve superpositio fiat, ne quid cum Iudaeis sabbatum observare videamus.“ Galland. bibl. patr. T. IV. und Routh reliquiae sacrae. Oxon. 1815. Vol. III. pag. 237.

Das Concil zu Elvira ſetzt dem Irrthume der Sabbatsfeier eine ſolche Verlängerung der Faſten auf den Sabbat entgegen. c. 26. Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones celebremus. — Da man ſpäterhin von dem Geſichtspunkte der erſten chriſtlichen Zeit entfremdet war, und die Urſache jenes römiſchen Kirchengebrauchs der Faſten am Sabbat nicht mehr aufzufinden wußte, erfand man daher Mährchen, um die Sache zu erklären, wie daß Petrus an dieſem Tage zur Vorbereitung auf die Disputation mit dem Simon Magus gefaſtet habe.

ten. Nur zu bald entfernte man sich von dem Grundsatz der apostolischen Kirche, welche die Einheit des Glaubens und des Geistes, im Bande der Liebe, bei aller Verschiedenheit äußerlicher Dinge, fest hielt, und man wollte die Einförmigkeit auch in solchen Dingen. Tertullian sprach vor seinem Uebertritt zum Montanismus mit christlicher Mäßigung von diesem Streitpunkte. Er sagte von den wenigen Vertheidigern des orientalischen Gebrauchs [1]): „Der Herr wird seine Gnade verleihen, daß sie entweder nachgeben, oder ohne Anderer Aergerniß ihrer eigenen Meinung folgen.“ Der gelehrte Hippolytus wurde schon im Anfange des dritten Jahrhunderts veranlaßt, von diesem Streitpunkte, zwischen orientalischen und occidentalischen Kirchen, zu schreiben [2]).

Von demselben Gesichtspunkte gingen die ersten Jahresfeste unter den Christen aus; doch trat hier der Gegensatz, welcher auf die Entwickelung des kirchlichen Lebens, wie der Lehre, in den ersten Zeiten, den stärksten Einfluß hatte, der Gegensatz zwischen den Gemeinden der Juden- und den Gemeinden der Heidenchristen, anfangs besonders hervor. Die ersteren behielten mit dem ganzen jüdischen Ceremonialgesetze auch alle jüdischen Feste bei, wenn gleich sie nach und nach eine sich von selbst darbietende christliche Bedeutung in dieselben hinein legten. Hingegen mag es unter den Gemeinden der Heidenchristen wohl von Anfang an gar keine Jahresfeste gegeben haben, denn in dem ganzen neuen Testament findet sich keine Spur von solchen [3]).

1) c. 23. de orat.

2) Cfr. Hieronymus Ep. 72. ad Vital.

3) Die Stelle 1 Corinth. 5, 7. enthält keinesweges eine An-

Leicht ließ sich das alttestamentliche Passah zu einem neutestamentlichen verklären, wenn man an die Stelle der Befreiung aus irdischer Knechtschaft, die Befreiung aus geistiger Knechtschaft, — dem Sündendienste, setzte [1]). Das Passahlamm, ein Vorbild des Opfers Christi, wodurch jene Befreiung bewürkt worden. Man ging hier auch von der Ueberlieferung aus, daß Christus das letzte Mahl mit seinen Jüngern, als ein eigentliches Passahmahl, zu derselben Zeit, in welcher die Juden dieses feierten, genossen habe. Man feierte daher dieses Passahmahl stets in der Nacht vom vierzehnten auf den funfzehnten des jüdischen Monates Nisan, zugleich als Andenken an jenes letzte Mahl Christi. Dieses war der Mittelpunkt des ganzen jüdisch-christlichen Passahfestes, woran sich alles Uebrige anschloß. Der folgende Tag nach diesem Passahmahl, war dem Andenken an Christi Leiden, und der dritte Tag darauf dem Andenken an Christi Auferstehung geweiht. Als man hingegen, in der größeren Zahl der Gemeinden der Heidenchristen, auch Jahresfeste zu feiern anfing (die Zeit, wann dies geschah, läßt sich nicht bestimmen), folgte man der bei den Wochenfesten beobachteten Methode. Einen Sonntag im Jahre bestimmte man für die Feier des Auferstehungs-

spielung auf eine eigenthümlich christliche Passahfeier der korinthischen Gemeinde, sondern der Gegensatz einer aus dem Glauben hervorgehenden Herzensreinigung gegen äußerliche jüdische Festfeier.

1) Schon die Alexandriner, welche das πασχα ἐστι διαβατηριος übersetzten, hatten in diesem Feste ein Symbol von einer διαβασις ἀπο του αἰσθητου εἰς το νοητον, einer Befreiung des Geistes von der Gefangenschaft unter der Sinnlichkeit gefunden.

feſtes, einen Freitag als vorbereitenden Buß- und Faſttag, zum Andenken an das Leiden Chriſti, und nach und nach machte man dieſe jährliche Buß- und Faſtenzeit, als Vorbereitung für jenes hohe Freudenfeſt, noch etwas länger. Man war hier eher geneigt eine antithetiſche Richtung gegen die jüdiſche Paſſahfeier zu nehmen, als ſich an dieſelbe anzuſchließen. Fern davon war man, ein jährliches Paſſahmahl mit den Juden zu beobachten. Man ging ja von dem Geſichtspunkte aus: jenes vorbildliche Mahl hatte durch die Realiſirung des hier Vorgebildeten, durch das Opfer Chriſti für die Menſchheit ſeine wahre Bedeutung verloren, das neue Bundesmahl des Abendmahls iſt an die Stelle des alten Bundesmahls getreten. Man ſcheint ſogar in der Oppoſition gegen den Judaismus zu der Meinung geneigt geweſen zu ſeyn, für die man wenigſtens auf den erſten Anſchein Gründe aus dem johanneiſchen Evangelium anführen konnte, daß Chriſtus das letzte Mahl nicht zur ſelben Zeit mit den Juden, ſondern einen Tag früher genoſſen.

Dieſer Unterſchied des äußerlichen Gebrauchs, zwiſchen den jüdiſch-chriſtlichen und den ihnen verwandten Gemeinden — und den pauliniſch heidniſch-chriſtlichen Gemeinden von der andern Seite, beſtand Anfangs, ohne daß man dieſe äußerliche Sache für wichtig genug zu einem Streite gehalten hätte; man war eingedenk, daß das Reich Gottes nicht in Eſſen und Trinken, und in keiner Art von äußerlichen Dingen beſtehe.

Es kam zuerſt dieſe Verſchiedenheit mit manchen anderen Verſchiedenheiten, zwiſchen der kleinaſiatiſchen und der römiſchen Kirche, zur Sprache, als der Biſchof Poly-

karp von Smyrna den Bischof Aniket zu Rom, im Jahre 162, besuchte [1]). Polykarp berief sich darauf, daß er selbst mit dem Apostel Johannes, dessen Schüler er war, ein solches Passahmahl gehalten habe; Aniket berief sich darauf, daß seine Vorgänger (in einer aus paulinischen Heidenchristen bestehenden Gemeinde) nichts der Art eingeführt hätten [2]). Aber wie man nicht glaubte, daß die Apostel in solchen äußerlichen Dingen übereingestimmt, und daß sie die Uebereinstimmung in solchen Dingen für nothwendig gehalten hätten, glaubte man auch un-

be-

1) Auf alle Fälle war, nach den Worten des Irenäus bei Eusebius zu schließen, die Beilegung der Streitigkeiten über die Passahfeier nicht Zweck der Reise Polykarps nach Rom, es waren noch keine Streitigkeiten darüber entstanden, nur beiläufig war bei der Berührung anderer kirchlicher Differenzpunkte auch davon die Rede. Es erhellt aber auch keinesweges, obgleich es möglich ist, daß eine Berathung über jene andere Differenzen Zweck der Reise gewesen. Man hat derselben zuweilen eine größere Wichtigkeit beigelegt, als sich geschichtlich beweisen läßt.

2) Schade, daß uns Eusebius den Brief des Irenäus nicht vollständiger mitgetheilt, es kommt alles darauf an, was man bei dem τηρειν und μη τηρειν ergänzt, man muß die Redensart ergänzen, von der es sich in diesem ganzen Streite handelte, die in dem Briefe des Polykrates von Ephesus bei Eusebius vorkommt, την τεσσαρες και δεκατην του πασχα, den vierzehnten des Monates Nisan, als Tag des Passahmahls feiern; und von der Beobachtung dieses Tages hing es ab, ob man das Passahmahl überhaupt noch beibehielt oder nicht. Wer sich um den vierzehnten Nisan nicht bekümmerte, betrachtete das Passahmahl als ganz abgeschafft und ging bei seiner christlichen Passahfeier von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus.

schaft der christlichen Gemeinschaft und Einheit, eine Verschiedenheit in dieser Hinsicht immerfort zulassen zu können. Zum Zeichen, daß das Band der christlichen Brüderschaft durch solche, und, wie es scheint, wohl andere, für sich wichtiger gehaltene Differenzpunkte nicht gelöst werden könne, erhielt Aniket dem Polykarp, der Abendmahlsfeier statt seiner in der Gemeinde vorzustehen.

Später, um das Jahr 171, kam diese Verschiedenheit in Kleinasien wieder zur Sprache; Melito von Sardes trat — wahrscheinlich für Apollinaris von Hierapolis in Phrygien — gegen den jüdisch-christlichen Gebrauch [1]). Doch entstand dadurch noch keine Trennung der Kirchen, keine Christen aus Gemeinden, wo das Passah nach jüdischer Weise gefeiert wurde, fanden in Rom brüderliche Aufnahme, sie konnten ihr Passah dort nach ihrer Weise feiern und wurden zur Communion zugelassen. So blieb es bis auf den römischen Bischof Victor [2]).

Aber unter diesem brach, um das Jahr 190, der Streit in Neuem aus, von der einen Seite die römische Kirche,

---

1) Eusebius Lib. IV. c. 26.

2) Ich schloß ehemals daraus, daß Irenäus in dem Briefe an Victor die römischen Bischöfe nur vor Soter als Muster der Duldsamkeit darstellt, daß unter diesem letzteren die Sache sich schon verändert habe; aber wenn man wahrnimmt, wie bei dem Irenäus die Worte: οἱ (πρὸ) Σωτῆρος πρεσβυτεροι und οἱ πρὸ σου πρεσβυτεροι einander entsprechen, so erhellt es, daß auf das Erstere kein Gewicht gelegt werden kann. Irenäus will nur dies sagen: jene Differenz und dabei jene Duldsamkeit habe nicht etwa erst unter den letzten Bischöfen angefangen, sondern schon vor dem Soter statt gefunden.

mit der die Gemeinden zu Cäſarea in Paläſtina zu Jeruſalem, zu Tyrus und Alexandria übereinſtimmten, von der andern Seite die Kleinaſiaten, an deren Spitze der Biſchof Polykrates von Epheſus ſtand [1]).

Die Streitpunkte, von denen es ſich hier handelte, waren folgende: 1) „Muß das jährliche Paſſahmahl beibehalten werden, und muß man daher den Juden in Rückſicht der Zeit dieſer Feier folgen?“ Die Gegner — wenigſtens Apollinaris, Clemens von Alexandria, Hippolytus, nach den uns in der alexandriniſchen Chronik enthaltenen Bruchſtücken, die man für unächt zu erklären nicht befugt iſt, — behaupteten: „Jenes letzte Mahl Jeſu war gar kein Paſſahmahl, denn nach dem johanneiſchen Evangelium hielt es Chriſtus am dreizehnten Niſan, und am folgenden Tage, welcher für das Paſſahmahl der Juden beſtimmt war, brachte er ſelbſt das Opfer für die Menſchheit, das durch das Paſſahmahl vorgebildet worden, um deſto weniger kann alſo noch unter Chriſten eine Feier deſſelben ſtatt finden.“ 2) Wenn die jüdiſch-chriſtliche Parthei nun den andern Tag nach jenem Paſſahmahle für das Andenken an Chriſti Leiden beſtimmte, welcher Wochentag es auch ſeyn mochte, ſo behaupteten dagegen die Andern: es muß jedesmal ein Freitag ſeyn. 3) Wenn die Eine den dritten Tag darauf dem Andenken an die Auf-

1) Es könnte auffallend erſcheinen, auch die Gemeinde in Paläſtina in dieſer Reihe zu finden; aber es iſt wohl zu bedenken, daß die Gemeinde zu Cäſarea von Anfang an vorzugsweiſe aus Heidenchriſten beſtand, und daß die Gemeinde zu Jeruſalem unter dem Kaiſer Hadrian eine mehr heidniſch-chriſtliche Geſtalt angenommen hatte.

[illegible] Christi weiheten, welcher Tag in der Woche es [illegible] seyn mochte, so behaupteten dagegen die Anderen: es [illegible] dieses nur ein Sonntag seyn. 4) Wenn die Einen [illegible] Passahmahl hielten, bildeten die Andern einen rechten Ge[illegible], indem sie sich durch Buß- und Fasttage zur Feier [illegible] Leidens Christi vorbereiteten, und erst mit der Commu[illegible] am Morgen des Auferstehungsfestes dieser Trauerzeit [illegible] Ende machten [1]).

Der römische Bischof, beseelt von dem hierarchischen [illegible], den wir damals schon in der römischen Kirche be[illegible] [2]), kündigte den kleinasiatischen Gemeinden wegen [illegible] unbedeutenden Streitpunktes die Kirchengemeinschaft [illegible]; aber dies unchristliche Verfahren mußte bei dem da-

1) Die διαταξεις ἀποστολικαι, welche Epiphanius haeres. 70. §. XI. anführt, die von den uns erhaltenen sehr verschieden gewesen zu seyn scheinen, wollten diesen Gegensatz mildern, und die Anhänger des jüdisch-christlichen Gebrauchs gegen den Vorwurf des Judaismus vertheidigen, sie stellten daher die Sache so dar, als ob das jüdische Passahmahl ein Trauermahl, vergl. 5 Buch Mos. 16, 3., das christliche ein Freudenfest wäre, als ob das Fasten der Christen am folgenden Tage, an dem die Juden den Erlöser gekreuzigt hatten, gerade mit den Freudenmahlen der Juden zusammenträfe. Die Apostel sagen: „Wenn die Juden Gastmähler halten, so fastet ihr und trauert um ihretwillen, daß sie am Tage des Festes Christus gekreuziget haben, und wann sie trauern, ungesäuertes Brot essen mit bittern Kräutern, so haltet ihr Gastmähler." ὁταν ἐκεινοι εὐωχωνται, ὑμεις νηστευοντες ὑπερ αὐτων πενθειτε. ὁτι ἐν τῃ ἡμερᾳ της ἑορτης τον χριστον ἐσταυρωσαν, και ὁταν αὐτοι πενθωσι, τα ἀζυμα ἐσθιοντες ἐν πικρισιν, ὑμεις εὐωχεισθε.

2) Theil I. p. 340.

mals noch vorhandenen evangelischen Geiste nachdrücklichen Widerstand finden. Irenäus schrieb an ihn einen Brief, im Namen der Gemeinden zu Lyon und Vienne, in welchem er dies Verfahren scharf strafte. Er hält dem Victor das Beispiel seines Vorgängers Aniket zur Beschämung vor, und erklärte ihm: „Ohngeachtet dieser Verschiedenheiten leben wir im Frieden mit einander, und die Verschiedenheit in der Fasteneinrichtungen läßt die Eintracht des Glaubens desto stärker hervorleuchten.“ In demselben Briefe, oder einer andern auf Veranlassung dieser Streitigkeiten verfaßten Schrift, sagte er: „Die Apostel haben verordnet, daß wir Niemand Gewissen machen über Speise oder über Trank, oder über bestimmte Feiertage, oder Neumonden, oder Sabbate. Woher also die Streitigkeiten, woher die Spaltungen? Wir feiern Feste, aber im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, indem wir die Kirche Gottes zerreißen, und wir beobachten das Aeußerliche, um das Höhere, Glauben und Liebe, fahren zu lassen. Wir haben doch aus den Propheten vernommen, daß solche Feste und solche Fasten dem Herrn mißfallen.“ Wir bemerkten vorhin, daß ein Fasten die Einleitung zu der Passahfeier war, es war dies das einzige in der ganzen Kirche als gesetzmäßig geltende Fasten, man meinte die Befugniß dazu aus Matth. 9, 15. ableiten zu können, obgleich nach einer sehr fleischlichen dem Geiste der Stelle zuwider laufenden Anwendung derselben [1]).

1) Die Stelle bezieht sich ja nicht auf die Zeit des Leidens Christi, sondern auf die Zeit, wenn er überhaupt nicht mehr sichtbar unter ihnen seyn werde. So lange sie seines Umgangs genössen, sollten sie sich der kindlichen Freude hingeben, und in derselben durch keine aufgedrungene As-

ist etwas über die Ausdehnung dieser Fastzeit nichts bestimmt; die Nachbildung der vierzigtägigen Versuchung Jesu Christi; daß man dem Fasten in einigen Gegenden die Dauer von vierzig Stunden gab, aus welchen nachmals vierzig Tage wurden [1]): die Quadragesimalfasten.

Mit dem Auferstehungsfest schloß sich an das Pfingstfest, das Andenken an die ersten hervortretenden Würkungen des verherrlichten Christus in der durch ihn verherrlichten Menschennatur, als der lebendige Erweis seiner Auferstehung und Verherrlichung, daher Origenes das Auferstehungsfest und das Pfingstfest als ein Ganzes zusammenfaßt [2]). Die Uebertragung des alttestamentlichen Festes in ein neutestamentliches lag hier sehr nahe. Die Erstlinge der Ernte im Reiche der Natur — die Erstlinge der Ernte im Reiche der Gnade, — die Gesetzgebung im Buchstaben vom Sinai, das neue Gesetz des Geistes aus dem himmlischen Jerusalem. Dies Fest umfaßte ursprünglich

---

seits gestört werden. Einst aber sollte auf diese Freudenzeit eine Zeit der Trauer folgen, doch nur eine vorübergehende Trauerzeit, auf welche eine Zeit höherer, unvergänglicher Freude, in der unsichtbaren Gemeinschaft mit ihm, folgen würde. Joh. 16, 22.

1) Irenäus bei Euseb. Lib. V. c. 24.

2) c. Cels. Lib. VIII. c. 22., wo er mit den wöchentlichen Festen, τεσσαρεσκαιδεκατη und κυριακη die jährliche das πασχα und die πεντηκοστη zusammenstellt, das Auferstehungsfest als den Anfangspunkt des Pfingstfestes betrachtend, daher er sagt: „Wer in Aufrichtigkeit sagen kann: Gott hat uns mit ihm auferwecket und versetzt in das himmlische Wesen, feiert stets Pfingstfest.“

die ganze funfzigtägige Zeit nach Oſtern, welche ganze Zeit wie der Sonntag gefeiert wurde, das heißt dadurch, daß man in derſelben nie faſtete, nur aufrecht ſtehend — nicht knieend betete, vielleicht auch, wenigſtens in manchen Gegenden, täglich Gemeindeverſammlung gehalten und Communion gefeiert wurde [1]). Nachher wählte man zwei beſondere Momente, die Himmelfahrt Chriſti und die Ausgießung des heiligen Geiſtes, aus dieſem Kreiſe aus.

Dieſe Feſte waren die alleinigen, allgemein gefeierten in dieſer Periode, wie dies aus der angeführten Stelle des Origenes erhellt. Jene Grundanſchauung des ganzen chriſtlichen Lebens, die Alles auf das Leiden und die Auferſtehung und Verherrlichung Chriſti bezog, die Anſchließung

1) Aus Tertullian. de orat. c. 23., wo er geſagt hatte, daß man die irdiſchen Geſchäfte am Sonntage aufſchob, und wo er nachher die ganze Sonntagsfeier auf das Pfingſtfeſt überträgt, könnte man ſchließen, daß das Erſtere auch für die ganze Pfingſtzeit ſtatt gefunden, was ſich doch ſchwer glauben läßt. De idololatria c. 14. ſagt er, indem er die Chriſten von der Theilnahme an heidniſchen Feſten abhalten will: excerpe singulas sollennitates nationum, Pentecosten implere non poterunt. Die erſte Spur einer Einſchränkung der Pfingſtfeier auf Einen Tag, findet ſich vielleicht in dem 43. can. des Concils zu Elvira. Dieſer freilich ſehr dunkle Canon ſcheint am natürlichſten ſo verſtanden zu werden, daß Einige aus der ganzen Pfingſtzeit nur das Himmelfahrtsfeſt hervorgehoben hatten. Dagegen verſteht das Concil unter der Pentekoſte nur das Feſt der Ausgießung des heiligen Geiſtes, und verlangt daher, daß es funfzig Tage nach Oſtern gefeiert werde, es beſchuldigt die Erſteren, welche nur den Namen der Pentekoſte falſch anwandten, daß ſie ſich von dem Anſehen der Schrift entfernten „ut cuncti diem Pentecostes post Pascha celebremus, non quadragesimam, nisi quinquagesimam.“

an — über den Gegensatz gegen die jüdische Festfeier waren Ursache, daß es gerade nur diese allgemeinen Feste gab. Die Idee einer Geburtstagsfeier lag den Christen dieser Periode überhaupt fern, die Wiedergeburt betrachtete man als die wahre Geburt des Menschen; freilich mußte es mit der Geburt des Erlösers etwas anders seyn: durch ihn sollte die menschliche Natur von ihrer ersten Entwickelung an geheiligt werden; aber gerade dieser letzte Gesichtspunkt mußte unter den ersten Christen zuerst nicht so hervortreten, weil so viele erst als Bejahrtere, nach einer entscheidenden Wendung ihres Lebens, zum Christenthum übertraten, weil dasselbe erst nach und nach in das ganze Familienleben übergehen konnte. Doch finden wir in dieser Periode wahrscheinlich schon eine Spur des Weihnachtsfestes. Die Geschichte desselben steht in genauer Berührung mit der Geschichte eines andern verwandten Festes: das Fest der Offenbarung Jesu in seiner Messiaswürde, seine Weihe zum Messiasberuf bei der Taufe durch Johannes, und der Anfang seiner öffentlichen messianischen Wirksamkeit, nachher die ἑορτη των ἐπιφανιων oder της ἐπιφανειας του χριστου genannt. Wir finden späterhin, daß die Verbreitung dieser Feste in umgekehrtem Verhältnisse stand, das erstere verbreitete sich von Westen nach Osten, das zweite von Osten nach Westen [1]). Clemens von Alexan-

1) Das Epiphanienfest, als Fest der Taufe Christi, stand am Ende des vierten Jahrhunderts zu Antiochia in hohem Ansehen, da doch die Einführung des vom Abendlande kommenden Weihnachtsfestes dort vielen Widerspruch fand. In manchen orientalischen Kirchen, in welchen man erst in den späteren Zeiten des vierten Jahrhunderts, oder noch später, das Weihnachtsfest kennen lernte, in welchen aber

dria berichtet nur, daß die gnostische Sekte der Basilidianer das letzte Fest damals zu Alexandria feierte. Es läßt sich aber schwerlich annehmen, daß diese Sekte das Fest erfunden haben sollte, wenn gleich sie ein dogmatisches Interesse bei der Feier desselben hatte, denn schwerlich würde nachher die katholische Kirche ein Fest von den Gnostikern angenommen haben; höchst wahrscheinlich hätten sie es aus jüdisch-christlichen Gemeinden in Palästina oder Syrien entlehnt. Es war dasselbe wahrscheinlich jüdisch-christlichen Ursprungs, der jüdisch-christlichen Anschauungsweise mußte dieser Moment in dem Leben Jesu der wichtigste seyn; die Gnostiker erklärten dies nun nachher auf ihre Weise. Clemens redet zugleich von Einigen, welche nicht bloß das Jahr, sondern auch den Tag der Geburt Jesu berechnen wollten, — und zwar scheint er dies als etwas Müßiges und Unfruchtbares, worin man doch zu keiner Gewißheit kommen könne, zu tadeln. Er sagt zwar nicht, daß sie den Tag, den sie berechnen wollten, auch festlich begingen, aber es ist doch wahrscheinlich, daß, wenn sie einen solchen Tag so genau berechneten, sie ihn auch feierten, und die Stellung der Sätze bei dem Clemens spricht auch da-

---

das Fest der Taufe Christi seit längerer Zeit bekannt war, verband man nachher beide Feste mit einander, wie man in abendländischen Kirchen dem neuen aus dem Orient kommenden Epiphanienfeste eine etwas andere Beziehung gab. Die Donatisten wollten das Epiphanienfest nicht annehmen, als eine aus der orientalischen Kirche kommende Neuerung: „Quia nec orientali ecclesiae, ubi apparuit illa stella, communicant. Augustini Sermo 202. §. 2. Dies hier nur vorläufig, als Beleg für die ausgesprochene Vermuthung, mehr davon in der folgenden Periode.

[illegible], daß er dies im Sinne hatte [1]). Die Gnostiker aber, von denen er nachher redet, können es nicht gewesen seyn, denn mit deren Systeme stand die Weihnachtsfeier in geradem Widerspruche. Wir gehen nun zu den einzelnen Handlungen des christlichen Cultus über.

d) Von den einzelnen Handlungen des christlichen Cultus.

Der Charakter der geistigen Gottesverehrung unterschied den christlichen Cultus von andern Cultusarten, welche in symbolischem Gepränge und todtem Ceremoniendienste bestanden. Wie gemeinsame Erhebung des Geistes und Herzens zu Gott, Erleuchtung des Geistes und Heiligung des Herzens von Allem das Ziel war, so waren daher Unterricht und Erbauung, durch gemeinschaftliche Betrachtung des göttlichen Wortes und durch gemeinschaftliches Gebet, von Anfang an die Haupttheile des christlichen Cultus. Und in dieser Hinsicht konnte derselbe der Form nach der Einrichtung der jüdischen Gemeindeversammlungen in den Synagogen, in denen auch das geistig-religiöse Element mehr vorherrschte, sich anschließen. Wie die Vorlesung von Abschnitten des alten Testaments in den jüdischen Synagogenversammlungen die Grundlage des religiösen Unterrichts ausgemacht hatte, so ging dies auch in die christlichen Gemeindeversammlungen über. Zuerst wurde das alte Testament, besonders der prophetische Theil desselben, als Hinweisung auf den Messias vorgelesen; daran schlossen sich

1) Clemens Stromat. Lib. I. p. 340.: εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες, οἱ δὲ ἀπὸ βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι.

nachher die Evangelien, und endlich die Briefe der Apostel an.

Das Vorlesen der Schrift war eine desto wichtigere Sache, da man jeden Christen mit derselben bekannt zu machen wünschte, und doch bei der Seltenheit und Theurung der Handschriften und der Armuth einer großen Zahl der Christen, — oder weil auch nicht Alle lesen konnten, — es sich nicht thun ließ, die Bibel selbst in Aller Hände zu bringen. Das häufige Anhören sollte daher hier bei Vielen die Stelle des eigenen Lesens vertreten. Die Schrift wurde vorgelesen in der Sprache, die Alle verstehen konnten, das waren in den meisten Gegenden des römischen Reichs die griechische oder die lateinische. Schon frühzeitig waren verschiedene Uebersetzungen der Bibel in die lateinische Sprache entstanden, da Jeder, der etwas Griechisch verstand, das Bedürfniß hatte, sich so das Wort Gottes in der ihm gewohnten Zunge recht zu eigen zu machen [1]). Wo die griechische oder die römische Sprache nur von einem Theile der Gemeinde, nur von den Gebildeteren, — von den Uebrigen nur die alte Landessprache verstanden wurde, wie in manchen egyptischen, syrischen Städten, waren kirchliche Uebersetzer, wie in den jüdischen Synagogen [2]), angestellt, welche das Vorgelesene gleich in die Landessprache übertrugen, damit es allgemein verständlich werden sollte [3]).

1) Augustin. de doctrina christiana. Lib. II. c. 11.

2) Die תּוּרְגְּמָנִים, Dragomänner.

3) ἑρμηνευται γλωσσης εις γλωσσαν, ἡ ἐν ταις ἀναγνωσεσιν, ἡ ἐν ταις προσομιλιαις. Epiphan. exposit. fid. Cathol. c. 21. Prokopius, der Märtyrer in der diokletianischen Verfolgung, verband, zu Scythopolis in Palästina, in seiner

Auf das Vorlesen der Schrift folgten, wie auch schon den jüdischen Synagogen, kurze, anfangs sehr einfache Vorträge in vertraulicher Sprache, wie sie das Herz augenblicklich eingab, welche Erklärung und Anwendung des Vorgelesenen enthielten. Justin M. drückt sich darüber so aus [1]): „Der Gemeindevorsteher hält eine Ermahnungsrede, und fordert dazu auf, daß man dem hier vorgelesenen Guten im Leben nachstrebe.“ Unter den Griechen, wo eine rhetorische Bildung mehr vorherrschte, erhielt die Predigt am frühzeitigsten eine größere Ausdehnung, und sie nahm einen bedeutenden Platz bei dem Cultus ein [2]).

Auch der Kirchengesang ging von dem jüdischen Culte in den christlichen über. Der Apostel Paulus fordert schon die ersten Gemeinden zum geistlichen Gesang auf, man gebrauchte dazu theils die Psalmen des alten Testa-

---

Person die Aemter eines Anagnosten, Exorcisten und eines Hermeneuten (aus dem Griechischen in's Syrische). S. dessen acta.

1) Apolog. II.

2) Wenn Sozomenus, in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, sagt: hist. eccles. Lib. VII. c. 19. daß in der römischen Kirche gar nicht gepredigt werde, so würde dies auf keinen Fall auf die ersten Zeiten zu beziehen seyn, sondern es würde, falls die Nachricht zuverlässig wäre, nur darin liegen, daß durch das Vorherrschen des sinnlichen und liturgischen Gepränges, späterhin die Predigt entfernt worden. Aber dem Orientalen konnte es wohl geschehen, daß er durch falsche Nachrichten aus dem Occident getäuscht worden. Und der Grund des Irrthums konnte die Wahrnehmung seyn, daß die Predigt in der römischen Kirche keinen so bedeutenden Platz, wie in der griechischen Kirche, bei dem Cultus einnahm.

ments, theils besonders dazu verfaßte Lieder, vornehmlich Lob- und Danklieder auf Gott und Christus, wie schon Plinius solche, als unter den Christen gebräuchliche, kannte. Unter den Streitigkeiten mit den Unitariern, am Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts, berief man sich auf die Hymnen, in welchen von Alters her Christus als Gott verherrlicht worden. Die Macht des Kirchenliedes über die Gemüther wurde frühzeitig anerkannt, daher suchten Solche, welche gewisse besondere Meinungen zu verbreiten wünschten, wie ein Bardesanes und ein Paulus von Samosata, dieselben durch Kirchenlieder fortzupflanzen.

Nach dem Bedürfnisse der sinnlich-geistigen Menschennatur hatte der göttliche Stifter der Kirchen eben dem Worte zwei äußerliche Zeichen eingesetzt, als Symbole der unsichtbaren Gemeinschaft zwischen ihm, dem Haupte des geistigen Leibes und den Gliedern desselben, den Gläubigen, und der Verbindung dieser Glieder, wie mit ihm so unter einander, — sichtbare Darstellungsmittel der durch Ihn den Gliedern dieses Leibes mitzutheilenden unsichtbaren, himmlischen Güter; und mit der gläubigen Benutzung dieser dem sinnlichen Menschen dargereichten Zeichen, — für den inwendigen Menschen — sollte der Genuß jener Gemeinschaft und jener himmlischen Güter verbunden seyn. Wie in dem ganzen Christenthume und dem ganzen christlichen Leben nichts vereinzelt da steht, sondern alles ein von Einem Mittelpunkte ausgehendes Ganze bildet, so sollte auch das, was diese äußerlichen Zeichen darstellen, etwas durch das ganze innere, christliche Leben Fortgehendes seyn, das von Einem Moment aus über das ganze christliche Leben sich

ebreiten, und wieder von einzelnen Momenten aus beson-
ers angeregt und gefördert werden sollte: so das Zeichen
es ersten Eintritts in die Gemeinschaft mit dem Erlöser
nd mit der Gemeinde, die erste Aneignung der Güter,
elche er der Menschheit verliehen hat, der Sündenverge-
ung und der daraus hervorgehenden, inneren Lebensein-
igung, der Theilnahme an einem heiligenden, göttlichen Le-
ensgeiste, — die Taufe — und das Zeichen des stets
ugesicherten Verharrens in dieser Gemeinschaft, und in der
neignung und dem Genusse dieser Güter — das Abend-
ahl, — das Wesentliche des ganzen inneren Christenlebens,
ach seiner ersten Anregung und seiner fortgehenden Ent-
ickelung. Der ganze eigenthümliche Geist des christlichen
ultus prägte sich stets in der Art, wie diese äußerlichen
eichen der göttlichen Sache verwaltet wurden, besonders
as, und die Art ihrer Verwaltung würkte wiederum auf
ie ganze Beschaffenheit des Cultus einflußreich zurück. Der
usammenhang der durch diese äußerlichen Zeichen darge-
ellten Momente mit dem Ganzen des christlichen Lebens,
ie Verbindung des Inwendigen und Göttlichen mit der
ußerlichen Handlung, war dem lebendigen, christlichen Ge-
ühle der ersten Christen gegenwärtig; aber nachtheilig
urde es hier in praktischer Hinsicht, wie wir es bei der
hre von der Kirche bemerkten, daß man, was in dem
efühle beisammen war, den Begriffen nach gehörig zu
ndern und zu unterscheiden vernachlässigte.

Wir reden zuerst von der Taufe:

Ursprünglich, als es darauf ankam, daß die Kirche
hnell sich ausbreiten sollte, wurden diejenigen, die ihren
lauben an Jesus, den Messias, bekannten (unter den

Juden), oder ihren Glauben an den Einen Gott und Jesus den Meſſias (unter den Heiden), ſogleich getauft, wie aus dem neuen Teſtament hervorgeht. Nach und nach hielt man es für nöthig, denen welche in die chriſtliche Kirche aufgenommen ſeyn wollten, zur Vorbereitung einen ſorgfältigeren Unterricht zu ertheilen, und eine genauere Prüfung mit ihnen vorzunehmen. Man nannte dieſe ganze Klaſſe auditores, κατηχουμενοι, man bezeichnete ſie durch dieſe Namen als Solche, welche erſt im Chriſtenthume unterrichtet wurden, und welche nur dem Vorleſen der heiligen Schrift und der Predigt zuhören durften. Die Prüfungszeit mußte nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der Einzelnen verſchieden beſtimmt werden; doch beſtimmte das Concil zu Elvira im Allgemeinen den Zeitraum von zwei Jahren. Bei dem Origenes finden wir zwei Abtheilungen dieſer Katechumenen deutlich von einander unterſchieden: 1) Diejenigen, welche erſt Privatunterricht empfingen, und 2) diejenigen, welche zu den Gemeindeverſammlungen zugelaſſen und unmittelbar zur Taufe vorbereitet wurden [1]).

---

1) Orig. c. Cels. Lib. III. c. 51. unterſcheidet offenbar diejenigen, welche zuerſt κατ' ἰδιαν unterrichtet, und diejenigen, welche nach beſtandener Prüfung in die Gemeindeverſammlungen zuerſt eingeführt wurden, und hier ihren beſondren Platz erhielten, ταγμα των ἀρτι ἀρχομενων και εἰσαγομενων και οὐδεπω το συμβολον του ἀποκεκαθαρθαι ἀνειληφοτων. Es frägt ſich, ob wir ſchon bei dem Origenes noch eine dritte Klaſſe finden können, was die dunkele Ausdrucksweiſe deſſelben ſtreitig machen kann. Ich war ehemals dieſer Meinung: ich finde es aber jetzt nach erneuerter Unterſuchung doch nicht gegründet, daß die ἁμαρτανοντες als die Poenitentes unter den Getauften an jener Stelle von den vorher dargeſtellten unterſchieden wer-

Für jenen Privatunterricht der Katechumenen gab es kein besonderes Kirchenamt; zu Carthago pflegte man dies einem der Ausgezeichneten unter den kirchlichen Vorlesern, nach vorhergegangener Prüfung, zu übertragen, zu Alexandria, wo oft Männer von Bildung, selbst Gelehrte und an philosophisches Nachdenken Gewöhnte sich zum Unterricht im Christenthume meldeten, mußten die Katecheten Männer von wissenschaftlicher Bildung seyn, welche im Stande waren, die Einwürfe und Zweifel der Heiden zu widerlegen, und mit ihnen auf ihren eigenen Standpunkt einzugehen, man wählte daher dort auch tüchtige, gelehrte Layen zu demselben Amte, und von diesen Katecheten ging nachher die Bildung einer wichtigen theologischen Schule unter den Christen aus [1]).

Schon in dem neuen Testamente findet sich eine Spur eines Glaubensbekenntnisses, das bei der Taufe abgelegt wurde [2]), solche Glaubensbekenntnisse wurden nachher, ein

---

den. Die Worte: οἷα δ' ἐστὶν αὐτοῖς ἀγωγὴ scheinen sich vielmehr auf das Vorhergegangene zu beziehen. Das καὶ zeigt keine Unterscheidung an, es ist nicht so zu übersetzen: Welches Verfahren sie auch mit den lasterhaften Mitgliedern der Gemeinde beobachten, sondern es bezieht sich auf das nachfolgende „καὶ," welches (das oben beschriebene Verfahren) sie sowohl überhaupt mit den Lasterhaften, als auch insbesondere mit den ἀκολασταίνοντες beobachten.

1) Mehr von dieser ganzen Sache unten in dem Abschnitt von der alexandrinischen Schule.

2) S. 1 Pet. 3, 21. — 1 Timoth. 6, 12. ist dafür nicht so sicher, da sich das letztere auf eine bei einer besonderen Gelegenheit, als er zum Missionär für die Heiden auserwählt und geweiht ward, aus freiem Herzensdrang von dem Timotheus abgelegtes Bekenntniß beziehen könnte.

Gegenſatz gegen Juden, Heiden und Häretiker, weiter ausgebildet. Es ſollten dieſe Glaubensbekenntniſſe das Weſentliche des Chriſtenthums, worin alle Gemeinden übereinſtimmten, enthalten. Man war überzeugt, daß die in dieſen Glaubensbekenntniſſen ausgeſprochene Lehre von der Ueberlieferung der Apoſtel herrühre, daß es die Lehre ſey, welche ſie in lebendigem Worte und durch die Schrift verkündigt hätten, keineswegs meinte man Anfangs, daß die Apoſtel ein ſolches Bekenntniß wörtlich aufgeſetzt hätten. In jenem Sinne nannte man es das κηρυγμα ἀποστολικον, die παραδοσις ἀποστολικη; der Mißverſtand dieſer Ausdrucksweiſe erzeugte erſt ſpäter [1]) die Dichtung, daß die Apoſtel ein ſolches Bekenntniß wörtlich aufgeſetzt hätten. Dieſe Bekenntnißformel wurde dann vorzugsweiſe mit dem Namen symbolum belegt. Es kann die Frage ſeyn, ob man bei dieſem Gebrauche des Wortes symbolum die allgemeine Bedeutung deſſelben „Zeichen," die Worte des Bekenntniſſes, als charakteriſtiſches, darſtellendes Zeichen des Glaubens, — oder eine beſondere Anwendung dieſer Bedeutung, in Beziehung auf das συμβολον στρατιωτικον, die tessera militaris, — die Parole des miles Christi, welche Jedem bei ſeiner Aufnahme in die militia Christi mitgetheilt wurde, — urſprünglich im Sinne hatte. Das Erſtere iſt das Wahrſcheinlichere, ſo weit wir die Geſchichte des Sprachgebrauchs verfolgen können, denn wo das Wort symbolum zuerſt bei der Taufe vorkommt, hat es nur jene allgemeine Bedeutung [2]). Das

1) Rufin. exposit. symbol. apostol.

2) So wenn Tertullian de poenitentia c. 6. ſagt, daß die

Das vieldeutige Wort συμβολον, symbolum, konnte nun mancherlei religiöse Beziehungen veranlassen; die vorherrschende wurde bald diejenige, welche sich an jene Lieblingsvergleichung der ersten Christen zwischen ihrem Berufe und einer militia anschloß; in der alexandrinischen Kirche hingegen, wo man gern die Vergleichung mit den heidnischen Mysterien, und zwar zuweilen auf eine dem einfachen Wesen des Evangeliums nicht angemessene Weise, verfolgte, dachte man an die Losungsworte der Geweihten [1]). Andere dachten an die Bedeutung des Wortes „symbolum“ ein Handelsvertrag, so daß hier das Bundeszeichen einer geistlichen Gemeinschaft dargestellt werden sollte [2]). Jenes Mährchen von dem Ursprunge eines apostolischen Glaubensbekenntnisses ließ nun gar nachher die Beziehung hervortreten,

die Taufe, welche, ihrer Natur nach, ein symbolum vitae seyn sollte, denjenigen, welche ohne die rechte Gesinnung dieselbe erhielten, ein symbolum mortis werde. Auch contr. Marcion. L. V. c. I. ist ihm symbolum soviel als Merkmal, Zeichen überhaupt. So in dem Briefe des Firmilianus von Cäsarea, wo das „symbolum trinitatis“ von dem Glaubensbekenntnisse ausdrücklich unterschieden, und zur Bezeichnung der Taufformel gebraucht wird, (Baptismus) cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit. Ferner ep. 76. Cyprian. ad Magnum: „eodem symbolo baptizare,“ mit derselben Taufformel taufen. Vielleicht war dies Wort ursprünglich nur die Bezeichnung der Taufformel, und wurde erst nachher auf das Glaubensbekenntniß übertragen.

1) Stromat. Lib. V. p. 582. Das λουτρον mit den καθαρσιοις der heidnischen Mysterien verglichen.

2) Augustin. sermo 212. symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur et vestra societas est commercium spiritualium.

daß das Bekenntniß aus den Beiträgen aller einzelnen Apostel entstanden sey, und man benutzte so die Bedeutung des Wortes συμβολον, συμβολη Beitrag, ein aus den Beiträgen der verschiedenen Apostel entstandenes Bekenntniß.

Dies Bekenntniß wurde den Katechumenen, als der wesentliche Inhalt des Christenthums, mitgetheilt; Manche, welche nach vielem Forschen, nach Vergleichung verschiedener Religionsschriften und eigenem Lesen der Bibel zum Glauben gekommen waren, bedurften natürlich desselben nicht, um erst das Christenthum kennen zu lernen. Es konnte ihnen nur dazu dienen, ihnen die Ueberzeugung zu verleihen, daß die Kirche, an die sie sich anschließen wollten, in ihrer Lehre mit der heiligen Schrift, aus der sie ihren Glauben schon geschöpft hatten, übereinstimme. So fordert auch Clemens von Alexandria die Heiden auf, sich selbst durch Forschen in der Schrift zu überzeugen, was die wahre christliche Lehre, und wo sie zu finden sey, wenn sie nur ihre Geisteskräfte anwenden wollten, um das Wahre vom Scheine, die in Wahrheit aus der Schrift abgeleitete und die bloß zum Scheine an dieselbe sich anschließende Lehre, von einander unterscheiden zu lernen [1]).

Doch Andere lernten zuerst aus dem in dem Glaubensbekenntnisse und über dasselbe ihnen mitgetheilten Unterrichte das Christenthum kennen, und gelangten erst später dazu, das durch menschliche Ueberlieferung Empfangen

1) Stromat. Lib. VII. p. 754. 55. δι' αὐτων των γραφων εκ μαθησιν ἀποδεικτικως. — διακρινειν τε τη καταλη πτικη θεωρια (die erfassende Anschauung) και τω κυριωτατ λογισμω (das vorzügliche Denken) το ἀληθες ἀπο το φαινομενου.

mit der Schrift zu vergleichen. — Solche, von denen der Gnoſtiker Heracleon ſagt [1]): „ſie glauben zuerſt, von Menſchen dazu geführt, an den Heiland, wenn ſie aber zu ſeinen Worten ſelbſt kommen, glauben ſie nicht mehr auf menſchliches Zeugniß allein, ſondern um der Wahrheit willen;“ und in Beziehung auf welche Clemens von Alexandria ſagt [2]): „die erſte heilbringende Umwandlung aus dem Heidenthume iſt der Glaube, eine in Kurzem zuſammengefaßte Erkenntniß des zum Heil Nothwendigen. Darauf wird die Gnoſis gebaut, als ein feſter aus der Lehre des Herrn abgeleiteter Erweis des durch den Glauben Empfangenen.“ — Andere, welche ganz ungebildet und nicht fähig waren, eine Schrift zu leſen, konnten nur aus dem Munde Anderer lernen, und nie zur Quelle des göttlichen Wortes ſelbſt kommen; aber doch bewährte ſich die göttliche Lehre, die ſie aus dem Munde Anderer empfingen, ſelbſtſtändig an ihren Herzen als eine Gotteskraft. Wo das Wort nur Eingang fand, fehlte auch nimmer ein anderer als menſchlicher Lehrer, der daſſelbe begleitete, der heilige Geiſt. „Manche von uns — ſagt Clemens von Alexandria — haben ohne Schrift, in Gotteskraft, durch den Glauben, die göttliche Lehre empfangen“ [3]).

Die wenigen Worte jenes Glaubensbekenntniſſes brauchten natürlich nicht ſchriftlich mitgetheilt zu werden, ſie ſollten in das Gemüth des Katechumenen übergehen, aus

1) Orig. Tom. XIII. in Ioann. §. 52.

2) Strom. Lib. VII. p. 732. Lit. D.

3) Clemens Alex. Stromat. Lib. I. p. 319.: οἱ δὲ καὶ ἀνευ γραμματων δυναμει του περι θεου δια πιστεως παρειληφα-

dem lebendigen Worte in's Leben, ſie ſollten als ſeine eigene Ueberzeugung von ihm ausgeſprochen werden. Wollte man in dieſen ſo natürlich entſtandenen Gebrauch der mündlichen Mittheilung des Glaubensbekenntniſſes einen höheren Sinn hineinlegen; ſo konnte die Deutung am nächſten liegen, daß die chriſtliche Lehre nicht in einem Buchſtaben von außen her den Menſchen entgegentreten, ſondern durch den Geiſt Gottes in den Herzen der Menſchen niedergeſchrieben ſeyn, und als etwas Lebendiges ſich in denſelben fortpflanzen ſolle. Jerem. 31, 33. [1]). Später legte eine dem Weſen des einfachen Evangeliums fremdartige Geheimnißkrämerei, die zuerſt in der alexandriniſchen Kirche aus dem Anſchließen an heidniſche Myſterien, und aus dem Einfluſſe des neoplatoniſchen Myſticismus hervorgegangen war, in dieſen Gebrauch den Sinn hinein, daß das Heiligſte nicht der Schrift anvertraut werden könne, nicht unter die Ungeweihten gebracht und dadurch entweiht werden ſolle [2]): — da doch die heiligſte Ueberlieferung des Göttlichen, die Schrift, in die Hände aller Heiden kommen konnte, da doch die Apologeten kein Bedenken getragen hatten, auch das Innerſte der chriſtlichen Lehre den Heiden vorzutragen! Wenn der Erlöſer ermahnte, daß man

1) So Auguſtin p. 212. Hujus rei significandae causa audiendo symbolum discitur nec in tabulis vel in aliqua materia, sed in corde scribitur.

2) Dergleichen myſtiſches Spiel und Gepränge, dem man eine größere Bedeutung, als es urſprünglich hatte, beilegte, gab nachher die Veranlaſſung zu der Erfindung der unklaren, unbeſtimmten und ungeſchichtlichen Idee von einer disciplina Arcani, aus der man eben, weil ſie etwas ſo Unbeſtimmtes und Grundloſes war, Alles machen konnte.

Perlen nicht vor die Säue werfen solle, so liegt darin die Warnung, daß man nicht, zur Unzeit und am unschicklichen Orte, den in fleischlichem Sinn versunkenen Menschen göttliche Dinge predigen solle; es liegt aber darin keineswegs, daß man die heiligen Dinge ängstlich dem Blick der profanen Menge entziehen müsse. Die heiligen Dinge haben ihrer Natur nach keine Entweihung zu fürchten; sie bleiben, was sie sind, wie auch der Mensch gegen sie gesinnt seyn möge, dieser kann nur seine eigene dem Heiligen verwandte Natur durch Verspottung des Heiligen entweihen.

Jenes Glaubensbekenntniß wurde in Antworten auf gewisse Fragen von dem Katechumenen, bei der Taufe, abgelegt [1]).

Mit der Ablegung des Glaubensbekenntnisses war auch die Ablegung einer sittlichen Verpflichtung verbunden. Man ging von dem Gesichtspunkte aus, daß der zu Taufende aus dem Reiche des Bösen, der Finsterniß, des Satans,

1) Nach der natürlichsten Erklärung spielt schon 1 Pet. 3, 21. auf die bei der Taufe vorgelegten Fragen an. ἐπερώτημα metonymice für die auf die Fragen geleistete Verpflichtung. Tertullian. de corona milit. c. 3. Amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit. Ferner Tertullian. de resurrect. c. 48. von der Taufe: anima responsione sancitur. Das Concil der 87 Bischöfe zur Zeit Cyprians von diesen Fragen: „sacramentum interrogare“ (sacramentum hier soviel als doctrina sacra). In einem Briefe des Dionysius von Alexandria bei Euseb. Lib. VII. c. 9.: ἐπερωτήσεις καὶ ὑποκρίσεις. Cyprian führt ep. 76. ad Magnum eine einzelne solcher Fragen an: credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?

welchem er bisher als Heide, seinen Lüsten hingegeben gedient hatte, ausscheide, und in das Reich Gottes und Christi übertrete. Er sollte sich daher nun feierlich von aller Gemeinschaft mit jenem Reiche, dem er früher gedient lossagen. Er betheuerte [1]) mit einem dem Bischof gegebenen Handschlage, daß er entsage dem Teufel, allem Gepräng desselben, wobei man besonders an die heidnischen Schauspiele u. dergl. dachte, und dessen Engeln, — wobei wahrscheinlich die Vorstellung zum Grunde lag, daß die Götzen böse Geister seyen, welche die Menschen verführt hätten [2]) Nach jener beliebten Vergleichung betrachtete man diese Verpflichtung als den christlichen Soldateneid, das sacramentum militiae Christianae, wodurch der Christ sich verpflichtete, als miles Dei et Christi zu leben und zu streiten.

Diese Entsagungsformel, welche wir im zweiten Jahrhundert finden, ist wohl zu unterscheiden von dem Exorcismus, der nicht so bald aus der Anschauungsweise des christlichen Alterthums hervorgehen konnte. Zwar gehört die Idee einer Befreiung von der Herrschaft des bösen Geistes in sittlich-geistiger Hinsicht, — eines Ausscheidens aus dem Reiche des Bösen, einer Mittheilung göttlichen, über das Böse siegreichen Lebens durch die Wiedergeburt — zu den urchristlichen und wesentlich christlichen Ideen, aber der Taufakt im Ganzen sollte ja eben eine Versinnlichung die

1) Nach Tertullian de c. M. c. 3. zweimal zuerst, ehe er zur Taufe ging, vielleicht bei der ersten Zulassung zu den Gemeindeversammlungen, sodann bei der Taufe selbst.

2) ἀποτασσεσθαι τῳ διαβολῳ και τῃ πομπῃ και τοις ἀγγελοις αὐτου.

ſer Idee ſeyn; es brauchte daher, um das zu bezeichnen oder zu bewürken, was der ganze Taufakt bezeichnen und für den Gläubigen würkſam darſtellen ſollte, nicht noch etwas Einzelnes hinzuzukommen. Etwas anderes war es mit der Entſagungsformel, dieſe bezog ſich, wie das Glaubensbekenntniß, auf das, was der Menſch von ſeiner Seite thun müſſe, um der Segnungen der Taufe theilhaft zu werden. Wie Glauben und Leben im Chriſtenthum genau zuſammenhängen, ſo ſchloß ſich an das Glaubensbekenntniß die Entſagung an. Wir finden daher im zweiten Jahrhunderte noch keine Spur einer ſolchen Bannungsformel gegen den böſen Geiſt. Da aber die Richtung zum Magiſchen, die Verwechſelung des Aeußerlichen und des Inneren immer mehr vorherrſchend wurde, da man eine eigentliche magiſche Beſitznahme der Ungläubigen durch den böſen Geiſt, eine eigentliche magiſche Bannung des böſen Geiſtes, bei der Taufe, ſich dachte, und da man gern immer mehr äußerlichen Gepränges bei den Religionshandlungen hatte; ſo kam es, daß man die Bannungsformel, welche man bei den Energumenen oder Dämoniſchen gebrauchte, auch auf die Taufe aller Heiden übertrug. Vielleicht hing es damit zuſammen, daß überhaupt aus der Exorciſirung, die früher ein freies Charisma geweſen, ein todter an ein beſonderes Kirchenamt gebundener Mechanismus gemacht worden war. In der apoſtoliſchen Conſtitution finden wir weder das Eine noch das Andere. Die erſte ſichere Spur des Exorcismus bei der Taufe zeigt ſich in den Verhandlungen jenes Concils zu Carthago von 87 oder 85 Biſchöfen im J. 256. [1]).

1) Der nordafrikaniſche Biſchof Cäcilius von Bilta ſetzt

Was die äußerliche Form der Taufe betrifft, ſo iſt dieſe, wie ſo vieles Chriſtliche, der Form nach, aus dem Judenthum hervorgegangen, ſey es Anſchließung an eine Proſelytentaufe, wenn dieſe unter den Juden ſchon vorhanden war, oder an die unter ihnen gewöhnliche Art der äußerlichen Reinigungen. Johannes der Täufer ſetzte ſeine Taufe dem opus operatum der jüdiſchen Luſtrationen entgegen, als Zeichen der Vorbereitung für die bevorſtehende Erſcheinung des Meſſias und ſeines Reiches im inwendigen Menſchen, Zeichen der Buße, durch die man ſich für die Aufnahme in das Gottesreich empfänglich machen ſollte. Chriſtus ſchloß ſich an dieſe ſchon vorhandene Form der Taufe, als Symbol der Weihe für das bevorſtehende Meſſiasreich, an, und verklärte dieſelbe durch einen neuen, höheren ihr mitgetheilten Geiſt, auf den ſchon Johannes hingewieſen hatte. An die Stelle der Taufe auf den Meſſias, der unter dem Volke zu erſcheinen und ſich zu offenbaren im Begriff ſey, ſollte nun treten die Taufe auf den ſchon erſchienenen und in göttlicher Kraft würkenden Meſſias; an die Stelle der vorbereitenden, negativen

---

hier durch ſein Votum voraus, daß der Exorcismus weſentlich mit zum Ganzen der Taufe gehöre. Auch das Votum des fanatiſchen Vincentius a Thibari, daß die manuum impositio in exorcismo der Taufe der Häretiker vorangehen müſſe. Aus dem 76ſten Briefe des Cyprianus ad Magnum aber kann man das Vorhandenſeyn des Exorcismus bei der Taufe überhaupt nicht beweiſen, es iſt dort nur von dem Exorcismus bei den Energumenen die Rede, und Cyprian will vielmehr zeigen, daß die Taufe weit mächtiger ſey, als der Exorcismus. Spiritus nequam ultra remanere non possunt in hominis corpore, in quo baptizato et sanctificato incipit spiritus sanctus habitare.

Taufe zur Buße, die Geistestaufe, die Taufe als Symbol einer innern Erneuung und Verklärung, durch die Mittheilung des göttlichen Lebens, das von dem Messias, als dem Erlöser, des von Gott entfremdeten Menschen, dem Gründer des Gottesreichs in der erlöseten Menschheit, auf dieselbe übergehen sollte. So lange noch die Fülle göttlicher Natur unter der Hülle des irdischen, menschlichen Daseyns verborgen war, offenbarte sich diese göttliche Würksamkeit des Messias noch nicht, das göttliche Leben war in der Menschheit nur noch sein ausschließliches Eigenthum. Wie er selbst gesagt, mußte das Weizenkorn erst in die Erde fallen und ersterben, um viele Früchte zu bringen. Erst zum Himmel erhoben, konnte der verherrlichte Menschensohn in unsichtbarer, göttlicher Würksamkeit jene Geistestaufe ertheilen. Nun erst ging die wahre Bedeutung der christlichen Taufe in Vollziehung.

Daß Christus, als er seinen Jüngern gebot, zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, eine eigentliche Taufformel habe einsetzen wollen, kann man allerdings nicht beweisen. Wichtiger als der Zweck, hier eine gewisse für alle Zeiten beizubehaltende Formel zu geben, war ihm sicher der Zweck, die wahre Bedeutung der Weihe für das Gottesreich hier auszudrücken, in wenigen Worten das Wesen seines ganzen göttlichen Werks in der Menschheit, das Wesen der neuen Religionsverfassung zu bezeichnen. Die Beziehung des ganzen Lebens auf einen Gott, welcher sich als Vater der gefallenen Menschheit durch seinen Sohn geoffenbaret hat, und der durch ihn erlöseten Menschheit seinen Geist, sie zu heiligen, mittheilt, die Verehrung Gottes, wie er sich geoffenbaret

hat durch seinen Sohn, in einem durch das von ihm ausfließende göttliche Leben geheiligten Herzen. Das eigentliche Wesen des eigenthümlichen christlichen Theismus (Gott in Christo und durch Christum) ist in diesen Worten kurz zusammengefaßt. Eben deshalb waren nun auch diese Worte besonders geeignet, als Taufformel zu dienen, insofern die wesentliche Bedeutung und Beziehung der christlichen Weihe dadurch so anschaulich bezeichnet wurde. Aus dem Gebrauche der Ausdrücke βαπτισμος εἰς ὀνομα του χριστου, εἰς χριστον, Taufe, in Beziehung auf den Namen Christi, in Beziehung auf Christus, kann wenigstens noch nicht bewiesen werden, daß in dem apostolischen Zeitalter statt jener ausführlicheren Taufformel nur diese kürzere gebräuchlich gewesen sey. Denn an den Stellen, wo diese Bezeichnung der Taufe vorkommt, soll ja durchaus keine wörtliche Taufformel angegeben, sondern nur der charakteristische Zweck der Taufe, der Ausdruck der Anerkennung Jesu, als des Messias, und die Verpflichtung zum gläubigen Gehorsam gegen ihn hervorgehoben werden. Daß Marcion diese einfache Taufformel wieder hervorhob, könnte man als ein Zeugniß für die Ursprünglichkeit derselben und den späteren Ursprung der andern anführen, denn Marcion (s. unten in dem Abschnitte von den Sekten) wollte gern in aller Beziehung das ursprüngliche Apostolische von den späteren kirchlichen Zusätzen sondern. Aber es ist doch kein sicheres Zeugniß, denn Marcion konnte auch ohne andere geschichtliche Gründe, bloß durch einen Schluß aus den gewöhnlichen paulinischen Ausdrücken von der Taufe veranlaßt werden, die Kirche einer Verfälschung der ursprünglichen Einfalt, hier, wie in andern Dingen, zu

beſchuldigen; und in ſeinem dogmatiſchen Syſteme konnte er Urſachen finden, jene einfachere Taufformel zu begünſtigen. Eher könnte man aus der Achtung, welche man in der römiſchen Kirche unter den gleich zu erwähnenden Streitigkeiten gegen dieſelbe zeigte, ſchließen, daß ſich für das Alter derſelben Manches ſagen ließ. Auf alle Fälle wäre die ausführlichere Taufformel, richtig verſtanden, nichts anders als eine Entwickelung deſſen, was in jener kürzern von ſelbſt enthalten war. Juſtinus M. führt jene aſtere ſchon als die allgemein geltende an.

Die Taufe geſchah urſprünglich mit Untertauchung; auf dieſe Form ſpielen manche Vergleichungen des Apoſtels Paulus an, das Untertauchen ein Symbol des Sterbens, des Begrabenwerdens mit Chriſto, das Hervortauchen, Symbol der Auferſtehung mit Chriſto, wie die beiden Momente bei der Wiedergeburt, Abſterben des alten Menſchen und Auferſtehen zu neuem Leben. Nur bei Kranken machte man eine Ausnahme, wie es die Noth erforderte, und man ertheilte ihnen die Taufe durch Beſprengung. Manche Abergläubige [1]) meinten ſogar, indem ſie zu ſehr an dem Aeußerlichen klebten, daß eine ſolche Taufe durch Beſprengung keine vollgültige ſey, und ſie unterſchieden die ſo Getauften, unter dem Namen der clinici, von anderen Chriſten. Nachdrücklich erklärt ſich der Biſchof Cyprian gegen dieſen Wahn [2]): „Anders wird die Bruſt des Gläubigen abgewaſchen, anders die Seele des Menſchen durch das Verdienſt des Glaubens gereinigt. Bei den Sakramenten des

1). Theil I. p. 389.

2) Ep. 76. ad Magnum.

Heils, wo die Noth zwingt, und Gott seine Gnade schenkt verleiht die göttliche Sache, obgleich äußerlich abgekürzt dem Gläubigen das Ganze [1]). Oder wenn Jemand glaubt daß sie nichts erlangt haben, weil sie mit dem Wasse des Heils nur besprengt worden sind, so müssen solch nicht getäuscht werden, so daß sie also, wenn sie von de Krankheit genesen, von Neuem getauft werden müssen Wenn aber Diejenigen, welche einmal durch die kirch liche Taufe geweiht worden, nicht noch einmal getauf werden können; warum wird ihnen denn ihr Glaube un die Gnade des Herrn verkümmert? Oder haben sie etw die Gnade des Herrn zwar erlangt; aber in kürzerem un geringerem Maaße des göttlichen Geschenkes und des hei ligen Geistes, so daß sie zwar für Christen gehalten, doc nicht den Uebrigen gleich gesetzt werden müssen? Nein, de heilige Geist wird nicht nach Maaß verliehen, sondern gan über den Gläubigen ausgegossen. Denn wenn der Ta Allen auf gleiche Weise anbricht, und die Sonne sich übe Alle mit gleichem Lichte ergießt; um wie viel mehr theil Christus, die wahre Sonne und der wahre Tag in seine Kirche, das Licht des ewigen Lebens mit unverkürzter Gleich heit aus?"

Da Glauben und Taufe im neuen Testamente stets s genau mit einander verbunden werden; so konnte man dadurch leicht zu der Meinung veranlaßt werden, daß, wo kein Glaub möglich sey, auch keine Taufe statt finden könne. Da Christus die Kindertaufe nicht eingesetzt hat, is

1) Die, um sie verständlich zu machen, hier dem Sinne nach übersetzte Stelle: „Totum credentibus confernat divin compendia.

gewiß, er überließ ja Vieles, was zum Heil nicht erforderlich war, der freien Entwickelung des christlichen Geistes unter verschiedenen Verhältnissen, ohne hier bindende Gesetze zu geben. Daß die Apostel eine Kindertaufe eingesetzt haben, läßt sich wenigstens nicht beweisen; — aus solchen Stellen, wo von der Taufe ganzer Familien die Rede ist, wie Apostelgesch. 16, 33. 1 Corinth. 1, 16., kann dies gewiß nicht dargethan werden, denn es frägt sich ja, ob in diesen Familien Kinder von solchem Alter waren, daß bei ihnen noch gar keine bewußte Annahme des Christenthums statt finden konnte, nur hierauf kommt es an. Bei dem Mangel an geschichtlichen Urkunden aus der ersten Hälfte dieser Periode, kann freilich auch der Mangel einer besondern Erwähnung noch nicht gegen das Alter der Kindertaufe zeugen. Die erste Stelle, welche auf dieselbe ausdrücklich hinzuweisen scheint, findet sich bei dem Irenäus. Wir wollen die ganze merkwürdige Stelle genauer betrachten. Irenäus will hier zeigen, daß Christus den Entwickelungsgang der menschlichen Natur, welche durch ihn geheiligt werden sollte, nicht zerstörte, sondern demselben gemäß, nach allen verschiedenen Stufen desselben, sie heiligte. „Er kam Alle durch sich selbst zu erlösen, Alle, welche durch ihn, in Beziehung auf Gott, wiedergeboren werden, die ganz unmündigen Kinder, die Kleinen, die Knaben, die Jünglinge und die Bejahrteren. Deshalb ging er jedes Alter durch, und er wurde den Kindern ein Kind, — die Kinder heiligend, — unter den Kleinen ein Kleiner, die in diesem Alter sich befindenden heiligend, und zugleich wurde er ihnen ein Beispiel der Frömmigkeit, des Rechtthuns und des Gehorsams, unter den Jünglingen ein Jüngling, in-

dem er ihnen ein Beiſpiel wurde und ſie dem Herrn heiligte [1]). Wichtig iſt hier beſonders, daß die unmündigen Kinder (infantes) ausdrücklich unterſchieden werden, von den Kleinen (parvulis), welchen letzteren Chriſtus auch durch ſein Beiſpiel nützen konnte, daß ſie als ſolche dargeſtellt werden, auf die nur eine objektive Heiligung von dem in ihrem Alter erſchienenen Chriſtus übergehen kann. Dieſe Heiligung wird ihnen zu Theil, inſofern ſie durch Chriſtus, in Beziehung auf Gott, wiedergeboren werden. Wiedergeburt und Taufe ſind bei dem Irenäus eng verbunden, und ſchwerlich kann man ſich, in Beziehung auf dieſes Alter, unter der Wiedergeburt etwas anders als die Taufe denken. Es erſcheint alſo hier die Kindertaufe als das Mittel, wodurch das durch Chriſtus der menſchlichen Natur, von ihrer erſten Entwickelung an, mitgetheilte Princip der Heiligung den Kindern zugeeignet wurde. Wir finden hier die weſentlich chriſtliche Idee, aus der die Kindertaufe, je mehr das Chriſtenthum das Familienleben durchdrang, ſich von ſelbſt entwickeln mußte; daß Chriſtus durch das göttliche Leben, welches er der menſchlichen Natur mittheilte und in ihr offenbarte, dieſelbe, von dem Keime ihrer erſten Entwickelung an, geheiligt habe. Der in einer chriſt-

1) Irenaeus Lib. II. c. 22. §. 4.: Omnes enim per semetipsum venit salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes, in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus, et justitiae et subjectionis, in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens et sanctificans Domino.

lichen Familie Geborene ſollte das voraus haben, wenn Alles ſo war, wie es ſeyn ſollte, daß er nicht erſt aus dem Heidenthume, oder dem ſündhaften Naturleben heraus zum Chriſtenthum kam, ſondern von dem erſten Aufſtrahlen ſeines Bewußtſeins an, unter dem unmerklichen, zuvorkommenden Einfluſſe eines heiligenden und verklärenden Chriſtenthums ſich entwickelt; mit dem erſten Aufkeimen des natürlichen ſelbſtbewußten Lebens ſollte ein die Natur veredelndes göttliches Lebensprincip ihm nahe gebracht, dadurch das Gottverwandte ſeiner Natur angezogen und gekräftigt werden, ehe noch das Ungöttliche zur vollen Würkſamkeit kommen konnte; es ſollte dieſes hier gleich ſein übermächtiges Gegengewicht finden. In einem ſolchen Leben ſollte die Wiedergeburt nicht einen neuen mit einem beſtimmten Momente beginnenden Abſchnitt machen, ſondern unmerklich anfangen und ſo durch das ganze Leben fortgehen. Deshalb ſollte das ſichtbare Zeichen der Wiedergeburt, die Taufe, dem Kinde gleich von Anfang ertheilt, dieſes ſollte von Anfang an dem Erlöſer geweiht werden.

Aus dieſer in dem Innern des Chriſtenthums gegründeten Idee, welche die Gemüther beherrſchte, ging der Gebrauch der Kindertaufe hervor. Hätte man nur nicht bald die göttliche Sache und das darſtellende Zeichen mit einander verwechſelt, und das Werk des Geiſtes an das Aeußerliche binden wollen!

Aber bald nach dem Irenäus [1]), in den ſpäteren Jahren des dritten Jahrhunderts, erſcheint Tertullian

1) Wenn man aus der ſchon oben angeführten Stelle des Clemens von Alexandria Paedagog. Lib. III. p. 247.:

als eifriger Gegner der Kindertaufe, ein Beweis, daß dieselbe damals noch nicht als apostolische Einsetzung angesehen zu werden pflegte, denn sonst würde er schwerlich gewagt haben, so stark dagegen zu reden. Wir ersehen aus seiner Bekämpfung der Kindertaufe, daß die Vertheidiger derselben schon damals auf Matth. 19, 14., welche Stelle so anzuwenden Jedem sehr nahe liegen mußte, sich beriefen: „Der Herr weise die Kindlein nicht zurück, man solle sie ihm zuführen, daß er sie segne.“ Tertullian räth überhaupt, daß man lieber mit der Taufe zögere, in Erwägung der hohen Wichtigkeit dieser Handlung und der dazu nothwendigen Vorbereitung von Seiten des Empfangenden, als unreif zu derselben eile, und bei dieser Veranlassung erklärt er sich nun besonders gegen das Eilen mit der Taufe der Kinder [1]). In Beziehung auf jenes entgegengehaltene Wort Christi, antwortet er: „Mögen sie also kommen, während sie heranwachsen, mögen sie kommen, während sie lernen, während sie belehrt werden, wohin sie kommen, mögen sie Christen werden, wenn sie Christum erkennen können. Was eilt das schuldlose Alter zur Vergebung der Sünden? Vorsichtiger wird in weltlichen Din-

„των ἐξ ὕδατος ἀναστωμενων παιδιων,“ welche sich allerdings auf die Taufe bezieht, das Vorhandenseyn der Kindertaufe hat beweisen wollen; so möchte dies schwerlich als Beweis gelten können, denn da dem Clemens die Idee von dem θειος παιδαγωγος vorschwebte, konnte er alle Christen παιδια nennen. Sonder Zweifel ist an dieser Stelle gerade von der Bekehrung und Wiedergeburt, in Beziehung auf alle Menschen, die Rede.

1) De baptismo c. 18.: Cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos.

Dingen gehandelt werden, wenn man das göttliche Gut denjenigen anvertraut, welchen das irdische Gut nicht anvertraut wird. Mögen sie erst lernen das Heil zu verlangen, damit es erhelle, daß man dem Verlangenden gegeben habe." Man sieht wohl, Tertullian will, man solle die Kinder Christo zuführen, indem man sie im Christenthume unterrichte; aber erst nachdem sie genugsam unterrichtet worden, wenn sie aus eigener Ueberzeugung und freier Wahl, mit aufrichtigem Verlangen des Herzens, die Taufe nachsuchen, sollten sie dieselbe erhalten. Man kann zwar sagen: er redet nur davon, wie es der Regel nach gehalten werden solle; wo augenblickliche Todesgefahr drohte, mußte auch nach seiner Ansicht die Taufe statt finden. Aber, wenn er dies für so nothwendig gehalten hätte, würde er schwerlich unterlassen haben, es ausdrücklich zu erwähnen. Es scheint ja nach den von ihm dargelegten Gründen, daß er sich gar keine Würkung der Taufe ohne die Theilnahme des eigenen Bewußtseyns und ohne eigenen Glauben denken konnte, und er sah ja auch für das schuldlose Alter keine Gefahr (wenn gleich diese Aeußerung nach seinem Systeme nicht consequent ist).

Indem nun aber von der einen Seite die Lehre von der, der menschlichen Natur, als Folge der ersten Sünde, anklebenden Verderbniß und Schuld, mit mehr systematischer Schärfe und Bestimmtheit ausgebildet wurde (was besonders in der nordafrikanischen Kirche geschah, s. unt. bei der Geschichte der Lehre), von der andern Seite durch den Mangel der gehörigen Unterscheidung des Inwendigen und des Aeußerlichen bei der Taufe (der Wassertaufe und der Geistestaufe) sich der Wahn immer mehr festsetzte, daß

ohne die äußere Taufe Keiner von jener anklebenden Schuld befreit, von den drohenden ewigen Strafen errettet werden und zur Seligkeit gelangen könne, und indem die Idee von den magiſchen Würkungen der Sakramente immer mehr Einfluß erhielt, entwickelte ſich daraus die Theorie von der unbedingten Nothwendigkeit der Kindertaufe. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts war dies in der nordafrikaniſchen Kirche ſchon allgemein angenommen. Es war nur noch die Frage, ob das Kind bald nach der Geburt, oder erſt acht Tage nach derſelben, nach dem Vorbilde der Beſchneidung, getauft werden ſolle? Das Letztere war die Meinung des Biſchofs Fidus, welcher einem Concil zu Carthago eine Frage darüber vorlegte. Cyprian antwortete darauf, im J. 252, im Namen von ſechs und ſechszig Biſchöfen [1]). Seine Antwort zeigt uns, wie er voll war von jener oben entwickelten, großen chriſtlichen Idee, aus der der Gebrauch der Kindertaufe hervorgegangen, — und in dieſer Hinſicht ſagt er manches echt Chriſtliche, — wie er aber durch ſeine Verwechſelung des Aeußerlichen und des Inneren, — ſeinen Materialismus verhindert, ſie nicht frei und klar genug auffaſſen konnte, und wie er dadurch manches Irrige damit vermiſchte. Gegen die willkürliche Grenzbeſtimmung des Fidus, ſagte er auf alle Fälle das Richtige. Wir wollen ihn ſelbſt hören: „Keiner von uns konnte mit deiner Meinung übereinſtimmen; wir Alle urtheilten vielmehr, daß keinem Menſchen, ſobald er geboren worden, die Barmherzigkeit und Gnade Gottes verſagt werden müſſe, denn da der Herr in ſeinem

1) Epist. 59.

Evangelium ſagt: „„Des Menſchen Sohn iſt nicht gekommen, der Menſchen Seelen zu verderben, ſondern zu erhalten.“ Luk. 9, 56.; ſo muß, ſo viel an uns iſt, wo möglich keine Seele verloren gehen. Wie Gott kein Anſehen der Perſon achtet, achtet er auch kein Anſehen des Alters, da er ſich Allen mit gleicher Freigebigkeit zur Erlangung der himmliſchen Gnade als Vater darreicht. Denn auch, was du geſagt haſt, daß die Berührung des Kindes in den erſten Tagen ſeiner Geburt nicht rein ſey, und daß Jeder von uns ſich noch ſcheue, ein ſolches zu küſſen, auch dies darf, wie wir meinen, kein Hinderniß ſeyn für die Verleihung der himmliſchen Gnade, denn es iſt geſchrieben: „„Alles iſt dem Reinen rein;““ und keiner von uns darf einen Ekel haben vor dem, was Gott zu ſchaffen gewürdigt hat. Wenn auch das Kind eben geboren iſt, ſo iſt es doch nicht ſo, daß Jemand einen Ekel haben dürfte, es bei der Ertheilung der Gnade und der Ertheilung des Friedensgruſſes (der Bruderkuß, der als Zeichen der Gemeinſchaft des Friedens im Herrn den Neugetauften ertheilt wurde) zu küſſen, da Jeder von uns, nach ſeiner religiöſen Empfindung, an die ſchaffende Hand Gottes, welche eben ihr Werk vollbracht hat, denken muß, die wir in dem eben gebildeten Menſchen küſſen, wenn wir das, was Gott geſchaffen hat, umarmen. Wenn übrigens etwas die Menſchen an der Erlangung der Gnade hindern könnte, ſo könnten vielmehr die Erwachſenen durch die ſchweren Sünden gehindert werden. Wenn aber auch den ſchwerſten Sündern, welche vorher viel gegen Gott geſündigt haben, nachdem ſie zum Glauben gelangt ſind, die Vergebung der Sünden verliehen, und von der Taufe und der Gnade Kei-

ner zurückgehalten wird, um wie viel mehr darf das Kind nicht zurückgehalten werden, welches neu geboren nicht geſündigt, ſondern durch die fleiſchliche Abkunft von Adam, die Anſteckung des alten Todes mitgebracht hat, welches deſto leichter zur Erlangung der Sündenvergebung kommt, weil ihm nicht eigene, ſondern fremde Sünden vergeben werden?"

Auch in der alexandriniſchen Kirche, welche ſich, in Rückſicht ihrer ganzen theologiſchen und dogmatiſchen Geiſtesrichtung, von der nordafrikaniſchen ſo weſentlich unterſchied, finden wir ſchon etwas früher die Lehre von der Nothwendigkeit der Kindertaufe herrſchend. Origenes, in deſſen Syſtem, obgleich in einer andern Verbindung als in der nordafrikaniſchen Kirchenlehre, die Kindertaufe ſehr gut Platz fand [1]), erklärt ſie für apoſtoliſche Ueberlieferung [2]), welche Ausſage übrigens in dieſem Zeitalter nicht ſo viel bedeuten kann, da man ſo ſehr geneigt war, Einrichtungen, die man für beſonders wichtig hielt, von den Apoſteln abzuleiten, und da ſchon ſo manche den freien

1) Nehmlich in Beziehung auf ſeine Lehre, daß die menſchlichen Seelen gefallene, himmliſche Weſen ſeyen, und von einer mitgebrachten Schuld gereinigt werden ſollten. ſ. u.

2) Dies ausdrücklich in dem 5ten Buche ſeines Commentars über den Brief an die Römer, nach der lateiniſchen Ueberſetzung des Rufinus; auch zu des Origenes Zeit wurden noch häufig ähnliche Schwierigkeiten, wie die von Tertullian aufgeworfenen, in Rückſicht der Kindertaufe, vorgebracht. cfr. deſſen Homil. 14. in Lucam (nach der Ueberſetzung des Hieronymus).

Blick hemmende Scheidewand zwischen diesem und dem apostolischen Zeitalter in der Mitte stand.

Wenn aber in der Theorie die Nothwendigkeit der Kindertaufe anerkannt wurde, so fehlte noch viel daran, daß sie in der Praxis allgemein herrschend geworden wäre. Und es waren nicht immer reine Triebfedern, durch welche die Menschen veranlaßt wurden, ihre Taufe länger aufzuschieben. Eben die falsche Vorstellung von dem opus operatum der Taufe, welche die Einen bewog, die Kindertaufe für so unbedingt nothwendig zu halten, bewog manche Andere, die das Wesen der Taufe freilich noch weit mehr und auf eine weit gefährlichere Weise verkannten, ihre Taufe länger zu verschieben, um unterdessen freier ihren Lüsten sich überlassen, und doch in der Todesstunde, durch die magische Sündentilgung gereinigt, in's ewige Leben übergehen zu können. Wir bemerkten schon oben, mit welchem frommen Unwillen und Nachdrucke derselbe Tertullian, der in andern Beziehungen gegen das Eilen mit der Taufe sprach, diesen Wahn bestritt.

Die Kindertaufe gab auch wahrscheinlich die erste Veranlassung zur Einsetzung von Taufzeugen oder Pathen, denn da die Getauften hier nicht selbst das Glaubensbekenntniß ablegen und jene Entsagung leisten konnten, so mußten es Andere in ihrem Namen thun, und diese verpflichteten sich zugleich, dafür zu sorgen, daß die Kinder im Christenthume einst recht unterrichtet, und zu einem, dem bei der Taufe geleisteten Gelübde entsprechenden Leben erzogen würden, daher wurden sie Taufbürgen, sponsores, genannt. Tertullian führte das eben mit als einen Grund gegen

die Kindertaufe an, daß dieſe Taufbürgen eine Verpflichtung übernehmen müßten, die ſie vielleicht durch ihren frühen Tod, oder durch das ſchlechte Gedeihen des Kindes zu erfüllen gehindert werden könnten [1]).

Die mit den einfachen Taufhandlungen verbundenen, ſymboliſchen Gebräuche, wurden nach und nach vervielfältigt, ſchwerlich zuerſt aus einer Abſichtlichkeit, um durch ſinnliches Gepränge die Heiligkeit und Bedeutung der Sache zu heben, ſondern indem man von innen heraus gedrungen wurde, Ideen und Gefühle, von denen die Seele voll war, ſinnlich anſchaulich auszudrücken. Schlimm war es nun, daß man bald dieſe menſchlichen Verzierungen von dem Weſen der göttlichen Stiftung ſelbſt, an die ſie ſich anſchloſſen, nicht mehr zu unterſcheiden wußte, und daß man durch die Vervielfältigung der äußerlichen Dinge auf dieſe immer größeres Gewicht zu legen veranlaßt wurde.

Aus der weſentlich chriſtlichen Idee von dem geiſtlichen Prieſterthume aller Chriſten, entwickelte ſich der Gebrauch, daß man, wie im alten Teſtamente die Salbung das Zeichen der prieſterlichen Weihe war, den eben Getauften, zur Weihe für dieſes geiſtliche Prieſterthum, eine Salbung mit einem beſonders dazu eingeſegneten Oel ertheilte. Wir finden dieſen Gebrauch zuerſt bei Tertullian, und bei Cyprian erſcheint er ſchon als weſentlicher Theil der Taufhandlung [2]). Aelter als dieſer Ge-

1) Tertull. de baptismo c. 18. Quid enim necesse est, sponsores etiam periculo ingeri? quia et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli.

2) Tertullian. de baptismo c. 7. Egressi de lavacro pe-

[illegible] sonder Zweifel die von Gebet begleitete Handauf-
[illegible], mit welcher die Taufhandlung beschlossen wurde.
[illegible] Zeichen der Handauflegung (ἐπιθεσις των χειρων,
[illegible]ροθεσια, סְמִיכָה) war das von den Juden entlehnte
[illegible]hnliche Zeichen der religiösen Weihe, das in verschie-
[illegible] Fällen gebraucht wurde, die Weihe zu dem allgemei-
[illegible] Christenberufe, wie zu den besonderen Zweigen dessel-
[illegible]. Indem die Apostel oder die Gemeindevorsteher die
[illegible] auf das Haupt des Getauften legten, riefen sie den
[illegible] an, daß er seinen Segen zur vollbrachten heiligen
[illegible]lung ertheilen, die Bedeutung derselben an ihm in
[illegible]llung gehen lassen, ihn mit seinem Geiste für den Chri-
[illegible]beruf weihen, seinen Geist über ihn ausgießen möge.
[illegible] war diese Schlußhandlung mit dem ganzen Akte der
[illegible]fe unzertrennlich verbunden, alles bezog sich ja hier auf
[illegible]selbe Hauptsache, ohne die Keiner ein Christ werden
[illegible]nte, — die Geburt zu einem neuen Leben aus Gott, die
[illegible]fe des Geistes, welche durch die Wassertaufe symbolisch
[illegible]gestellt wurde. Nun wurde man aber durch einen Miß-

---

[illegible]unguimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant. adv. Marcion. Lib. I. c. 14. de res. carn. c. 8. Doch nennt er in dem Buche de corona milit. c. 3., wo er die Gebräuche bei der Taufe anführt, die nicht aus der Schrift, sondern aus der kirchlichen Ueberlieferung entnommen waren, diese Salbung nicht. Cyprian ep. 70. im Namen einer Kirchenversammlung: ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit, (die nachfolgenden Worte vom Abendmahl sind offenbar sinnstörendes Glossem, durch die nachfolgende Erwähnung des Abendmahls veranlaßt) unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato.

verſtand ſpäterhin veranlaßt, beides auf eine falſche Weiſe von einander zu ſondern.

In dem apoſtoliſchen Zeitalter, da das göttliche ben zuerſt in die rohe menſchliche Natur, welche durch daſſ nach und nach verklärt werden ſollte, eintrat, offenbarte ſich, wo es zuerſt Eingang fand, durch manche auffalle Erſcheinungen, — Merkmale der gewaltigen Würkung, es hervorbrachte, welche bei der ſpäteren, ruhiger fortgel den Entwickelung der einmal gegründeten Kirche aufhör welche in der erſten Zeit auch dazu dienten, die ſinnli Menſchen auf das Chriſtenthum aufmerkſam zu mac Die Aeußerungen einer außerordentlichen Begeiſterung, we die der erſten Gemeinde am Pfingſtfeſt ertheilte Geiſtest begleitet hatten, wiederholten ſich auch bei der Taufe zelner. Es geſchah daher, daß wenn die Taufe Einzel verliehen, und ihnen zuletzt mit jenem Zeichen der H auflegung der Segen ertheilt, der Herr im Gebet ang fen wurde, daß er dieſe Taufe als eine würkſame an ih bewähren möge; ſolche thatſächliche Erweiſe ihrer Würkſ keit erfolgten, Apoſtelgeſch. 19, 6. Als die Apoſtel trus und Johannes nach Samarien kamen, um Würkungen des durch Philippus verkündigten Eva liums genauer zu unterſuchen, bemerkten ſie, daß jene mals gewöhnlichen Merkmale der Geiſtestaufe an den bisher Getauften ſich noch gar nicht geoffenbaret hat Apoſtelgeſch. Cap. 8. Es iſt hier nicht von der Geiſtest überhaupt, ſondern nur von dieſen äußerlichen M malen derſelben die Rede, es kann ſich daher dieſer zelne Fall auch nur auf dieſe Zeit beziehen. Die Ap beteten nur (was in der kurzen Erzählung aus ähnlic

Fällen zu ergänzen iſt), indem ſie den Getauften jene gewöhnliche Weihe ertheilten, daß auch hier dieſe Wirkungen der Geiſtestaufe erfolgen möchten, — und es geſchah. In dem erſteren Falle, hinſichtlich des Apoſtels Paulus, war offenbar Taufe und Handauflegung nur Ein Ganzes; der zweite Fall, wo doch wahrſcheinlich ſchon Philippus mit der Taufe zugleich die Handauflegung ertheilt hatte, betraf ganz beſondere, nur auf dieſe Zeit ſich beziehende Umſtände. Aber doch bildete ſich aus einer unrichtigen Anſicht von dieſen Vorfällen, ſchon am Ende des zweiten Jahrhunderts, die Vorſtellung, daß die Mittheilung des heiligen Geiſtes beſonders an dieſes Zeichen der Handauflegung geknüpft ſey. So betrachtet Tertullian die Waſſertaufe als die vorbereitende Reinigung, welche der Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Gereinigten durch die Handauflegung den Weg bahne [1]); doch erſcheint bei Tertullian noch beides, die Taufe und dieſe ihr nachfolgende Weihe, als Ein Ganzes verbunden.

Indem man nun aber einmal [2]) die Idee von dem ausſchließlichen geiſtlichen Charakter der Biſchöfe ausgebil-

---

1) Tertull. de baptismo c. 8. De hinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans. Spiritum sanctum. Er nennt de res carn. c. 8. alle jene drei Dinge mit der Taufe zuſammen, welche nachher von derſelben geſondert und mit einander zu Einem Ganzen verbunden das Sakrament der Firmelung in der römiſchen Kirche bildeten: Die Salbung die Weihe der Seele, das Machen des Kreuzes die Verwahrung gegen das Böſe, die Handauflegung die illuminatio spiritus mit ſich führend.

2) S. oben Theil I.

det hatte, daß ſie, als Nachfolger der Apoſtel, durch die magiſche Weihe der Ordination allein alle geiſtliche Machtvollkommenheit, das Vermögen zur Mittheilung des heiligen Geiſtes durch ihre magiſchen Prieſterverrichtungen erlangt hätten, ſchrieb man es daher auch den Biſchöfen allein zu, daß ſie eine wahre Geiſtestaufe hervorbringen könnten. Man ging nun von dem unbegründeten Geſichtspunkte aus: Philippus konnte die Geiſtestaufe nicht ertheilen, weil er nur Diakonus war, die Apoſtel ergänzten, was hier fehlte, durch das der Taufe ertheilte Siegel (signaculum), die Handauflegung. So können nun zwar die Presbyteren und im Nothfall auch die Diakonen wohl taufen; aber die Biſchöfe allein können jenen zweiten heiligen Akt vollbringen. Dieſe Vorſtellung hatte ſich ſchon um die Mitte des dritten Jahrhunderts ausgebildet. Die Biſchöfe mußten daher ihren Kirchenſprengel zuweilen durchwandern, um den durch ihre Pfarrer, die Landpresbyteren, Getauften jene nachher ſogenannte Confirmation zu ertheilen. In den gewöhnlichen Fällen, wo der Biſchof ſelbſt die Taufe ertheilte, war jedoch Beides als Ein Ganzes verbunden, und bildete zuſammen den vollſtändigen Taufakt [1]).

1) Cyprian redet von einem sacramentum duplex, die Waſſertaufe und die durch die Handauflegung dargeſtellte Geiſtestaufe, Sacramento utroque nasci, doch beides verbunden in dem kirchlichen Taufakte, ep. 73. ad Jubajanum und ep. 72. ad Stephan. Man muß hier freilich an die ſchwankende Bedeutung des Wortes sacramentum, wonach es jede heilige Sache, jede heilige Lehre, jedes heilige Zeichen bedeutete, denken. Nachdem er jenes Beiſpiel von Philippus und von den Apoſteln angeführt hat, ſagt er: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia

Dem Neugetauften wurde nun in mehreren Kirchen, in der nordafrikaniſchen und der alexandriniſchen, eine Miſchung von Milch und Honig gegeben, als Symbol der Kindſchaft des neuen Lebens, als geiſtige Deutung der Verheißung von dem Lande, wo Milch und Honig fließt, — auf das himmliſche Vaterland mit den himmliſchen Gütern, welchem die Getauften angehörten [1]). Er wurde ſodann durch den erſten chriſtlichen Bruderkuß, den Gruß des Friedens, des Friedens mit Gott, an dem er nun mit allen Chriſten Theil empfangen [2]), in die Gemeinde aufgenommen; von nun an hatte er das Recht, alle Chriſten mit dieſem Zeichen der Brüderſchaft zu begrüßen.

Es iſt hier noch, ehe wir dieſen Gegenſtand verlaſſen, eine Streitfrage zu berühren, welche in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts große Bewegungen hervorbrachte.

---

baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Dieſelbe Vorſtellung in dem höchſt wahrſcheinlich gleichzeitigen Buche de rebaptismate; es wird hier dieſer Akt baptisma spiritale genannt. Cornelius frägt bei Euseb. Lib. VI. c. 33. in Rückſicht eines Solchen, der dieſe Confirmation vom Biſchof nicht hatte empfangen können: „Wie konnte er ohne dieſe des heiligen Geiſtes theilhaft werden?“

1) S. die angeführte Stelle Tertullians de cor. m. und adv. Marcion. Lib. I. c. 14. Deus mellis et lactis societate suos infantat, er giebt ſie als ſeine neugeborene Kinder zu erkennen.“ Clemens Paedagog. Lib. I. p. 103.: οὕτως ἀναγεννηθέντες τετιμήμεθα τῆς ἀναπαύσεως τὴν ἐλπίδα, τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ εὐαγγελιζόμενοι, ἐν ᾗ μέλι καὶ γάλα ὀμβρεῖν ἀναγεγραπται.

2) Osculum pacis, εἰρήνη. ſ. ob.

Es war die Frage: Was gehört zur Gültigkeit einer Taufe? Wie hat man ſich gegen einen Häretiker zu verhalten, der, nachdem er in ſeiner Sekte die Taufe empfangen, zur rechtgläubigen Kirche übertritt? Ehe man noch beſondere Unterſuchungen über dieſen Punkt anſtellte, verfuhr man hier in verſchiedenen Gegenden auf verſchiedene Weiſe, je nachdem man, wie es zu geſchehen pflegt, unwillkürlich von verſchiedenen Geſichtspunkten ausging. In Kleinaſien und den angrenzenden Ländern ging man von dem Geſichtspunkte aus, daß nur die in der rechtgläubigen Kirche, wo allein alle Religionshandlungen ihre wahre Bedeutung hätten, vollbrachte Taufe gültig ſey, die Taufe der Häretiker als nichtig angeſehen, daher dem von einer Sekte Uebertretenden erſt, wie dem Heiden, die wahre Taufe ertheilt werden müſſe, was ſich wohl erklären läßt aus dem ſchroff polemiſchen Verhältniſſe, welches gerade beſonders in dieſen Gegenden, zwiſchen der Kirche und den Sekten ſtatt fand, der Beſchaffenheit dieſer Sekten, wie der gnoſtiſchen, welche in den weſentlichſten Dingen der Lehre und des Ritus ſich von dem Allgemeingeltenden entfernten. In der römiſchen Kirche hingegen, wo ſonſt auch feindſelige Polemik gegen die Häretiker vorherrſchte, folgte man doch hier einem milderen Geiſte, indem man das Objektive bei der Taufe mehr hervorhob; man übte in der Praxis den Grundſatz aus, daß die Taufe durch die objektive Bedeutung des Namens Chriſti oder der Trias, mit deſſen Anrufung ſie vollbracht werde, ſtets, von wem und in welcher religiöſen Denkart ſie auch vollbracht ſeyn möge, ihre Gültigkeit habe. Man erkannte daher die zur Kirche übertretenden Häretiker als getaufte Chriſten an, und es wurde

ihnen nur durch den Bischof, auf daß der heilige Geist die ihnen ertheilte Taufe würksam mache, die Confirmation in dem angeführten Sinne ertheilt (auch eine der Veranlassungen, diese von der Taufe zu trennen). Wie sich die Gemeinden gern nach dem Muster ihrer apostolischen Mutterkirchen (sedes apostolicae) richteten, so folgten wahrscheinlich die meisten abendländischen Gemeinden dem Beispiele der römischen Kirche.

Aber in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts wurde die bisher stillschweigend beobachtete Observanz Gegenstand einer besonderen Untersuchung in Kleinasien; vielleicht, daß, da die montanistischen Gemeinden [1]) auch dem dort herrschenden Grundsatze folgten, dadurch diejenigen, welche gern in Allem den Montanisten widersprachen, veranlaßt wurden, auch dies streitig zu machen, oder sey es eine andere Veranlassung. Die herrschende Parthei erklärte sich für die Beibehaltung des alten Grundsatzes. Später wurde dieser Grundsatz, da die Sache von Neuem zur Sprache kam, auf zweien Kirchenversammlungen zu Ikonium und Synnada, in Phrygien, feierlich bestätigt. Dies veranlaßte nun auch, daß in anderen Gegenden dieser Punkt besprochen wurde. Tertullian schrieb, höchst wahrscheinlich noch als Mitglied der katholischen Kirche, in griechischer Sprache (dies natürlich deshalb, weil in den Gegenden, woher dieser Streit gekommen war, nur die griechische Sprache verstanden wurde) eine besondere Abhandlung darüber, und er trug kein Bedenken sich hier von dem römischen Kirchengebrauche zu entfernen. Die Gegner hatten sich wohl schon für die

1) S. Tertullian. de pudicitia c. 19.

Anerkennung der häretiſchen Taufe auf Epheſ. 4, 5. 6. berufen: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater" — und ſie hatten daher geſchloſſen: wo wir die Anrufung des Einen Gottes und des Einen Herrn finden, da müſſen wir die Gültigkeit der Taufe anerkennen. Tertullian aber [1]): „Dies kann ſich nur auf uns, die wir den wahren Gott und Chriſtus kennen und anrufen, beziehen, die Häretiker haben dieſen Gott und dieſen Chriſtus nicht, auf ſie können alſo auch dieſe Worte nicht angewandt werden; und da ſie die Taufe nicht recht verwalten, ſo haben ſie ſo gut, wie gar keine Taufe."

In der nordafrikaniſchen Kirche folgte man überhaupt zwar gerne dem Beiſpiele der römiſchen Mutterkirche; man war aber auch fern davon [2]), das eigene Urtheil dem Anſehen dieſer Kirche zu unterwerfen. Siebzig nordafrikaniſche Biſchöfe erklärten ſich auf einem Concil zu Carthago, unter dem Vorſitze des Biſchofs Agrippinus, für die entgegengeſetzte Meinung. Doch wollte noch keine Parthei der andern ihre Anſicht und ihre Verfahrungsweiſe aufdringen; die Gemeinden, die hierin verſchieden waren, löſeten, um dieſer das Weſentliche des Chriſtenthums ſo wenig betreffenden Verſchiedenheit willen, das Band der brüderlichen Eintracht durchaus nicht auf. Aber auch hier war es wieder ein römiſcher Biſchof, Stephanus, der, von dem Geiſte kirchlicher Anmaßung, Herrſchſucht und blindem Eifer getrieben, dieſem Streitpunkte eine große Wichtigkeit beilegte. Er kündigte den Biſchöfen von Kleinaſien, Cappadocien, Gala-

1) De baptismo c. 15.

2) S. Theil I.

[illegible], gegen das Ende des Jahrs 253, deshalb die [illegible]gemeinschaft auf [1]), indem er sie Wiedertäufer [illegible]) nannte, welchen Namen sie doch, nach [illegible] Grundsätzen, nicht zu verdienen mit Recht behaup[illegible] konnten, denn sie wollten ja nicht dem schon Getauften [illegible] zweite Taufe ertheilen, sondern sie erkannten die frü[illegible] von den Häretikern ertheilte Taufe gar nicht als eine [illegible]chte an.

Von Asien verbreiteten sich die Verhandlungen über [illegible] Angelegenheit nach dem nördlichen Afrika. Hier [illegible] immer noch eine Parthei dem alten römischen Gebrauche [illegible] geblieben; die früheren Verhandlungen waren ver[illegible] worden, und es entstanden daher neue Fragen und [illegible]ersuchungen über diese Sache. Diese bewogen den Bi[illegible] Cyprian, die Angelegenheit auf zweien Synoden zu [illegible]thago, die eine von achtzehn, die andere von ein und [illegible]zig Bischöfen, im Jahre 255, zu verhandeln, und beide [illegible]sammlungen erklärten sich für Cyprians Meinung, [illegible] die von Häretikern ertheilte Taufe nicht als gültig an[illegible]sehen sey. Da er wohl wußte [2]), welches Gewicht die [illegible]mische Kirche und ihre Anhänger auf das einmal Herge[illegible]achte legten, daß sie diese seit längerer Zeit fortgepflanzte [illegible]bservanz für apostolische Ueberlieferung ausgaben, obgleich [illegible]lle, wie diese, zur Zeit der Apostel, der Natur der Sache [illegible]ch, nicht wohl vorkommen konnten; so erklärte er dagegen in [illegible]em Briefe an einen afrikanischen Bischof Quintus [3]),

1) Dionys. bei Euseb. Lib. VII. c. 6. Firmilian. in Cyprian. Br. 75.

2) S. Theil I.

3) Ep. 71.

dem er die Beschlüsse des ersteren Concils mittheilte: auf die Gewohnheit muß man pochen, sondern [illegible] muß man siegen. Denn auch Petrus, den der Herr Ersten erwählte und auf den er seine Kirche gegr maßte sich, als nachher Paulus, Galat. 2. [1]), d Beschneidung mit ihm stritt, nichts hochmüthiges an, daß er hätte sagen sollen, er behaupte den P und der neuere und jüngere Apostel müsse ihm g gehorchen; und er verachtete den Paulus deshalb weil er Verfolger der Kirche gewesen, sondern er nah Rath der Wahrheit an, und er stimmte leicht mit de tigen Urtheile, welches Paulus geltend machte, ü er gab uns so ein Beispiel der Eintracht und der G daß wir nicht hartnäckig unser Eigenes lieben, vielmehr, was zuweilen von unseren Brüdern und G Nützliches und Heilsames uns gerathen wird, wenn e und recht ist, zu dem Unsrigen machen sollen." Wahrheit, die sich freilich, wie die Kirchengeschichte, nur zu oft, und Cyprian auch an seinem eigene spiele zeigt, leichter erkennen und aussprechen — als üben ließ! Er machte die Beschlüsse jenes größere cils auch dem römischen Bischof Stephanus, in freimüthigen, aber mit Schonung geschriebenen Bri kannt [2]); aber Stephanus stellte, in seiner in h

1) Es ist merkwürdig, wie die unbefangene, vorurth Ansicht von dieser Begebenheit sich stets in der n kanischen Kirche erhalten hat.

2) Ep. 72.

thigem Tone abgefaßten Antwort [1]), die römische Kirchenüberlieferung dem Cyprian entgegen. Er soll in seinem unchristlichen, blinden Eifer so weit gegangen seyn, daß er sich unwürdige Schmähungen gegen seinen afrikanischen Collegen erlaubte, die Bischöfe, welche als Abgeordnete des nordafrikanischen Concils zu ihm kamen, nicht zu einer Unterredung zulassen wollte, ja seiner Gemeinde verbot, sie in ihre Häuser aufzunehmen! Doch Cyprian war fern davon, seine Vernunft dem Ansehen der römischen Kirche zu unterwerfen. Er veranstaltete ein noch zahlreicheres Concil von sieben und achtzig Bischöfen zu Carthago, im Jahre 256, und auch diese Versammlung trat den früher ausgesprochenen Grundsätzen bei. Die Stimmen mancher dieser Bischöfe zeigen einen engherzigen und fanatischen Ketzerhaß, eine pharisäische Einbildung auf Kirchenheiligkeit (ein Vorzeichen jener Kämpfe und Zerrüttungen, welche im vierten Jahrhundert, durch die sich in das Geistliche einmischenden Leidenschaften, in der nordafrikanischen Kirche hervorgebracht wurden). So geschah es zum Theil von beiden Seiten, wie so häufig unter den verblendeten Menschen, daß man, während man über das Zeichen stritt, die Sache selbst fahren ließ, — während man über das, was zur Gültigkeit der Zeichen einer Geburt aus dem Geiste erfordert wird, mit einander stritt, das Wesen dieser Geburt aus dem Geiste selbst verleugnete! Cyprian suchte nun mit den gleichgesinnten Asiaten in dieser Sache sich zu verbinden, er theilte deshalb einem der angesehensten asiatischen Bischöfe, dem Bischof Firmilianus von Cäsarea in Cap-

1) S. Theil I.

padocien, Alles mit. Dieſer bezeugte dem Cyprian
völlige Beiſtimmung [1]), und ſprach dann trefflich vom
Vortheile gemeinſamer Berathung in geiſtlichen Dingen, n
der Geiſt Chriſti ſolche beſeelte. „Weil die göttliche Lehr
Grenzen der menſchlichen Natur überſchreitet, und die E
des Menſchen, das Ganze und Vollkommene nicht f
kann, deshalb iſt auch die Zahl der Propheten ſo groß,
daß die vielſeitige, göttliche Weisheit durch viele ausget
werden ſollte. Daher wird auch dem, welcher zuerſt
Prophet geredet hat, zu ſchweigen geboten, wenn ei
Andern etwas geoffenbart worden," 1 Korinth. 14, 3

Wie wir ſchon bei einer andern Streitigkeit [2]) den
ſchof Dionyſius von Alexandria durch ſeine chriſt
Mäßigung ausgezeichnet ſahen, ſo finden wir ihn auch
dieſer Streitigkeit. Er ſtimmte zwar mit den nordaf
niſchen und kleinaſiatiſchen Kirchen in den Grundſä
hier überein, wie dieſe in der alexandriniſchen Kirche
längerer Zeit herrſchend waren [3]), nur mit dem Unterſch

1) Ep. 75. Cyprian., in einer oft buchſtäblichen lateini
Ueberſetzung.

2) S. Theil I.

3) Daß auch die alexandriniſche Kirche die in den Gem
den der Häretiker ertheilte Taufe verwarf, geht noth
dig aus der Erklärung des Dionyſius, in dem B
an den römiſchen Biſchof Sixtus II. Euseb. Lib. VII.
hervor, wenn er ſagt, daß man die zu den Häreti
übergetretenen Mitglieder der katholiſchen Kirche, wen
wieder zu der letzteren zurückkehrten, nicht wieder ta
denn ſie hatten die heilige Taufe ſchon vorher von
Biſchof empfangen, — alſo nur in dieſem Falle. S
hin erkannte man die außerhalb der katholiſc
Kirche ertheilte Taufe nicht als eine heilige, gültige

daß dieser Mann von freierem Geiste eher Ausnahmen von der Regel machte [1]), in Rücksicht mancher Sekten, welche in der Lehre mit der Kirche ganz übereinstimmten. Er suchte aber doch mit den römischen Bischöfen die brüderliche Eintracht zu erhalten und sie zum Frieden zu stimmen. Er bat den römischen Bischof Stephanus mit beweglichen Vorstellungen, die orientalische Kirche in dem Genusse des Friedens von außen, der durch den Kaiser Valerian ihr zu Theil geworden, und des damit zusammentreffenden inneren Friedens (nach Unterdrükung der novatianischen Spaltung) nicht wieder zu stören. „Wisse, mein Bruder, — schrieb er ihm [2]), — daß alle fürderhin von einander getrennten Kirchen im Orient und noch weiterhin mit einander verbunden sind, und alle Gemeindevorsteher mit einander in Eintracht stehen, indem sie sich des Friedens, der uns wider Erwarten zu Theil geworden, überaus freuen, Alle preisen Gott in Eintracht und Bruderliebe.“ Es war wahrscheinlich eine Folge seiner in dem Geiste der Liebe und weiser Schonung betriebenen Unterhandlungen mit der römischen Kirche, daß es Stephanus doch nicht wagte: ihm, wie den übrigen, die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Er setzte den Briefwechsel mit dem Nachfolger des Stephanus, dem Bischof Sixtus, fort. Er selbst frug ihn in einer Sache um Rath, in

1) Wie er mit der in den montanistischen Gemeinden ertheilten Taufe eine solche Ausnahme machte, weil er wahrscheinlich über das Verhältniß derselben zur allgemeinen Kirche milder als andere dachte, s. Basil. Caesar. ep. 188. oder ep. canon. I.

2) Euseb. Lib. V. c. 5.

welcher derſelbe von gleichen Principien mit ihm ausge
konnte, um das brüderliche Band zu erhalten [1]). D
die bald darauf folgenden Kämpfe der Kirche, unter der
dem Kaiſer Valerianus angeregten Verfolgung, wo
dieſe Streitigkeiten beſchwichtigt, auch mochten wohl die N
folger des Stephanus ſeinen blinden Eifer nicht theil

Es bleibt uns nun noch übrig, die Streitpunkte
ſchen beiden Partheien und die Entwickelungsweiſe de
ben von beiden Seiten etwas genauer zu betrachten.
waren zwei Streitpunkte; der Erſte dieſer: die römiſche
thei behauptete, es hängt die Gültigkeit der Taufe da
ab, daß ſie ſo verwaltet werde, wie ſie von Chriſto
geſetzt worden. Die Taufformel insbeſondere giebt
ihre objektive Gültigkeit, es kommt auf die ſubjektive
ſchaffenheit des bloß als Organ dienenden taufenden
ſters dabei nicht an, es kommt nicht darauf an, wo
Taufe verrichtet werde. Das Objektivgöttliche kann
Kraft bewähren, die Gnade Gottes kann auf dieſe
durch das Objektive würken, wenn ſie nur in dem Get
ten eine empfängliche Seele findet, er kann, wo er
immer getauft werden möge, durch ſeinen Glauben
ſeine Geſinnung die Taufgnade empfangen [2]).

1) Euseb. Lib. VII. c. 9.

2) Eum, qui quomodocunque foris (außerhalb der Kir
baptizatur mente et fide sua baptismi gratiam conse
Die Meinung der römiſchen Kirche iſt keineswegs ſo
zufaſſen, als ob die Anwendung der rechten Tauffor
auch einer ſolchen Taufe, die ſich in Allem ganz von
urſprünglichen Einſetzung entfernte, Gültigkeit hätte
ben können. Daß von einer ſolchen Taufe die Rede
die ſonſt auf die rechte Weiſe verwaltet worden, ſ

[redacted] machte nun seinen Gegnern den Vorwurf der Inconsequenz, gegen den sie sich nicht leicht vertheidigen konnten: wenn die Taufe der häretischen Gemeinden eine objektive Gültigkeit hat, so muß doch eben so gut auch ihre Confirmation eine objektive Gültigkeit haben. „Denn — sagt Cyprian — wenn Einer, außerhalb der Kirche geboren, nämlich zu dem neuen Leben) ein Tempel Gottes hat werden können, warum sollte nicht auch über diesen Tempel der heilige Geist ausgegossen werden können? Wer in der Taufe die Sünden abgelegt und geheiligt worden, zu dem neuen Menschen auf geistliche Weise umgebildet worden, ist fähig, den heiligen Geist zu empfangen. Da der Apostel sagt: „„Wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen,““ so kann doch, wer, bei den Häretikern getauft, Christum anziehen kann, um desto mehr den heiligen Geist, den Christus gesandt hat, empfangen; als ob Christus ohne den Geist angezogen werden, oder der Geist von Christo sich trennen lassen könnte [1]).“

Die andere Parthei behauptete dagegen: nur eine innerhalb der wahren Kirche, als in welcher allein der heilige Geist würksam ist, vollbrachte Taufe kann gültig seyn. Wäre das nur von einem äußerlichen Seyn in der Kirche, oder äußerlichen Anschließung an dieselbe verstanden worden,

---

man von beiden Seiten voraus. Hätten die Gegner dem Stephanus und seiner Parthei in dieser Hinsicht etwas aufbürden können, so würden sie es schwerlich unterlassen haben. Auch setzt Dionysius von Alexandria in der Frage, die er dem römischen Bischof vorlegt, Euseb. L. VII. c. 9., voraus, daß er in dieser Hinsicht ganz mit ihm übereinstimme.

1) Cyprian. ep. 74.

ſo wäre die Entſcheidung hier leicht geweſen. Cyp
meinte aber hier würklich eine innere, ſubjektive Verbi
mit der wahren Kirche durch Glauben und Geſinnun
ſetzte voraus, daß der taufende Prieſter ſelbſt, vermög
nes Glaubens, ein Organ des heiligen Geiſtes ſeyn
um durch die magiſchen Würkungen ſeines Prieſters
die ſakramentlichen Handlungen gehörig zu vollbringen,
dem Waſſer die übernatürliche heiligende Kraft mitt
zu können [1]). Wenn die Sache nun aber ſo geſt
ſo von der ſubjektiven Beſchaffenheit des Pri
abhängig gemacht wurde; ſo war über die Gül
einer Taufe in manchen Fällen ſchwer zu entſcheide
mancherlei Bedenklichkeiten konnten daraus hervorgehen,
wer konnte in das Innere des taufenden Prieſters ſehen

Aber die römiſche Parthei ging in ihrer Behau
von der objektiven Bedeutung der Taufformel noch w
auch eine, ohne Anwendung der vollſtändigen Tauffo
nur im Namen Chriſti vollbrachte Taufe erklär
für objektiv gültig [3]). Cyprian behauptete dagegen

1) Cyprian. ep. 70.: Quomodo sanctificare aquam
qui ipse immundus est et apud quem spiritus sanctu
est? Sed et pro baptizato quam precem facere potest
dos sacrilegus et peccator? ep. 76. Quando haec in
sia fiunt, ubi sit et accipientis et dantis fides integra.

2) Der Verfaſſer des Buches de rebaptismate, das
Cyprians Werken ſteht, konnte daher die Einwe
machen: „Quid dicturus es de his, qui plerumque al
copis pessimae conversationis baptizantur?“ von Se
die nachher, wenn man ihre Laſter entdeckt, entſetzt
den. Aut quid statues de eis, qui ab episcopis prav
tientibus aut imperitioribus fuerint baptizati?

3) Aus den Briefen Cyprians und aus dem Buche

die Taufformel keine Bedeutung mehr habe, wenn es nicht die vollständige, von Christo eingesetzte sey. Man erkennt hier den freieren christlichen Geist der anticyprianischen Partei, es schwebte derselben der Gedanke vor, daß in dem

---

Baptismate erhellt es unwiderleglich, daß die römische Parthei dies behauptete. Wenn Firmilian in dem 75. ep. Cyprian. nur von der Taufformel im Namen der trinitas redet, erhellt daraus noch nicht, daß die Gegner blos von dieser gesprochen hätten. Firmilian hebt nur den Punkt hervor, gegen den er besonders seine Polemik richten wollte, den Grundsatz, daß die Taufformel der Taufe eine objektive Gültigkeit gebe, und er unterscheidet daher nicht, was bei der Darstellung der Meinung seiner Gegner hätte unterschieden werden sollen. Doch sieht man auch die andere Behauptung seiner Gegner, die ihm vorschweben mußte, durchscheinen, wenn er sagt: non omnes autem, qui nomen Christi invocant, audiri u. s. w. Das nicht ohne Scharfsinn verfaßte Buch de rebaptismate glaube ich allerdings als ein Werk aus dieser Zeit anführen zu können; ich kann nicht annehmen, daß es dasjenige sey, welches nach dem Gennadius de script. eccles. ein Mönch Ursinus erst am Ende des vierten Jahrhunderts oder später geschrieben haben soll. Der Verfasser redet, wie ein Mann, der mitten unter diesen Streitigkeiten, der in der Zeit der Verfolgungen lebte; das läßt sich alles bei einem späteren Schriftsteller nicht denken. Wenn er sagt, diese Streitigkeiten sollten keine andere Frucht bringen, nisi ut unus homo, quicunque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur; so sieht man wohl, daß Cyprian hier gemeint ist, und so konnte nur ein Zeitgenosse von ihm reden. Der Ausdruck in Beziehung auf eine alte apostolische Ueberlieferung: „post tot seculorum tantam seriem" scheint zwar im Munde eines Mannes, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts schrieb, nicht zu passen. Aber dieser Ausdruck würde ja immer

Glauben an Christus eigentlich Alles, was zum Christ thum gehöre, enthalten sey [1]).

Cyprian selbst scheuete sich doch, die Gnade Go an solche äußerliche Dinge zu binden, in Beziehung die Fälle, wo nun einmal übertretende Häretiker ohne Taufe waren zugelassen worden, und die Kirchengemeinsch genossen hatten, oder in derselben gestorben waren. „G ist mächtig — sagt er — nach seiner Barmherzigkeit R sicht zu gewähren, und diejenigen, welche ohne Weiteres Kirche zugelassen worden, in derselben entschlafen sind, ihren Segnungen nicht auszuschließen" [2]). Einen m würdigen Fall, der hierher gehört, erzählt Dionysius v Alexandria [3]): Es befand sich in der alexandrinis Kirche ein übergetretener Häretiker, der seit vielen Jah als Glied der Gemeinde gelebt und an dem kirchlichen G tesdienste Theil genommen. Als dieser nun einmal e

---

noch sehr hyperbolisch bleiben, wenn ihn auch ein Schr steller am Ende des vierten Jahrhunderts gebraucht hä und überhaupt sind starke Hyperbeln bei dem afrik schen Kirchenschriftsteller nicht ungewöhnlich.

1) In dem Buche de rebaptismate: „Invocatio haec nom Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici, comm nobis et caeteris omnibus, quod possit post modum i duis rebus impleri." Nicht übel berief sich die Parthei Stephanus darauf, daß Paulus seine Freude dari bezeugt, wenn nur Christus verkündigt werde, falls es nicht auf die rechte Weise geschehe, wie bei jenen Ju sten der Fall war, Philipp. 1, 16. Cyprian, der Benutzung dieser Stelle ihnen nehmen will, versteht nicht so gut, ep. 73.

2) Ep. 70.

3) Euseb. Lib. VII. c. 10.

Taufe der Katechumenen beiwohnte, erinnerte er sich, wie das, was er in der Sekte, aus der er übergetreten war, vielleicht einer gnostischen, als Taufe empfangen, mit dem, was er jetzt sah, so gar keine Aehnlichkeit hatte. Hätte er gewußt, daß wer Christus im Glauben habe, Alles habe, was ihm zum Gedeihen und zum Heil seiner Seele nothwendig sey, so hätte ihn dies nicht so beunruhigen können. Da ihm dies aber nicht so klar war, wurde er irre daran, ob er sich auch als rechten Christen ansehen könne, und er gerieth in große Angst und Unruhe, weil er der wahren Taufe und der Taufgnade zu entbehren glaubte. Weinend fiel er dem Bischof zu Füßen und bat ihn um die Taufe. Dieser suchte ihn zu beruhigen, er könne nicht erst von Neuem getauft werden, — sagte er ihm — da er schon so lange an dem Leib und Blut des Herrn Theil genommen. Daß er so lange in der kirchlichen Gemeinschaft gelebt, sey ihm genug, er solle nur mit festem Glauben und gutem Gewissen zum heiligen Abendmahl kommen. Aber der Aengstigte konnte seine Bedenklichkeiten und seinen Schmerz nicht überwinden. So viel schadete es der Gewissensruhe, daß man zu sehr an den äußerlichen Dingen klebte, und nicht frei genug zu den Dingen des Geistes, welche der inwendige Mensch durch den Glauben ergreift, sich zu erheben wußte.

Wir gehen nun zu dem zweiten heiligen Zeichen, das Christus für seine Kirche eingesetzt hat, zu dem Abendmahl über.

Wir blicken hier wieder auf die erste Einsetzung der heiligen Feier zurück, ohne welche sich die Geschichte derselben in der ersten Kirche nicht verstehen läßt. Das letzte

Mahl, welches Christus mit seinen Jüngern auf Erden hielt, mußte der Natur der Sache nach höchst bedeutungsvoll werden, als das Abschiedsmahl dessen, der im Begriff war, sein Leben für ihr und aller Menschen Heil hinzugeben, und der dann, obgleich nicht mehr so sichtbar bei ihnen wie unter diesem Mahle, doch eben so wahrhaft, und mit noch kräftigerer göttlicher Würksamkeit und reicherem Segen, seine unsichtbare Gegenwart unter ihnen erweisen, sich selbst und alle seine Himmelsgüter ihnen mittheilen wollte. Dazu war es ein Passahmahl, das Stiftungs- und Bundesmahl der mosaischen Religionsverfassung, welches nur, dem theokratischen Entwickelungsgange gemäß, vom Irdischen auf das Himmlische bezogen, und in ein verwandtes Verhältniß zu der neuen Gestaltung der Theokratie gesetzt werden sollte. Das jüdische Passahmahl war eine Dankfeier für die Gemeinde, die der allmächtige Schöpfer der Natur, der die Früchte derselben zum Besten der Menschen hatte wachsen lassen, dem seiner besonderen Führung gewürdigten Volke erwiesen, indem er es aus der egyptischen Knechtschaft errettet. Der Hausvater, der mit den Seinen das Passahmahl hielt, und Wein und Brot unter die Gäste austheilte, pries den Gott, der diese Früchte der Erde den Menschen geschenkt, für die Gnade, die er seinem Volke hatte zu Theil werden lassen. Daher man den Becher des Weines, über welchen diese Lobpreisung Gottes ausgesprochen wurde, den Becher der Lobpreisung oder Danksagung [1]) nannte. Christus sprach nun hier als der Hausvater die Danksagung aus,

1) כּוֹס הַבְּרָכָה, ποτηριον εὐλογιας = εὐχαριστιας.

welche aber, in Beziehung auf das Theokratiſche, eine andere Bedeutung erhalten mußte, die Befreiung von der Schuld und den Strafen der Sünde, die Errettung aus der Knechtſchaft der Sünde, die Verleihung der wahren ſittlichen Freiheit durch die Aufopferung Chriſti für die Menſchheit, die Vorbereitung zum Eintritt in ein himmliſches Vaterland; — und dies war die Grundlage des auf Sündenvergebung und Befreiung von der Sünde in der ganzen Menſchheit gegründeten Gottesreichs. Daher ſprach Chriſtus, indem er Brot und Wein unter ſeine Jünger austheilte, daß dieſes Brot und dieſer Wein ihnen ſeyn ſollte — und ſomit allen Gläubigen aller Zeiten — ſein Leib und ſein Blut, — der Leib, den er aufopfere zur Vergebung ihrer Sünden, zu ihrem Heile, zur Stiftung des neuen theokratiſchen Verhältniſſes; und wie dieſe äußeren Zeichen ſeinen Leib und ſein Blut ihnen darſtellten, ſo wollte er ſelbſt eben ſo wahrhaft, wie jetzt ſinnlich, dann geiſtig bei ihnen ſeyn, wie ſie auf ſinnliche Weiſe dieſe leiblichen Nahrungsmittel, die ihnen ſeinen Leib und ſein Blut darſtellten, genöſſen, ſo ſollten ſie zur Nahrung ihrer Seele, ihn, den in göttlicher Kraft Gegenwärtigen, ganz in ſich aufnehmen, auf geiſtige Weiſe ſein Fleiſch und Blut eſſen (nach Joh. 6.), und ſein Fleiſch und Blut zu dem ihrigen machen, von dem göttlichen Lebensprincip, das ſie aus der Gemeinſchaft mit ihm empfangen ſollten, ihre ganze Natur immer mehr durchdringen laſſen. So ſollten ſie dies Mahl zum Preiſe der Würkungen ſeines Leidens für die Menſchheit, zur Feier der innigen, belebenden Gemeinſchaft mit ihm, und dadurch unter einander, als Glieder Eines geiſtigen Leibes unter Einem Oberhaupte, — mit einander hal-

ten, bis ſie einſt, im würklichen Beſitz des himmliſchen Vaterlandes, die Glückſeligkeit, die ihnen durch ſein Leiden erworben, im ganzen Umfang genießen, ohne ſich wieder von ihm trennen zu müſſen, auch der Anſchauung nach mit ihm in ſeinem Reiche verbunden ſeyn würden.

Nach dem Muſter des jüdiſchen Paſſahmahls und der erſten Einſetzung, war demnach die Abendmahlsfeier urſprünglich mit einem gemeinſchaftlichen Mahle verbunden, Beides machte Ein Ganzes zuſammen aus, indem dadurch die Gemeinſchaft der Gläubigen mit dem Herrn, und ihre brüderliche Gemeinſchaft unter einander dargeſtellt wurde, Beides zuſammen das Mahl des Herrn, (δειπνον του κυριου, δειπνον κυριακον), das Mahl der Liebe (ἀγαπη) genannt. Es war die tägliche Feier der chriſtlichen Gemeinſchaft in der erſten Gemeinde zu Jeruſalem; unter dem κλαν ἀρτον, dem Brotbrechen, Apoſtelgeſchichte 2, 46., iſt höchſtwahrſcheinlich Beides zuſammengenommen zu verſtehen. So finden wir auch in der erſten korinthiſchen Gemeinde Beides verbunden, ſo war es auch vermuthlich bei dem ſchuldloſen, einfachen Mahle der Chriſten, von welchem Plinius in ſeinem Berichte an den Kaiſer Trajanus ſpricht [1]). Hingegen in der Schilderung des Juſtinus M. finden wir die Abendmahlsfeier von jenen Mahlen der Bruderliebe, wenn ſie anders in den Gemeinden, die er im Auge hatte, noch vorhanden waren, ganz getrennt. Dieſe Trennung wurde veranlaßt theils durch ſolche Unordnungen, wie in der korinthiſchen Gemeinde vorgefallen waren, wenn bei dieſen Mahlen nicht der Geiſt geherrſcht hatte,

1) S. Theil I.

welcher zu der nachfolgenden heiligen Feier paßte, oder durch lokale Umstände, welche die Anstellung solcher gemeinsamen Mahlzeiten überhaupt hinderten. Diese Mahlzeiten zogen ja besonders den Argwohn der Heiden auf sich, und veranlaßten die abenteuerlichsten, gehässigsten Gerüchte [1]), und dies konnte früh zur Einstellung oder doch seltneren Anstellung derselben Veranlassung geben.

Wir reden nun zuerst von diesen Mahlen der Bruderliebe, wie sie späterhin, von der Abendmahlsfeier also getrennt, besonders ἀγαπαι genannt wurden. Hier sollte aller Unterschied der irdischen Verhältnisse und Stände in Christo hinschwinden, Alle sollten hier Eins seyn im Herrn; Reiche und Arme, Vornehme und Niedere, Herren und Knechte sollten an Einem Tische mit einander speisen. Eine solche Agapenfeier schildert Tertullian [2]): „Unser Mahl giebt, was es ist, durch den Namen zu erkennen, es trägt den griechischen Namen der Liebe; wie groß auch die Kosten dabei seyn mögen, so ist es Gewinn, im Namen der Frömmigkeit Kosten zu machen, denn wir erfreuen alle Armen durch diese Erquickung. Wie die Ursache zu diesem Mahle eine würdige ist, so schätzet darnach das übrige Verhalten, wie es der religiöse Zweck verlangt; es läßt dieser nichts Gemeines, nichts Freches zu. Man setzt sich nicht eher zu Tische, als Gebet zu Gott vorausgeschickt worden; man speiset so viel als es der Hunger verlangt; man trinkt so

1) Tertullian von den Hindernissen, welche eine Christin in der Ehe mit einem Heiden finde. Ad uxorem Lib. II. c. 4.: „Quis ad convivium illud dominicum, qnod infamant, sine sua suspicione dimittet?“

2) Cap. 39. Apologet.

viel als es der Keuschheit zuträglich ist; man sättigt sich so, daß man dabei eingedenk bleibt, wie auch die Nacht der Anbetung Gottes geweiht bleibt; man führt solche Gespräche mit einander, unter denen man sich wohl bewußt ist, von Gott gehört zu werden. (Nachdem abgespeiset worden) Nachdem man sich die Hände gewaschen, und nachdem die Lichter aufgesetzt worden, wird Jeder aufgefordert, wie er aus der heiligen Schrift oder aus dem eigenen Geiste vermag, zur allgemeinen Erbauung etwas zum Lobe Gottes zu singen. Da zeigt es sich nun, wie er getrunken hat. Mit Gebet wird das Mahl aufgehoben." Diese Agapen verloren nach und nach ihre wahre ursprüngliche Bedeutung, die sie nur unter den ersten einfachen Gemeindeverhältnissen behalten konnten, es wurde oft eine todte Form, die nicht mehr durch den ursprünglichen Geist der alle Scheidewand zwischen den Menschen aufhebenden, alle Herzen vereinigenden Bruderliebe beseelt war. Es schlossen sich manche Mißbräuche an, welche Uebelgesinnten Veranlassung gaben, die ganze Feier in einem gehässigen Lichte darzustellen. Wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegte, legten nun die Einen auf die todte Form, als ein opus operatum, einen zu großen Werth, die Anderen verdammten ungerecht das Ganze, ohne den richtigen Gebrauch vom Mißbrauch zu unterscheiden; — Beide, indem sie den einfachen, kindlichen Geist, aus dem diese Feier hervorgegangen war, nicht mehr zu verstehen wußten. Einzelne begütertere Mitglieder der Gemeinden stellten solche Agapen an, und bildeten sich ein, dadurch etwas besonders Verdienstliches gethan zu haben; hier, wo Alle einander gleich seyn sollten, wurde auf Unterschied des Ranges gehalten, und gerade die Geistlichen,

welche in der Demuth Allen vorleuchten ſollten, ließen ſich durch äußerliche ihres Berufs unwürdige Vorzüge beſonders auszeichnen [1]). Ein unkindlicher, finſterer asketiſcher Geiſt verdammte die Agapen ganz, und ſuchte gern alle einzelnen Mißbräuche auf, welche irgendwo dabei vorgefallen waren, die er in übertriebenen Farben ſchilderte, um das Ganze recht verhaßt zu machen, — ſo der montaniſtiſche Tertullian [2]). Gemäßigter drückt ſich Clemens von Alexandria aus [3]), obgleich er ſich gegen diejenigen erklärt, welche meinten, durch Gaſtmähler die Verheißungen Gottes erkaufen zu können, und welche den himmliſchen Namen der Liebe, indem ſie ihn ſo beſonders dieſen Gaſtmählern zueigneten, herabzuwürdigen ſchienen. „Die Liebe — ſagt er — iſt in der That eine himmliſche Nahrung, im Himmel iſt dies himmliſche Mahl, jenes irdiſche Mahl aber wird zwar aus Liebe angeſtellt, aber das Mahl iſt nicht die Liebe ſelbſt, ſondern der Beweis eines mittheilenden Wohl-

1) Indem man den Geiſtlichen eine doppelte Portion vorſetzte, nach einer ſo verkehrten fleiſchlichen Anwendung der Stelle 1 Timoth. 5, 17. Tertullian als Montaniſt de jejuniis c. 17. Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honos binis partibus deputatur. Vergl. Apostol. Constitut. Lib. II. c. 28., wo das, was Tertullian mit Recht tadelt, als Geſetz vorgeſchrieben wird. Clemen. Stromat. Lib. VII. p. 759. von gnoſtiſchen Sekten: ἡ συμποτικὴ διὰ τῆς ψευδωνύμου ἀγάπης πρωτοκλισία.

2) De jejuniis c. 17.: „Apud te agape in cacabis fervet, major est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt.“ Ein ſo leidenſchaftlicher Ankläger erſcheint natürlich nicht als glaubwürdig.

3) Paedagog. Lib. II. p. 141.

wollens. Schaffet alſo, daß euer Schatz nicht verläſtert werde, denn das Reich Gottes iſt nicht Eſſen und Trinken, ſondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiſte. Wer an dieſem Mahle Theil nimmt, erlangt das Herrlichſte, was da iſt, das Reich Gottes, indem er ſchon hienieden der heiligen Gemeinſchaft der Liebe, der himmliſchen Gemeinde anzugehören ſtrebt. Die Liebe iſt die reine und gotteswürdige Sache, ein Werk der Liebe die Mittheilung, dieſe Freudenmähler aber haben nur einen Funken der Liebe, der ſich an der irdiſchen Nahrung entzündet.“

Wir gehen nun zu der Abendmahlsfeier insbeſondere über.

Wir bemerkten ſchon oben, daß das Lob- und Dankgebet von dem jüdiſchen Paſſahmahle auf die chriſtliche Abendmahlsfeier übergegangen war; dies Lob- und Dankgebet wurde auch immer als ein weſentlicher Theil dieſer Feier angeſehen, das Abendmahl erhielt daher den Namen der εὐχαριστια [1]). Indem nämlich der Gemeindevorſteher

1) Der Ausdruck „εὐχαριστια“ ein metonymiſcher, ganz zu vergleichen mit dem „ποτηριον εὐλογιας, ὁ εὐλογουμεν“ bei Paulus, = „ὁ εὐχαριστηθεις ἀρτος και οἰνος,“ bei Juſtin M., das Brot und der Wein, worüber das Dankgebet ausgeſprochen worden. Der Letztere ſagt ausdrücklich, daß gleich, nachdem der Gemeindevorſteher dies Dankgebet über Brot und Wein gehalten, und die Gemeinde durch ihr Amen darin eingeſtimmt, das Abendmahl ausgetheilt wurde. Er erwähnt keine andere Conſekration, er ſagt: ἡ δι' εὐχης λογου του παρ αὐτου (του χριστου) εὐχαριστηθεισα τροφη, das kann nicht ſeyn ein wörtlich vom Chriſto herrührendes Gebet, denn ein ſolches hatte man ja nicht,

über Brot und Wein von dem vor ihm ſtehenden Tiſche aufhob, dankte er Gott im Namen der ganzen Gemeinde, daß er die Dinge der Natur, welche hier durch die wesentlichſten Nahrungsmittel dargeſtellt wurden, geſchaffen um des Menſchen willen, und daß er, der Schöpfer der Natur, ſeinen Sohn um deſſelben Menſchen willen in der menſchlichen Natur habe erſcheinen und leiden laſſen. Beides, der Dank für die Gaben der Natur, und der Dank für die Segnungen der Gnade hing ja genau zuſammen, denn erſt der erlöſete Menſch, der wieder zu dem kindlichen Verhältniſſe gegen den himmliſchen Vater zurückgekehrt, erkennt ja recht, wie ihm Alles von der Liebe dieſes himmliſchen Vaters geſchenkt worden; alle irdiſchen Gaben erhielten für ihn eine neue höhere Bedeutung, als Unterpfänder einer weit höhere Güter den Menſchen ſchenkenden ewigen Liebe. Die ganze früher in dem Sündendienſte, in dem Zuſtande der Entfremdung von Gott von ihm entweihte Natur, war ihm als Erlöſeten geheiligt wieder gegeben; und im Abendmahle ſollte ja nun wieder das Irdiſche, das Natürliche, als Symbol oder Träger des Himmliſchen, des Göttlichen, verklärt werden. Mit der durch dies Dankgebet geheiligten Nahrung des Leibes, ſollte ſich nun auch die Kraft deſſelben Gottes, der dieſe irdiſche Nah-

ſondern es iſt vielmehr das von ihm eingeſetzte Dankgebet überhaupt, das man nach ſeinem Vorgang bei dieſer Feier halten ſollte. Es kann ſeyn, daß die Einſetzungsworte in dies Dankgebet mit verflochten wurden. In den Worten bei Firmilian Cyprian. ep. 75.: „invocatione non contemtibili sanctificare panem et eucharistiam facere“ liegt wohl wahrſcheinlich der Begriff einer Conſekration, wodurch aus dem gewöhnlichen Brote Abendmahl ward.

rungsmittel für den Menschen wachsen lassen, eine höhere himmlische Nahrung für das Leben des inneren Menschen verbinden. (Die verschiedenen Vorstellungen von den Verhältnissen der Zeichen zur dargestellten Sache lassen wir hier noch unberücksichtigt.)

Diese Ideenverbindung war den ersten Christen sehr geläufig, in der Polemik gegen die Naturverachtung der Gnostiker wurde dieselbe häufig von ihnen benutzt. Hieran schloß sich noch die Anspielung auf einen eigenthümlichen Kirchengebrauch dieser Zeit: die Gemeindeglieder brachten selbst den Wein und das Brot als freie Gaben dar, und aus diesen wurden die Elemente zur Abendmahlsfeier genommen [1]). Diese Gaben wurden als die geistigen Dankopfer der Christen betrachtet. Indem der Gemeindevorsteher die Elemente des Abendmahls aus denselben entlehnte, und sie Gott mit Lob und Dank weihte, stellte er die ganze Gemeinde als Ein priesterliches Geschlecht, als Eins im Herrn dar, als welche bereit sey, Alles, was sie von Gott empfangen, wieder dem Dienste Gottes zu weihen. Dies Dankopfer der Christen setzte man als ein geistiges, nur in der Gesinnung bestehendes, als den freien Ausdruck der kindlichen Liebe und Dankbarkeit, dem Opfercultus der Heiden

1) Dieser Gebrauch, der durch die Anspielungen eines Justinus M., eines Irenäus schon deutlich vorausgesetzt wird, wird ausdrücklich angeführt von Cyprian de opere et eleemosynis, wo er die reiche Frau straft, welche zu kommuniciren kommt, ohne eine Gabe der Liebe für die Bedürfnisse der Gemeinde mitzubringen. „Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis?

und Juden entgegen. Theils dieſe Gaben der Chriſten, theils das Dankgebet des Gemeindevorſtehers, mit welchem man dieſelben Gott weihte, theils endlich die ganze Abendmahlsfeier, wurde zuerſt nur in dieſer Beziehung ein Opfer προσφορα, θυσια genannt [1]). In dieſer Beziehung ſagt Juſtin M. [2]): „Die Gebete und Dankſagungen, die von den Würdigen verrichtet werden, ſind die allein echten und Gott wohlgefälligen Opfer, dieſe allein haben auch die Chriſten darbringen gelernt, und insbeſondere bei dem Andenken der Nahrung, die aus Trocknem und Feuchtem beſteht, wobei ſie auch des Leidens, das Chriſtus um ihretwillen erduldet hat, gedenken.“ Er betrachtet dies als Beweis des hohenprieſterlichen Geſchlechtes der Chriſten, da Gott nur von ſeinen Prieſtern Opfer annehme. In dieſer Beziehung ſagt Irenäus, jene geiſtigen Opfer jedem Ceremoniendienſte eines Opfercultus entgegenſtellend: „Nicht Opfer heiligen den Menſchen, ſondern das Gewiſſen des Opfernden heiligt das Opfer, wenn es ein reines iſt, und dies macht, daß Gott das Opfer als von einem Freunde annimmt [3]).“

Demnach war die Idee von einem Opfer bei dem Abendmahl Anfangs bloß ſymboliſcher Art, und dieſe Idee

1) Daher die bei dem Cyprian häufig vorkommenden Ausdrücke oblationem alicujus accipere, offerre; ſolche Gaben von Jemand für die Kirche annehmen, die Abendmahlselemente daraus entnehmen und ſie conſekriren, war Beweis, daß man ihn als ein ordentliches Mitglied der Kirche betrachtete.

2) Dial. c. Tryph. Iud. p. 345.

3) Iren. Lib. IV. c. 18.

ſtand urſprünglich nicht einmal in einer Beziehung auf das Opfer Chriſti. Es wurde dabei urſprünglich nur an das geiſtige Dankopfer der Chriſten gedacht, welches freilich das Bewußtſeyn der Würkungen des Opfers Chriſti für die Menſchheit vorausſetzte [1]). Nachher wurde dabei die Beziehung auf das Letztere mehr hervorgehoben, doch ſo, daß es immer nur die Idee von einer Erinnerungs- oder ſymboliſchen Darſtellungsfeyer des Opfers Chriſti war. Aber wie ein Irrthum den andern erzeugt, konnte aus der falſchen Vorſtellung von einem partikulären Prieſterthume in der chriſtlichen Kirche, welches dem altteſtamentlichen entſprechen ſollte, der Irrthum von einem Opfercultus des vorgeblichen chriſtlichen Prieſters, der dem altteſtamentlichen Opfercultus entſprechen ſollte, hervorgehen, und dieſe falſche

1) Nur eine Stelle des Irenäus, Lib. IV. c. 18. §. 4., ſcheint hier zu widerſprechen: „verbum quod offertur Deo;“ alſo der Logos ſelbſt, Chriſtus, wird im Abendmahl geopfert. Aber wenn auch keine andere Leſeart vorhanden wäre, könnte dieſe doch nicht die richtige ſeyn, denn eine ſolche Ausdrucksweiſe würde nicht allein mit dem ſonſtigen klar hervorleuchtenden Ideenzuſammenhange des Irenäus in offenbarem Widerſpruche ſtehen, ſondern auch hier zu dem gleich Vorhergehenden nicht paſſen. Er hatte ja ſo eben geſagt: „offertur Deo ex cretaura ejus“ (alſo die Darbringung auf Brot und Wein bezogen) und in dem vorhergehenden Capitel §. 6. heißt es: „per Christum offert ecclesia.“ Sonder Zweifel muß daher die Leſeart anderer Handſchriften an unſrer Stelle: „per quod offertur,“ als die richtige anerkannt werden. Eben die Beziehung auf Chriſtus den Hohenprieſter iſt es, welche, wie dem ganzen chriſtlichen Leben, ſo auch dieſem geiſtigen Dankopfer die rechte Weihe giebt. Das iſt der Sinn des Irenäus.

Vergleichung und Uebertragung wurde dann die Urſache davon, daß die ganze urſprünglich bloß ſymboliſche Opferidee bei dem Abendmahl eine der wahren Bedeutung deſſelben fernliegende — zum Magiſchen hingewandte Richtung erhielt, von welcher wir die Keime ſchon bei Cyprian finden.

Das gewöhnliche von der Gemeinde dargebrachte Brot wurde zum Abendmahl gebraucht. Juſtinus M. nennt es ausdrücklich das gewöhnliche Brot (κοινος ἀρτος); diejenigen, welche von der Annahme ausgingen, daß Chriſtus die Paſſahmahlzeit einen Tag früher als ſonſt gewöhnlich gehalten, hatten gar keine Veranlaſſung, anderes als gewöhnliches Brot zur Feier des Abendmahls zu nehmen; aber auch diejenigen, welche anderer Meinung waren, hielten doch den Gebrauch des ungeſäuerten Brotes nicht für etwas Weſentliches bei der Einſetzung des Abendmahls. Wir finden nur bei einer Klaſſe judaiſirender Chriſten [1]) eine Ausnahme, die ſich aber auch hier von ſelbſt ergab, denn da ſie nur einmal im Jahre am Paſſahfeſt eine Abendmahlsfeier zum Andenken an jenes letzte Mahl Chriſti hielten, ſo mußten ſie natürlich als Chriſten, welche das jüdiſche Ceremonialgeſetz noch fort beobachteten, ungeſäuertes Brot gebrauchen [2]). Wie bei den Alten, und insbeſondere im Orient, es nicht gewöhnlich war, bloßen Wein,

1) Epiphanius ſagt von den Ebioniten ſeiner Zeit haeres. 30. §. 16., daß ſie jährlich mit ungeſäuertem Brote und mit Waſſer die Communion feierten (das letzte, weil ihre asketiſchen Grundſätze keinen Wein zuließen).

2) S. das unten von den Ebioniten zu ſagende.

der nicht mit Waſſer gemiſcht, bei der Mahlzeit zu trinken, ſo ſetzte man voraus, daß auch Chriſtus bei der Einſetzung gemiſchten Wein gebraucht. Die Liebe zu höheren myſtiſchen Deutungen begnügte ſich jedoch mit dieſem einfachen, aber zu trivial erſcheinenden Erklärungsgrunde des herrſchend gewordenen Gebrauches nicht. Die Miſchung von Waſſer und Wein ſollte die Verbindung der Gemeinde mit Chriſto bezeichnen [1]).

Urſprünglich war die gemeinſame Feier des mit den Liebesmählern verbundenen Abendmahls ein Merkmal der täglichen chriſtlichen Gemeinſchaft. Als dieſe täglichen Zuſammenkünfte nicht mehr ſtatt finden konnten, wurde doch die Abendmahlsfeier für einen weſentlichen Theil jedes ſonntäglichen Gottesdienſtes gehalten, ſo bei Juſtin M., und die ganze Gemeinde nahm an der Communion Theil, wie ſie in das Amen des vorhergegangenen Gebets eingeſtimmt hatte. Die Diakonen brachten der Reihe nach Brot und Wein zu jedem der Anweſenden. Man hielt es für nothwendig, daß alle in der Stadt vorhandenen Chriſten, durch die Theilnahme an dieſer Communion, in der Verbindung mit dem Herrn und ſeiner Gemeinde verharrten; die Diakonen brachten daher einen Theil des geweihten Brotes und Weines zu den Fremden, Kranken oder Gefangenen, welche der Verſammlung beizuwohnen verhindert worden [2]).

---

1) Quando in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. Cyprian. ep. 63.

2) In der angeführten Darſtellung Juſtins und des Irenäus bei Euseb. Lib. V., 24.: πεμπειν εὐχαριστιαν τοις ἀπο των παροικιων παροῦσιν, wo von den römiſchen Biſchöfen die Rede iſt. So entſtand zuerſt der Gebrauch, mit vorher

In manchen Kirchen aber, wie namentlich in der nordafrikanischen Kirche, hielt man noch immer den täglichen Genuß der Communion für nothwendig, indem man dieselbe als das tägliche Band zwischen dem Herrn und der Gemeinde, das tägliche Stärkungs-, Belebungs- und Heilmittel der Christen betrachtete. So deuten Tertullian und Cyprian die Bitte um das tägliche Brot geistig auf die Bitte um die ununterbrochene, heiligende Verbindung mit dem Leibe Christi durch das Abendmahl. Da nun der nicht mehr täglich Gottesdienst und Abendmahlsfeier hielt fand, so war kein anderes Mittel übrig, als daß man einen Theil des consekrirten Brotes mit nach Hause nahm, welches für den Nothfall die Stelle der ganzen Communion vertreten sollte (die erste Spur von einem Genusse des Abendmahls unter Einer Gestalt, durch Irrthum und Aberglauben veranlaßt). So genoß dann Jeder mit den Seinigen, in seinem Hause, nach dem Morgengebet, ehe er an ein irdisches Geschäft ging, die Communion, auf daß durch die Gemeinschaft mit dem Herrn das Leben des folgenden nachfolgenden Tages geheiligt werden sollte; — hätte man nur das geistige Abendmahl, welches durch das ganze

---

consekrirtem Abendmahle (die nachher sogenannten προηγιασμενα) zu communiciren. Es lag dabei die Idee zum Grunde, daß eine Communion eigentlich nur in der Mitte einer Gemeinde ihre rechte Bedeutung haben könnte; die Communion des Abwesenden, Einzelnen sollte daher nur als eine Fortsetzung jener allgemeinen Gemeindecommunion angesehen werden. Wenn aber bei Cyprian von presbyteris apud confessores offerentibus die Rede ist, so wurde wahrscheinlich erst dort selbst von den Presbyteren das Abendmahl consekrirt.

viel als es der Keuſchheit zuträglich iſt; man ſättigt ſich ſo, daß man dabei eingedenk bleibt, wie auch die Nacht der Anbetung Gottes geweiht bleibt; man führt ſolche Geſpräche mit einander, unter denen man ſich wohl bewußt iſt, von Gott gehört zu werden. (Nachdem abgeſpeiſet worden) Nachdem man ſich die Hände gewaſchen, und nachdem die Lichter aufgeſetzt worden, wird Jeder aufgefordert, wie er aus der heiligen Schrift oder aus dem eigenen Geiſte vermag, zur allgemeinen Erbauung etwas zum Lobe Gottes zu ſingen. Da zeigt es ſich nun, wie er getrunken hat. Mit Gebet wird das Mahl aufgehoben.“ Dieſe Agapen verloren nach und nach ihre wahre urſprüngliche Bedeutung, die ſie nur unter den erſten einfachen Gemeindeverhältniſſen behalten konnten, es wurde oft eine todte Form, die nicht mehr durch den urſprünglichen Geiſt der alle Scheidewand zwiſchen den Menſchen aufhebenden, alle Herzen vereinigenden Bruderliebe beſeelt war. Es ſchloſſen ſich manche Mißbräuche an, welche Uebelgeſinnten Veranlaſſung gaben, die ganze Feier in einem gehäſſigen Lichte darzuſtellen. Wie es in ſolchen Fällen zu geſchehen pflegte, legten nun die Einen auf die todte Form, als ein opus operatum, einen zu großen Werth, die Anderen verdammten ungerecht das Ganze, ohne den richtigen Gebrauch vom Mißbrauch zu unterſcheiden; — Beide, indem ſie den einfachen, kindlichen Geiſt, aus dem dieſe Feier hervorgegangen war, nicht mehr zu verſtehen wußten. Einzelne begütertere Mitglieder der Gemeinden ſtellten ſolche Agapen an, und bildeten ſich ein, dadurch etwas beſonders Verdienſtliches gethan zu haben; hier, wo Alle einander gleich ſeyn ſollten, wurde auf Unterſchied des Ranges gehalten, und gerade die Geiſtlichen,

welche in der Demuth Allen vorleuchten ſollten, ließen ſich durch äußerliche ihres Berufs unwürdige Vorzüge beſonders auszeichnen [1]). Ein unkindlicher, finſterer asketiſcher Geiſt verdammte die Agapen ganz, und ſuchte gern alle einzelnen Mißbräuche auf, welche irgendwo dabei vorgefallen waren, die er in übertriebenen Farben ſchilderte, um das Ganze recht verhaßt zu machen, — ſo der montaniſtiſche Tertullian [2]). Gemäßigter drückt ſich Clemens von Alexandria aus [3]), obgleich er ſich gegen diejenigen erklärt, welche meinten, durch Gaſtmähler die Verheißungen Gottes erkaufen zu können, und welche den himmliſchen Namen der Liebe, indem ſie ihn ſo beſonders dieſen Gaſtmählern zueigneten, herabzuwürdigen ſchienen. „Die Liebe — ſagt er — iſt in der That eine himmliſche Nahrung, im Himmel iſt dies himmliſche Mahl, jenes irdiſche Mahl aber wird zwar aus Liebe angeſtellt, aber das Mahl iſt nicht die Liebe ſelbſt, ſondern der Beweis eines mittheilenden Wohl-

1) Indem man den Geiſtlichen eine doppelte Portion vorſetzte, nach einer ſo verkehrten fleiſchlichen Anwendung der Stelle 1 Timoth. 5, 17. Tertullian als Montaniſt de jejuniis c. 17. Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honos binis partibus deputatur. Vergl. Apostol. Constitut. Lib. II. c. 28., wo das, was Tertullian mit Recht tadelt, als Geſetz vorgeſchrieben wird. Clemen. Stromat. Lib. VII. p. 759. von gnoſtiſchen Sekten: ἡ συμποτικὴ διὰ τῆς ψευδωνύμου ἀγάπης πρωτοκλισία.

2) De jejuniis c. 17.: „Apud te agape in cacabis fervet, major est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt.“ Ein ſo leidenſchaftlicher Ankläger erſcheint natürlich nicht als glaubwürdig.

3) Paedagog. Lib. II. p. 141.

himmlischen Gemeinde anzugehören strebt. Die L
die reine und gotteswürdige Sache, ein Werk der L
Mittheilung, diese Freudenmähler aber haben nu
Funken der Liebe, der sich an der irdischen Nahru
zündet.“

Wir gehen nun zu der Abendmahlsfeier
sondere über.

Wir bemerkten schon oben, daß das Lob- und
gebet von dem jüdischen Passahmahle auf die c
Abendmahlsfeier übergegangen war; dies Lob- und
gebet wurde auch immer als ein wesentlicher The
Feier angesehen, das Abendmahl erhielt daher den
der εὐχαριστια [1]). Indem nämlich der Gemei

---

1) Der Ausdruck „εὐχαριστια“ ein metonymischer,
vergleichen mit dem „ποτηριον εὐλογιας, ὁ εὐλογου
Paulus, = „ὁ εὐχαριστηθεις ἀρτος και οἰνος,“
stin M., das Brot und der Wein, worüber das D
ausgesprochen worden. Der Letztere sagt ausd

ſteher Brot und Wein von dem vor ihm ſtehenden Tiſche emporhob, dankte er Gott im Namen der ganzen Gemeinde, daß er die Dinge der Natur, welche hier durch die weſentlichſten Nahrungsmittel dargeſtellt wurden, geſchaffen um des Menſchen willen, und daß er, der Schöpfer der Natur, ſeinen Sohn um deſſelben Menſchen willen in der menſchlichen Natur habe erſcheinen und leiden laſſen. Beides, der Dank für die Gaben der Natur, und der Dank für die Segnungen der Gnade hing ja genau zuſammen, denn erſt der erlöſete Menſch, der wieder zu dem kindlichen Verhältniſſe gegen den himmliſchen Vater zurückgekehrt, erkennt ja recht, wie ihm Alles von der Liebe dieſes himmliſchen Vaters geſchenkt worden; alle irdiſchen Gaben erhielten für ihn eine neue höhere Bedeutung, als Unterpfänder einer weit höhere Güter den Menſchen ſchenkenden ewigen Liebe. Die ganze früher in dem Sündendienſte, in dem Zuſtande der Entfremdung von Gott von ihm entweihte Natur, war ihm als Erlöſeten geheiligt wieder gegeben; und im Abendmahle ſollte ja nun wieder das Irdiſche, das Natürliche, als Symbol oder Träger des Himmliſchen, des Göttlichen, verklärt werden. Mit der durch dies Dankgebet geheiligten Nahrung des Leibes, ſollte ſich nun durch die Kraft deſſelben Gottes, der dieſe irdiſche Nah-

ſondern es iſt vielmehr das von ihm eingeſetzte Dankgebet überhaupt, das man nach ſeinem Vorgang bei dieſer Feier halten ſollte. Es kann ſeyn, daß die Einſetzungsworte in dies Dankgebet mit verflochten wurden. In den Worten bei Firmilian Cyprian. ep. 75.: „invocatione non contemtibili sanctificare panem et eucharistiam facere“ liegt wohl wahrſcheinlich der Begriff einer Conſekration, wodurch aus dem gewöhnlichen Brote Abendmahl ward.

rungsmittel für den Menſchen wachſen laſſen, eine hö
himmliſche Nahrung für das Leben des inneren Menſ
verbinden. (Die verſchiedenen Vorſtellungen von den V
hältniſſen der Zeichen zur dargeſtellten Sache laſſen
hier noch unberückſichtigt.)

Dieſe Ideenverbindung war den erſten Chriſten
geläufig, in der Polemik gegen die Naturverachtung
Gnoſtiker wurde dieſelbe häufig von ihnen benutzt. Hie
ſchloß ſich noch die Anſpielung auf einen eigenthümli
Kirchengebrauch dieſer Zeit: die Gemeindeglieder brac
ſelbſt den Wein und das Brot als freie Gaben dar,
aus dieſen wurden die Elemente zur Abendmahlsfeier
nommen [1]). Dieſe Gaben wurden als die geiſtigen D
opfer der Chriſten betrachtet. Indem der Gemeindevorſt
die Elemente des Abendmahls aus denſelben entlehnte,
ſie Gott mit Lob und Dank weihte, ſtellte er die g
Gemeinde als Ein prieſterliches Geſchlecht, als Eins
Herrn dar, als welche bereit ſey, Alles, was ſie von
empfangen, wieder dem Dienſte Gottes zu weihen. D
Dankopfer der Chriſten ſetzte man als ein geiſtiges, nu
der Geſinnung beſtehendes, als den freien Ausdruck der k
lichen Liebe und Dankbarkeit, dem Opfercultus der Hei

1) Dieſer Gebrauch, der durch die Anſpielungen eines C
ſtinus M., eines Irenäus ſchon deutlich vorausge
wird, wird ausdrücklich angeführt von Cyprian de op
et eleemosynis, wo er die reiche Frau ſtraft, welche zu k
municiren kommt, ohne eine Gabe der Liebe für die
dürfniſſe der Gemeinde mitzubringen. „Locuples et d
es, et dominicum celebrare te credis, quae in dominic
sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, q
pauper obtulit, sumis?

und Juden entgegen. Theils dieſe Gaben der Chriſten, theils das Dankgebet des Gemeindevorſtehers, mit welchem man dieſelben Gott weihte, theils endlich die ganze Abendmahlsfeier, wurde zuerſt nur in dieſer Beziehung ein Opfer προσφορα, θυσια genannt [1]). In dieſer Beziehung ſagt Juſtin M. [2]): „Die Gebete und Dankſagungen, die von den Würdigen verrichtet werden, ſind die allein echten und Gott wohlgefälligen Opfer, dieſe allein haben auch die Chriſten darbringen gelernt, und insbeſondere bei dem Andenken der Nahrung, die aus Trocknem und Feuchtem beſteht, wobei ſie auch des Leidens, das Chriſtus um ihretwillen erduldet hat, gedenken.“ Er betrachtet dies als Beweis des hohenprieſterlichen Geſchlechtes der Chriſten, da Gott nur von ſeinen Prieſtern Opfer annehme. In dieſer Beziehung ſagt Irenäus, jene geiſtigen Opfer jedem Ceremoniendienſte eines Opfercultus entgegenſtellend: „Nicht Opfer heiligen den Menſchen, ſondern das Gewiſſen des Opfernden heiligt das Opfer, wenn es ein reines iſt, und dies macht, daß Gott das Opfer als von einem Freunde annimmt [3]).“

Demnach war die Idee von einem Opfer bei dem Abendmahl Anfangs bloß ſymboliſcher Art, und dieſe Idee

1) Daher die bei dem Cyprian häufig vorkommenden Ausdrücke oblationem alicujus accipere, offerre; ſolche Gaben von Jemand für die Kirche annehmen, die Abendmahlselemente daraus entnehmen und ſie conſekriren, war Beweis, daß man ihn als ein ordentliches Mitglied der Kirche betrachtete.

2) Dial. c. Tryph. Iud. p. 345.

3) Iren. Lib. IV. c. 18.

ſtand urſprünglich nicht einmal in einer Beziehung auf das Opfer Chriſti. Es wurde dabei urſprünglich nur an das geiſtige Dankopfer der Chriſten gedacht, welches freilich das Bewußtſeyn der Würkungen des Opfers Chriſti für die Menſchheit vorausſetzte [1]). Nachher wurde dabei die Beziehung auf das Letztere mehr hervorgehoben, doch ſo, daß es immer nur die Idee von einer Erinnerungs- oder ſymboliſchen Darſtellungsfeyer des Opfers Chriſti war. Aber wie ein Irrthum den andern erzeugt, konnte aus der falſchen Vorſtellung von einem partikulären Prieſterthume in der chriſtlichen Kirche, welches dem altteſtamentlichen entſprechen ſollte, der Irrthum von einem Opfercultus des vorgeblichen chriſtlichen Prieſters, der dem altteſtamentlichen Opfercultus entſprechen ſollte, hervorgehen, und dieſe falſche

1) Nur eine Stelle des Irenäus, Lib. IV. c. 18. §. 4., ſcheint hier zu widerſprechen: „verbum quod offertur Deo;“ alſo der Logos ſelbſt, Chriſtus, wird im Abendmahl geopfert. Aber wenn auch keine andere Leſeart vorhanden wäre, könnte dieſe doch nicht die richtige ſeyn, denn eine ſolche Ausdrucksweiſe würde nicht allein mit dem ſonſtigen klar hervorleuchtenden Ideenzuſammenhange des Irenäus in offenbarem Widerſpruche ſtehen, ſondern auch hier zu dem gleich Vorhergehenden nicht paſſen. Er hatte ja ſo eben geſagt: „offertur Deo ex cretaura ejus“ (alſo die Darbringung auf Brot und Wein bezogen) und in dem vorhergehenden Capitel §. 6. heißt es: „per Christum offert ecclesia.“ Sonder Zweifel muß daher die Leſeart anderer Handſchriften an unſrer Stelle: „per quod offertur,“ als die richtige anerkannt werden. Eben die Beziehung auf Chriſtus den Hohenprieſter iſt es, welche, wie dem ganzen chriſtlichen Leben, ſo auch dieſem geiſtigen Dankopfer die rechte Weihe giebt. Das iſt der Sinn des Irenäus.

Vergleichung und Uebertragung wurde dann die Urſache davon, daß die ganze urſprünglich bloß ſymboliſche Opferidee bei dem Abendmahl eine der wahren Bedeutung deſſelben fernliegende — zum Magiſchen hingewandte Richtung erhielt, von welcher wir die Keime ſchon bei Cyprian finden.

Das gewöhnliche von der Gemeinde dargebrachte Brot wurde zum Abendmahl gebraucht. Juſtinus M. nennt es ausdrücklich das gewöhnliche Brot (κοινος ἀρτος); diejenigen, welche von der Annahme ausgingen, daß Chriſtus die Paſſahmahlzeit einen Tag früher als ſonſt gewöhnlich gehalten, hatten gar keine Veranlaſſung, anderes als gewöhnliches Brot zur Feier des Abendmahls zu nehmen; aber auch diejenigen, welche anderer Meinung waren, hielten doch den Gebrauch des ungeſäuerten Brotes nicht für etwas Weſentliches bei der Einſetzung des Abendmahls. Wir finden nur bei einer Klaſſe judaiſirender Chriſten [1]) eine Ausnahme, die ſich aber auch hier von ſelbſt ergab, denn da ſie nur einmal im Jahre am Paſſahfeſt eine Abendmahlsfeier zum Andenken an jenes letzte Mahl Chriſti hielten, ſo mußten ſie natürlich als Chriſten, welche das jüdiſche Ceremonialgeſetz noch fort beobachteten, ungeſäuertes Brot gebrauchen [2]). Wie bei den Alten, und insbeſondere im Orient, es nicht gewöhnlich war, bloßen Wein,

1) Epiphanius ſagt von den Ebioniten ſeiner Zeit haeres. 30. §. 16., daß ſie jährlich mit ungeſäuertem Brote und mit Waſſer die Communion feierten (das letzte, weil ihre asketiſchen Grundſätze keinen Wein zuließen).

2) S. das unten von den Ebioniten zu ſagende.

der nicht mit Waſſer gemiſcht, bei der Mahlzeit zu trinken, ſo ſetzte man voraus, daß auch Chriſtus bei der Einſetzung gemiſchten Wein gebraucht. Die Liebe zu höheren myſtiſchen Deutungen begnügte ſich jedoch mit dieſem einfachen, aber zu trivial erſcheinenden Erklärungsgrunde des herrſchend gewordenen Gebrauches nicht. Die Miſchung von Waſſer und Wein ſollte die Verbindung der Gemeinde mit Chriſto bezeichnen [1]).

Urſprünglich war die gemeinſame Feier des mit den Liebesmählern verbundenen Abendmahls ein Merkmal der täglichen chriſtlichen Gemeinſchaft. Als dieſe täglichen Zuſammenkünfte nicht mehr ſtatt finden konnten, wurde doch die Abendmahlsfeier für einen weſentlichen Theil jedes ſonntäglichen Gottesdienſtes gehalten, ſo bei Juſtin M., und die ganze Gemeinde nahm an der Communion Theil, wie ſie in das Amen des vorhergegangenen Gebets eingeſtimmt hatte. Die Diakonen brachten der Reihe nach Brot und Wein zu jedem der Anweſenden. Man hielt es für nothwendig, daß alle in der Stadt vorhandenen Chriſten, durch die Theilnahme an dieſer Communion, in der Verbindung mit dem Herrn und ſeiner Gemeinde verharrten; die Diakonen brachten daher einen Theil des geweihten Brotes und Weines zu den Fremden, Kranken oder Gefangenen, welche der Verſammlung beizuwohnen verhindert worden [2]).

---

1) Quando in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. Cyprian. ep. 63.

2) In der angeführten Darſtellung Juſtins und des Irenäus bei Euseb. Lib. V., 24.: πεμπειν ευχαριστιαν τοις απο των παροικιων παρουσιν, wo von den römiſchen Biſchöfen die Rede iſt. So entſtand zuerſt der Gebrauch, mit vorher

In manchen Kirchen aber, wie namentlich in der nordafrikanischen Kirche, hielt man noch immer den täglichen Genuß der Communion für nothwendig, indem man dieselbe als das tägliche Band zwischen dem Herrn und der Gemeinde, das tägliche Stärkungs-, Belebungs- und Heilmittel der Christen betrachtete. So deuten Tertullian und Cyprian die Bitte um das tägliche Brot geistig auf die Bitte um die ununterbrochene, heiligende Verbindung mit dem Leibe Christi durch das Abendmahl. Da nun aber nicht mehr täglich Gottesdienst und Abendmahlsfeier Statt fand, so war kein anderes Mittel übrig, als daß man einen Theil des consekrirten Brotes mit nach Hause nahm, welches für den Nothfall die Stelle der ganzen Communion vertreten sollte (die erste Spur von einem Genusse des Abendmahls unter Einer Gestalt, durch Irrthum und Aberglauben veranlaßt). So genoß dann Jeder mit den Seinigen, in seinem Hause, nach dem Morgengebet, ehe er an ein irdisches Geschäft ging, die Communion, auf daß durch die Gemeinschaft mit dem Herrn das Leben des neuen nachfolgenden Tages geheiligt werden sollte; — hätte man nur das geistige Abendmahl, welches durch das ganze

---

consekrirtem Abendmahle (die nachher sogenannten προηγιασμενα) zu communiciren. Es lag dabei die Idee zum Grunde, daß eine Communion eigentlich nur in der Mitte einer Gemeinde ihre rechte Bedeutung haben könnte; die Communion des Abwesenden, Einzelnen sollte daher nur als eine Fortsetzung jener allgemeinen Gemeindecommunion angesehen werden. Wenn aber bei Cyprian von presbyteris apud confessores offerentibus die Rede ist, so wurde wahrscheinlich erst dort selbst von den Presbyteren das Abendmahl consekrirt.

Leben des Chriſten fortgehen ſoll, von dem ſinnlichen und äußerlichen gehörig unterſchieden [1])! Andere aber gingen vielleicht ſchon von dem Geſichtspunkte aus, daß man nur nach einer ganz beſonderen Vorbereitung des Inneren, und daher nur zu gewiſſen, nach den Bedürfniſſen eines Jeden, auserwählten Zeiten an der heiligen Sache Theil nehmen dürfe. Der gelehrte Hippolytus, der in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte, ſchrieb ſchon eine Abhandlung über die Frage: „ob man täglich oder nur zu gewiſſen Zeiten communiciren müſſe?“ [2]).

Wie in der nordafrikaniſchen Kirche die Nothwendigkeit der Kindertaufe zuerſt beſonders hervorgehoben worden, ſo verband man hiermit auch die Kindercommunion, denn da man das Zeichen und die dargeſtellte göttliche Sache nicht klar genug von einander unterſchied, und da man Alles, was in Cap. 6. des johanneiſchen Evangeliums von dem Genuſſe des Fleiſches und Blutes Chriſti geſagt iſt, von dem äußerlichen Genuſſe des Abendmahls

1) Auf dieſen Gebrauch beziehen ſich folgende Stellen: Tertullian von dem Argwohn des heidniſchen Mannes gegen ſeine chriſtliche Frau. Ad uxorem Lib. II. c. V.: Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? Et si sciverit panem, non illum credit esse, qui dicitur. — c. 19. de orat. (in dem von Muratori aufgefundenen Stücke): „Accepto corpore Domini et reservato (von einer chriſtlichen Hausfrau) arca sua, in qua Domini sanctum fuit.“ Cyprian. de lapsis ed. Baluz. p. 189. — In dem dem Cyprian zugeſchriebenen Buche de spectaculis von dem, der aus der Kirche in's Theater läuft: Festinans ad spectaculum, dimissus e dominico et adhuc gerens secum, ut assolet, eucharistiam.

2) S. Hieronym. ep. 71. ad. Lucin.

verstand, so schloß man daraus, daß dieser von Anfang an zur Erlangung der Seligkeit durchaus nothwendig sey [1]).

Die Abendmahlsfeier wurde das Siegel aller religiösen Weihe, so bei der Schließung einer Ehe [2]), so bei der Gedächtnißfeier für Verstorbene. Das Letztere wollen wir hier noch etwas näher betrachten.

Wie das Christenthum überall die natürlichen menschlichen Gefühle nicht unterdrückte, sondern sie verklärte, wie es überall so wohl einer die natürlichen Gefühle unterdrückenden Verbildung, als einer wilden Zügellosigkeit derselben in einem rohen Naturzustande sich entgegenstellt, so würkte es auch in Beziehung auf die Trauer über Verstorbene. Von Anfang an erklärte sich das Christenthum gegen die wilden, mitunter erheuchelten Aeußerungen des Schmerzes, von welchen die Leichen begleitet wurden, gegen das Klageschrei der gedungenen Weiber (mulieres praeficae); aber es verlangte keine kalte stoische Resignation und Apathie, sondern es milderte und verklärte den Schmerz der Trauer durch den Geist des Glaubens und der Hoffnung, und der kindlichen Ergebung in die Führungen einer ewigen Liebe, welche nimmt, um das Genommene verherrlicht wieder zu geben, welche für den Augenblick trennt, um das Getrennte verherrlicht für die Ewig-

1) Und so geschah es nun, daß man Kindern, die noch kein Brot essen konnten, bloß Wein gab. cfr. Cyprian. de lapsis. Wieder ein Beispiel, wie ein abergläubischer Mißbrauch, der Einsetzung zuwider, die Gestalten des Abendmahls zu vereinzeln veranlaßte.

2) Oblatio pro matrimonio. Ueber das, was darunter zu verstehen ist, s. oben.

keit wieder mit einander zu vereinigen. Da zu Carthago durch eine verheerende Seuche Viele hinweggerafft wurden, sprach Cyprian zu seiner Gemeinde: „Wir dürfen diejenigen nicht betrauern, welche durch den Ruf des Herrn aus der Welt befreit sind, da wir wissen, daß sie nicht verloren, sondern vorausgesandt sind, daß sie von uns Abschied nehmen, um uns vorauszugehen. Wie nach denjenigen, welche von uns hinwegschiffen, dürfen wir uns nach ihnen sehnen, aber nicht sie beklagen; wir dürfen hienieden keine schwarzen Trauergewänder anlegen, da sie dort oben schon die weißen Gewänder der Herrlichkeit angelegt haben, wir dürfen den Heiden keine Gelegenheit geben, uns mit Recht anzuklagen, daß wir diejenigen, von welchen wir sagen, daß sie bei Gott leben, als Erloschene und Verlorene betrauern, und den Glauben, den wir mit Worten bekennen, durch das Zeugniß des Herzens nicht bewähren. — Wir, die wir in der Hoffnung leben, an Gott glauben, und vertrauen, daß Christus für uns gelitten hat und auferstanden ist, die wir in Christo bleiben und durch ihn und in ihm auferstehen, warum wollen wir selbst aus dieser Welt nicht scheiden, oder warum beklagen wir die scheidenden Unseren als Verlorene, da Christus, unser Herr und Gott, uns mahnt und zu uns spricht: „„Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe, und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben.““ Warum eilen wir nicht, unser Vaterland zu sehen, unsere Eltern zu begrüßen? Dort erwartet uns eine große Zahl der Theuren, Eltern, Brüder, Söhne, die schon ihres Heils sicher und noch um das unsere beküm-

mert sind. Welche gemeinsame Freude für sie und für uns ist es, wenn wir zu ihrem Anblick und zu ihrer Umarmung kommen?" [1]) Aus dieser Richtung der Gefühle ging die christliche Sitte hervor, daß das Andenken der Verstorbenen an den Jahrestagen des Todes derselben von ihren Verwandten, Ehegatten oder Gattinnen, auf eine, dem Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung angemessene Weise gefeiert wurde. Man genoß das Abendmahl an diesem Tage, in dem Bewußtseyn der unzertrennlichen Gemeinschaft mit den im Herrn Verstorbenen; man brachte in deren Namen, als ob sie noch lebende Mitglieder der Gemeinde wären, eine Gabe zum Altar; man erhielt dafür, daß in jenes der Communionfeier vorangehende Kirchengebet die Bitte für die Seelenruhe dieser Verstorbenen mit eingeflochten wurde [2]).

Aber auch dieser aus einem rein christlichen Gefühle hervorgegangene Gebrauch erhielt eine falsche, unevangelische Richtung durch die Verbindung mit jener falschen Opferidee bei dem Abendmahle, als ob die magischen Würkungen dieser Opferfeier dem Verstorbenen zum Besten dienen könnten, da es doch nur von der Gesinnung, die Jeder im Leben bewiesen, abhängen konnte, ob ihm insbesondere das Opfer Christi zum Heil

1) Cyprian. de mortalitate.

2) Oblationes pro defunctis annua die facimus. Tertullian. de corona mil. c. 3., als alte Ueberlieferung. Derselbe spricht zu dem Ehemann in Beziehung auf dessen verstorbene Frau: „Pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Commendabis per sacerdotem. caet. — de exhortatione castitat. c. 11.

gereichen ſollte oder nicht, da doch Keinem durch die Hülfe Anderer die Würkungen des Opfers Chriſti zugeeignet werden konnten, wenn er ſie ſich nicht ſelbſt durch ſeinen lebendigen Glauben zugeeignet hatte, und, wo dies geſchehen war, kein Anderer ihm mehr geben konnte, als er ſelbſt durch ſein Leben im Glauben empfing. Die Keime jener falſchen Richtung finden wir auch ſchon zur Zeit Cyprians.

Wenn einzelne Chriſten und chriſtliche Familien das Andenken der ihnen durch leibliche Bande beſonders näherſtehenden Verſtorbenen auf ſolche Art feierten, ſo feierten ganze Gemeinden das Andenken derjenigen aus ihrer Mitte, welche als Zeugen für den Herrn geſtorben waren; die Todestage derſelben wurden als ihre Geburtstage für ein verklärtes Daſeyn angeſehen [1]). Sorgfältig beſtattete man die Reſte ihrer Leiber, als der geheiligten Organe geheiligter Seelen, die einſt wieder zum Dienſte derſelben in verklärter Geſtalt erweckt werden ſollten. Man verſammelte ſich an dem jährlichen wiederkehrenden Geburtstage (in dem bemerkten Sinne) auf ihren Gräbern, hier wurden Erzählungen von ihren Bekenntniſſen, Leiden vorgeleſen, man feierte hier die Communion in dem Bewußtſeyn der fortdauernden Gemeinſchaft mit ihnen in der Verbindung mit dem, von dem ſie durch ihr Leiden gezeugt hatten [2]). Von dem rein chriſt-

1) Die dies natales, natalitia martyrum, γενεθλια των μαρτυρων.

2) Dieſe oblationes, sacrificia pro martyribus ſetzten urſprünglich voraus, daß die Märtyrer anderen ſündhaften Menſchen gleich wären, welche der chriſtlichen Fürbitte

lichen Charakter dieser Denkfeier zeugt die Art, wie die Gemeinde zu Smyrna, in ihrem Berichte von dem Märtyrertode des Bischofs Polykarpus, auf den Vorwurf der Heiden antwortet, welche ihr die Reste des Märtyrers nicht überlassen wollten, damit die Christen nicht den Gekreuzigten verließen und jenen zu verehren anfingen [1]). „Sie wissen nicht, — schreibt die Gemeinde — daß wir weder je den Christus, der für das Heil der ganzen Welt der Erlöseten gelitten hat, verlassen, noch einen Andern verehren können. Ihn beten wir an, als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir, wie sie es verdienen, wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige und Meister, wie auch wir ihre Genossen und Mitjünger zu werden wünschen." Die Gemeinde fährt dann fort: „Wir nahmen seine Gebeine auf, welche kostbarer sind als Gold und Edelsteine, und legten sie an dem geziemenden Orte nieder; und Gott wird uns verleihen, daß wir uns da in Freude und Jubel versammeln, und das Geburtsfest seines Märtyrerthums feiern, zum Andenken an die abgetretenen Kämpfer, und zur Uebung und Rüstung für diejenigen, welchen der Kampf noch bevorsteht." Doch ist es nicht zu leugnen, daß schon zur Zeit Cyprians und früher (denn schon Tertullian kämpfte als Montanist dagegen) die Keime einer übertriebenen Verehrung der Mär-

wohl bedürfen könnten; dieser Gebrauch, war seiner ursprünglichen Bedeutung nach im Streit mit der übertriebenen Verehrung der Märtyrer, und diese mußte daher nachher einen andern Sinn in den alten Gebrauch hineinlegen.

1) Euseb. Lib. IV. 15. und s. Theil I.

tyrer, welche nachtheilige Folgen für die Reinheit des Christenthums haben mußten, sich zeigen. So geneigt ist ja überall der Mensch zur Ueberschätzung des Menschlichen, zur Vergötterung der Organe, welche nur zu dem, der durch sie würkte, hinweisen sollten!

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Wie im Leben, so auch in der Lehre erwies sich das Christenthum nicht als zwingender, todter und tödtender Buchstabe, sondern als frei sich entwickelnder und freie Entwickelung fördernder, lebendiger und lebendigmachender Geist. Es war den Menschen nicht ein feststehendes, dogmatisches System in Einer bestimmten Form gegeben, welches von Anfang an in todter Ueberlieferung, als etwas Unwandelbares, hätte fortgepflanzt werden können und sollen, sondern die Eine Wahrheit war durch ihre ersten, so eigenthümlich verschiedenen, geheiligten Organe, insbesondere die vier Säulen der Kirche, die Apostel Paulus und Jakobus, Petrus und Johannes, welche ganze, durch das Christenthum verklärte Hauptrichtungen der menschlichen Natur darstellen, in verschiedener Form und in mannigfaltigen Beziehungen und Anwendungen entwickelt worden. Es blieb der freien Auffassung eines jeden eigenthümlichen, menschlichen Geistes überlassen, das Eine Göttliche

in der Mannigfaltigkeit der menſchlichen Darſtellung zu erkennen, und, je nachdem er von dieſer oder jener Form des apoſtoliſchen Chriſtenthums nach ſeiner — dieſer oder jener mehr verwandten — eigenthümlichen Natur beſonders angezogen wurde, je nachdem ihn die Eigenthümlichkeit ſeiner Natur, und ſein eigenthümlicher Bildungsgang von dieſer oder jener Seite dem vielſeitigen Chriſtenthume zu- und in daſſelbe eingeführt hatte, daſſelbe auch auf eigenthümliche Weiſe ſich anzueignen, und das eigenthümlich Angeeignete wieder auf eigenthümliche Weiſe in ſeinem geiſtigen Leben zu offenbaren. Es waren in jenen erſten Urkunden der Mittheilung des göttlichen Geiſtes die heiligen Wahrheiten in ihrer Einfalt und Erhabenheit, und in vielſeitiger, lebendiger Anwendung, aber nicht in einem vollſtändig ausgebauten, menſchlichen Syſteme dargeſtellt. Das Syſtem, die organiſche Einheit, lag in der Sache ſelbſt, die weſentliche innere Einheit und der innere Zuſammenhang des Chriſtenthums, als welches Ein Ganzes iſt, in dem alles Einzelne von Einem Mittelpunkte aus ſich entwickelt, und durch ein beſeelendes Grundprincip harmoniſch mit einander verbunden iſt. Dieſe innere Einheit war zwar mit dem Chriſtenthume ſelbſt, ſobald die Menſchen dieſes einmal durch den lebendigen Glauben in ſich aufgenommen hatten, in ihrem inneren Leben gegründet; doch erſt nach und nach konnte aus dieſer inneren Einheit heraus ſich das Chriſtenthum als ſyſtematiſches Ganzes, mit klarem Bewußtſeyn im Denken, wie in allen andern Zweigen des Lebens entwickeln. In Beziehung auf die geiſtige, wie auf die ſittliche Auffaſſung, bewährte es ſich in ſeiner eigenthümlichen Würkſamkeit als ein nach und nach die ganze Maſſe durch-

durchdringender Sauerteig. Dies gilt, wie von dem Christenthum im Ganzen, so von den einzelnen Lehren desselben.

Wie dasselbe als Ganzes nur nach und nach immer mehr als Ein zusammenhängendes, Alles von Außen her sich anschließende Fremdartige, ausstoßendes System in dem geistigen Bewußtseyn der denkenden Menschen sich entfalten konnte, so konnte der volle Inhalt der einzelnen in diesem Ganzen mit begriffenen Lehren erst nach und nach in diesem Bewußtseyn klar hervortreten. Wie im Leben, so im Denken fand das Christenthum eine schon fertig vorhandene, aus einem anderen Princip hervorgegangene Welt, in der es sich erst durch seinen übermächtigen, umbildenden Geist Bahn machen mußte. Wie im Leben, so im Denken mußte es in Kampf gerathen mit den schon vorhandenen entgegengesetzten Geistesrichtungen, die nicht allein in offener Feindseligkeit sich demselben entgegenstellten, sondern sich auch, auf eine einseitige Weise etwas Christliches sich aneignend, mit demselben zu vermischen drohten. Das mußte nun desto mehr geschehen, da das Christenthum in einem so gährungsvollen, aufgeregten Zeitalter erschien, und eine so vielseitig anziehende Kraft über die entgegengesetzteſten Elemente und Richtungen der menschlichen Natur ausübte; diese eigenthümlichen Richtungen, die der anziehenden Kraft des Christenthums nicht widerstehen konnten, wollten sich doch nicht ganz demselben hingeben, sich durch dasselbe ergänzen zu lassen, sondern vielmehr sich ein eigenes Christenthum zurecht machen, willkürlich trennen, was in demselben Eins ist. Der Gegensatz gegen diese verfälschenden, einseitigen Auffassungen des Christenthums und der christlichen Lehren, diente aber

eben dazu, daß sich das eigenthümliche Wesen und die innere Einheit des Christenthums, und der eigenthümliche Gehalt und Charakter der einzelnen christlichen Lehren, in dem denkenden Bewußtseyn desto klarer und bestimmter aussprechen konnte.

Weil nun die Entwickelung der christlichen Lehre nur aus ihren Berührungen und Kämpfen mit diesen mannichfachen Gegensätzen gehörig verstanden werden kann, ist es daher durchaus nothwendig, daß wir zuerst diese, wie sie in den verschiedenen christlichen Sekten erscheinen, genauer betrachten.

2. Die Geschichte der Sekten.

Es waren die zwei Hauptrichtungen des religiösen Geistes, — eine fleischliche und Alles in's Fleischliche herabziehende, und eine einseitig geistige, Alles zu sehr vergeistigende und verflüchtigende Richtung, welche sich von Anfang an dem Christenthume entgegenstellten, oder sich mit demselben vermischend es zu verfälschen drohten [1]). Die Eine hielt sich nur an der irdischen Erscheinung des Göttlichen, und verkannte in derselben den sie beseelenden höheren Geist, die andere meinte den überschwenglichen Geist ohne die Realität der Erscheinung erfassen zu können, die Eine wollte nur das Menschliche im Christenthume ohne das Göttliche, die andere das Göttliche ohne das Menschliche. Aus dem Judenthume ging, mit der ersten Entwickelung des Christenthums aus demselben, auch die erste Vermischung dieser beiden religiösen Geistesrichtungen mit dem

1) S. die Einleitung Theil I. S. 80.

Christenthume hervor. Die erstere Richtung war in der großen Masse des jüdischen Volkes die vorherrschende, und sie kam daher zuerst mit dem Christenthum in Berührung; es gingen daraus im Ganzen diejenigen Sekten hervor, welche, den eigenthümlichen charakteristischen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium verkennend, aus dem Christenthume nur ein vervollkommnetes Judenthum machen wollten, welche das durchaus Neue, was in dem Christenthume ist und was dasselbe giebt, und so auch das, wodurch Christus von allen Heiligen und Erleuchteten des alten Testamentes verschieden ist, nicht zu fassen und nicht anzuerkennen vermochten.

a) Die judaisirenden Sekten.

Der Ursprung dieser Sekten führt uns in das apostolische Zeitalter zurück. Zu denjenigen Dingen, von welchen Christus sagte, daß sie die Apostel noch nicht fassen könnten, daß sie erst durch die Erleuchtung des Geistes ihnen geoffenbart werden sollten, gehörte insbesondere die mit dem Wesen des Evangeliums so genau zusammenhängende Lehre von der Gründung des Gottesreiches in der ganzen Menschheit allein durch den Glauben an den Erlöser, aus welcher von selbst die Aufhebung des mosaischen Ceremonialgesetzes folgte. Auch als die Apostel, durch die Erleuchtung des heiligen Geistes, schon die rechte Erkenntniß von dem Erlöser erlangt, wurden sie sich doch noch nicht gleich aller aus dieser Erkenntniß fließenden Folgen, in Beziehung auf die Allgenugsamkeit des Glaubens an ihn, und die Entbehrlichkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes, deutlich bewußt. Wenn sie auch erkannten, daß die Verkündigung des Evangeliums zu den Heiden zu gelan-

gen beſtimmt ſey, und dieſelben Mitgenoſſen des Reiches Chriſti werden ſollten, wie auch ſchon früher Manche der Beſſeren unter den Juden aus den Propheten dieſe Erwartung geſchöpft hatten, ſo dachten ſie doch nicht anders, als daß die Heiden mit dem Glauben an das Evangelium das ganze moſaiſche Ceremonialgeſetz annehmen würden. Erſt als Petrus bei dem Rufe zur Bekehrung des Cornelius, durch ein mit dieſem Rufe zuſammenkommendes höheres Geſicht, deſſen Sinn und Zweck der Geiſt Gottes ihn verſtehen lehrte, überzeugt wurde, daß Gott unter Heiden und Juden keinen Unterſchied mache, und als er den Glauben an das Evangelium mit derſelben göttlichen Kraft unter Heiden würken ſah, ward Er es, der als Zeuge für die erkannte Wahrheit unter den Apoſteln zu Jeruſalem auftrat, und dieſe gelangten nun in dem Lichte des Geiſtes zum Bewußtſeyn deſſen, was ihnen bisher in dem Rathſchluſſe Gottes von der Erlöſung noch verhüllt geweſen war. Da nun nachher Paulus beſonders als Werkzeug Gottes zur Verkündigung des Evangeliums auserſehen worden, war ſämmtlichen Apoſteln ſchon das, was er das Geheimniß Chriſti nennt, in welches er eine ſo tiefe Einſicht empfangen hatte, gleichwie ihm ſelbſt, kund gethan, Epheſ. 3, 4. 5., und es konnte alſo hier kein Streit der Grundſätze ſtatt finden, was ſich ja auf der apoſtoliſchen Verſammlung zu Jeruſalem, Apoſtelgeſch. Cap. 15., ſo ſchön ausſprach. Aber der verſchiedene Würkungskreis der Apoſtel veranlaßte eine Verſchiedenheit in ihrem Verfahren nach außen hin.

Diejenigen Apoſtel, welche unter lauter Juden in Paläſtina ihren Würkungskreis hatten, beobachteten ſelbſt das

Ceremonialgeſetz und ließen es forthin beobachten, denn dies war ja als etwas Aeußerliches, inſofern das Gewiſſen nicht mehr hineinlegte, etwas ganz Gleichgültiges, inſofern man nur nicht die Rechtfertigung und Heiligung darin ſuchte. Der Wahn aber, daß dies Letztere in dem Ceremoniendienſt zu finden ſey, ließ ſich nicht von außen her zerſtören, dadurch, daß man das Joch des Ceremonialgeſetzes mit einemmal abwarf; denn was auf Ueberzeugung gegründet war, ließ ſich auch nur von der Ueberzeugung aus umſtoßen. Hatte der Glaube, daß allein durch die Gnade Gottes in Chriſto Rechtfertigung und Heiligung erlangt werden könne, die Gemüther recht durchdrungen, ſo fielen die Ceremonien von ſelbſt. Verleitete man aber die Menſchen voreilig, dieſe abzuwerfen, ſo konnten manche Schwache veranlaßt werden, etwas zu thun, worüber ihnen nachher ihr Gewiſſen Vorwürfe machte, — und Andere, die durch eine Anſchließung an ſie im Aeußerlichen nach und nach für das Evangelium hätten gewonnen werden können, wurden ſo nun, von Anfang an, ganz abgeſtoßen. Das war ſtets die Art des reinen evangeliſchen Geiſtes, nicht mit einer Verbeſſerung von außen her anzufangen, ſondern allein die Kraft der Wahrheit von innen heraus, Alles ſelbſt würken und machen zu laſſen.

Anders war es mit dem Apoſtel Paulus, der unter den Heiden ſeinen Würkungskreis hatte. Bei dieſen konnte die Verbindung des Chriſtenthums mit dem Ceremonialgeſetze, die Verbreitung des Evangeliums nur auf das Aeußerſte erſchweren, da die herrſchenden Volksthümlichkeiten unter den Heiden ſich ſo ſehr dagegen ſträubten. Was dieſe hätte dazu vermögen können, ein ſolches ihrer eigen-

thümlichen Natur so sehr lästiges Joch sich aufdringen zu lassen, — ein so großes Opfer zu bringen, das war nur die Ueberzeugung, daß ihre Rechtfertigung und Seligkeit davon abhänge, — und diese Ueberzeugung veranlassen oder befördern, das hieß: den Grund des ganzen Christenthums bei ihnen untergraben, ihnen statt des lebendigen Christenthums einen christlich-jüdischen Ceremoniendienst mittheilen. Deshalb mußte der Apostel Paulus, derselbe, dessen Grundsatz es war, den Juden ein Jude zu werden, um die Juden für das Evangelium zu gewinnen, den judaisirenden Irrlehrern, welche jüdischen Ceremoniendienst den Heidengemeinden aufdringen wollten, sich so nachdrücklich als Vertheidiger der christlichen Freiheit entgegenstellen.

Die Gemeinden, die aus lauter Judenchristen bestanden, und bei ihrem christlichen Glauben noch ganz wie Juden lebten, mußten nun einen sehr auffallenden Gegensatz gegen die Gemeinden der Heidenchristen bilden, in deren Leben der rein geistige Charakter der christlichen Gottesverehrung durchaus hervortrat, in denen die Religion mit keiner Art von äußerlichen Gebehrden verbunden war. Aber die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe sollte durch alle diese Verschiedenheit in der äußerlichen Lebensgestaltung nicht gehindert werden; Christen von beiderlei Abkunft und Art sollten einander als Brüder anerkennen. Diejenigen, welche zur Reife der christlichen Erkenntniß, der τελειοτης ἐν χριστῳ, gelangt waren, sollten mit Liebe und Schonung die noch nicht so weit Gediehenen tragen, in der Erwartung, daß Gott auch diesen mit der Zeit, was ihnen noch an der rechten Einsicht fehlte, offenbaren werde, wenn

nur Alle das ihnen zu Theil gewordene Maaß der Erkenntniß treu im Leben anzuwenden ſuchten, Philipp. 3, 15.

Auch noch in anderer Beziehung, als in Beziehung auf die Bedeutung des Ceremonialgeſetzes, war die chriſtliche Erkenntniß vieler der Judenchriſten mangelhaft. Ihre beſchränkten und engen Vorſtellungen von dem Weſen des Chriſtenthums, und ihre eben ſo beſchränkten Vorſtellungen von der Perſon Chriſti ſelbſt, hingen genau mit einander zuſammen. Wie ihnen das Evangelium von dem Geſetze nur graduell verſchieden war, ſo erkannten ſie auch zwiſchen dem, was Chriſtus war, und dem, was Moſes und die Propheten waren, nur einen graduellen Unterſchied. Sie kannten auch, in dieſer Hinſicht, den Meſſias mehr dem Fleiſche als dem Geiſte nach, mehr den Sohn Davids als den Sohn Gottes. Doch für's Erſte ſollte der Glaube an Jeſus, als Meſſias, ein Vereinigungspunkt für Alle ſeyn, auch bei aller ſonſtigen Verſchiedenheit in dem Maaße der chriſtlichen Erkenntniß und in ihren anderweitigen religiöſen Ueberzeugungen, von dieſem Einen Punkte ſollte alle weitere Entwickelung der chriſtlichen Erkenntniß ausgehen. Die Apoſtel überließen es dem Walten des Geiſtes, von dieſem Einen Punkte aus Alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes zu führen.

Aber, wenn gleich die Apoſtel in ihren Grundſätzen über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthume übereinſtimmten, wenn gleich die Apoſtel in Paläſtina — und Paulus einander gegenſeitig als unabhängige Arbeiter an demſelben Werke anerkannten, ſo wurde doch dieſe,

ihrer Uebereinſtimmung, nicht von Allen, die ſich ihre Schüler nannten, anerkannt. Es gab Judenchriſten, welche nicht damit zufrieden waren, daß ihre Beſchränktheit geduldet und geſchont wurde, ſondern dieſelbe auch allen Andern aufdringen wollten, welche mit blindem Eifer jede evangeliſch freiere Denkart verfolgten. Dieſe behaupteten durchaus, daß Keiner gleichen Antheil mit den Juden an der Glückſeligkeit des Meſſiasreiches erhalten könne, wer nicht das moſaiſche Geſetz in ſeinem ganzen Umfange annehme; dieſe waren es, welche den durch Paulus gelegten Grund des Chriſtenthums in den Gemeinden der Heidenchriſten umzuſtoßen, und ſtatt deſſen ihre mehr jüdiſche als chriſtliche Lehre einzuführen ſuchten. Sie wollten daher den Paulus, der ſich ihrem Einfluſſe mit ſo großem Nachdrucke entgegenſtellte, nicht als Apoſtel anerkennen. Nur diejenigen waren ihnen Apoſtel, welche Jeſus ſelbſt während ſeines Lebens auf Erden unterrichtet, und in ihren apoſtoliſchen Beruf eingeſetzt. Petrus und Jakobus [1]) waren die Säulen der Kirche, auf welche ſie ſich beſonders beriefen, obgleich ſie keineswegs im Geiſte und Sinne derſelben handelten. So entſtand eine pſeudopetriniſche und pſeudojakobiſche Parthei von Judenchriſten. Es war natürlich, daß ein Gegenſatz den andern hervorrief, daß ſich jenen beſchränkten Judenchriſten eine Parthei von Eiferern aus den Heidenchriſten entgegenſetzte, welche auf ihre Freiheit, als

1) Derjenige, der unter dem Namen eines Bruders des Herrn bekannt iſt, wahrſcheinlich der Apoſtel, Sohn des Alphäus oder Klopas und Vetter Jeſu der leiblichen Abkunft nach, alſo in weitläuftigerem Sinne des Wortes deſſen Bruder genannt.

Christen, hochmüthig pochten, die Beobachter des Ceremonialgesetzes gar nicht als rechte Christen anerkennen wollten, welche sich ihrer freieren Gnosis rühmten, und wohl schon durch ihre Verachtung gegen das jüdische Volk, durch die Uebertreibung des pauliniſchen Gegensatzes zwiſchen Gesetz und Evangelium, das alte Teſtament ſelbſt zu verachten ſich verleiten laſſen konnten. Sie wollten das Chriſtenthum nur in der pauliniſchen Darſtellungsweiſe anerkennen, nur Paulus ſollte ihnen Apoſtel ſeyn. Dieſer aber wollte nur von Einem Chriſtus für Alle, nur von Einer den gemeinſchaftlichen Herrn anrufenden Gemeinde der durch Ihn geheiligten Chriſten, nichts von einer Paulus- und einer Petrusparthei wiſſen. Aber es konnte nicht anders ſeyn, als daß, wo nicht der echt evangeliſche Geiſt und die Kraft der Liebe dieſe Differenzen unterdrückte, die Gegenſätze ſich mit der Zeit immer ſchroffer entwickelten.

In der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts finden wir jene vier Partheien wieder, die ſich in dem apoſtoliſchen Zeitalter gebildet hatten: 1) die judaiſirenden Eiferer, die Pſeudopetriner; 2) die gemäßigteren echt apoſtoliſchen Judenchriſten; 3) die Eiferer aus den Heidenchriſten, die Pſeudopauliner; 4) die gemäßigteren echt apoſtoliſchen Heidenchriſten; zu dieſen letzteren gehörte Juſtinus Martyr. Er ſagt in ſeinem Dialog mit dem Tryphon [1]): „Es giebt Solche, welche mit denen, die das jüdiſche Ceremonialgeſetz beobachten, irgend einen Verkehr zu haben, den Heerd mit ihnen zu theilen ſich ſcheuen, welche ſagen, daß Solche nicht ſelig werden

1) Ed. Colon. 266.

können. Mit diesen stimme ich nicht überein, sondern wenn Jene aus Schwäche der Ueberzeugung, soviel sie können, auch solche Gesetze des Moses beobachten wollen, welche nach unserer Meinung um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen gegeben worden sind, wenn sie nur zugleich auf diesen Christus ihr Vertrauen setzen, und das ewig und seinem Wesen nach Gute und Heilige ausüben, und wenn sie nur kein Bedenken tragen mit andern Christen zusammenzuleben, ohne daß sie dieselben zwingen, diese Dinge mit zu beobachten, so glauben wir sie in Allem als unsere Brüder ansehen zu müssen. Wenn aber Diejenigen aus eurem Volke (dem jüdischen), welche an diesen Christus zu glauben vorgeben, die aus den Heiden an denselben Christus Glaubenden zwingen wollen, in jeder Rücksicht das mosaische Gesetz zu beobachten, und sonst keinen Verkehr mit ihnen haben wollen, so kann ich auch Solche nicht gut heißen. Doch glaube ich, daß vielleicht diejenigen, welche ihnen in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes folgen, indem sie sich zugleich zu Christus bekennen, selig werden."

Die Gemeinde zu Jerusalem, welche durch den jüdischen Krieg veranlaßt worden seyn soll, sich nach Pella über den Jordan [1]) zu flüchten, bestand, seit ihrem Ursprunge bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinein, ungemischt aus lauter Christen jüdischer Abkunft, welche daher auch sämmtlich in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes verharrten. Durch dies äußerliche Band waren Alle mit einander vereinigt, so mannichfache Differenzen auch sonst in ihren Lehrmeinungen und ihren religiö-

1) Euseb. Lib. III. c. 5.

ſen Richtungen ſich vorfanden. Erſt eine beſondere äußerliche Veranlaſſung bewürkte eine Trennung unter ihnen. Als nämlich der Kaiſer Hadrian durch die Empörung der Juden unter dem Barkochbas bewogen wurde, denſelben die Betretung des Bodens und des Umkreiſes von Jeruſalem ganz zu verbieten, und da ſie überhaupt immer ſtarken Argwohn von Seiten der römiſchen Staatsbehörden auf ſich zogen, ſo mußte die jüdiſch-chriſtliche Gemeinde, welche unterdeſſen wahrſcheinlich wieder nach Jeruſalem [1]) zurückgekehrt war, wünſchen, der Verwechſelung mit den Juden zu entgehen. Nun mußten ſich diejenigen ausſondern, welche durch religiöſe Bedenklichkeiten davon abgehalten wurden, das, was ihnen zur Erreichung dieſes Zweckes helfen konnte, zu thun. Die Uebrigen vermiſchten ſich mit Chriſten heidniſcher Abkunft, und bildeten mit dieſen in der an der Stelle des alten Jeruſalems entſtandenen heidniſchen Coloniestadt Aelia Capitolina Eine Gemeinde, in der von dem Ceremonialgeſetze nichts mehr zu finden war [2]).

Es iſt eine Erfahrung, welche wir häufig in der Sektengeſchichte machen können, daß man verſchiedenartige, nur in einigen Punkten mit einander übereinſtimmende Sekten unter Einem gemeinſchaftlichen Namen zuſammenbegriffen hat, ohne auf die Verſchiedenheiten unter denſelben aufmerkſam zu ſeyn, indem man ſo, was nur von einer

1) Epiphan. de mensuris et ponderib. c. 15.

2) Euſeb. Lib. IV. c. 6. und die merkwürdigen Worte des Sulpicius Severus, nachdem er jenes Verbot des Kaiſers Hadrianus angeführt. Hist. sacr. Lib. II. c. 31. „Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant.

oder der andern derſelben mit Recht geſagt werden konnte, auf Alle insgeſammt übertrug. Dies war auch hier der Fall; ſeit der Zeit des Irenäus belegte man alle jene Chriſten jüdiſcher Abkunft, welche die Beobachtung des Ceremonialgeſetzes beizubehalten für nothwendig erachteten, mit dem gemeinſamen Sektennamen der Ebioniten. Was die Ableitung dieſes Namens betrifft, ſo weiß zuerſt Tertullian von einem Sektenſtifter des Namens Ebion, — und Andere haben es ihm nachgeſagt. Genauer unterrichtete Schriftſteller, wie Irenäus und Origenes, kennen keine ſolche Perſon, offenbar hat nur der nicht verſtandene Name der Ebioniten die Erdichtung einer ſolchen veranlaßt. Origenes giebt uns die richtige Ableitung des Namens von dem ebräiſchen Worte אֶבְיוֹן (Ebjon), arm; aber die Deutung deſſelben, welche wir bei ihm finden, in Beziehung auf die armſelige religiöſe Denkart, die Glaubensarmuth [1]) der Ebioniten, kann unmöglich die urſprüngliche ſeyn, denn ſie ſelbſt legten ſich dieſen Namen bei, und ſie würden ſich ja natürlich keinen ſolchen, der ihnen zur Schmach gereichte, beigelegt haben. Geſetzt aber auch, es ſey ihnen dieſer Name von Andern, von Solchen, die feindſelig gegen ihre Sekte geſinnt waren, beigelegt worden, wer ſollte ſie gerade unter dieſem, in dieſem Sinne verſtandenen, Namen verketzert haben? Chriſten heidniſcher

1) Orig. T. XVI. Matth. c. 12.: τῳ ἰβιωναίῳ καὶ πτωχεύοντι περὶ τὴν εἰς ἰησοῦν πίστιν, Origenes wollte hier ſelbſt ſchwerlich eine etymologiſche Erklärung geben, ſondern er machte nur eine Anſpielung nach ſeiner Weiſe auf die Bedeutung jenes Namens. Doch c. Cels. Lib. II. c. 1. ſagt er ausdrücklich: ἐπωνύμοι τῆς κατὰ τὴν ἰκδοχὴν πτωχείας τοῦ νόμου.

Abkunft? Dieſe könnten zwar dieſen Namen auch in dieſer Bedeutung auf ſie angewandt haben; aber ſchwerlich läßt es ſich denken, daß Solche einen hebräiſchen Namen gewählt haben ſollten; oder Juden, die feindſelig gegen das Chriſtenthum überhaupt geſinnt waren? Das wäre möglich, wenn man den Begriff einer armſeligen Denkart, nach der ſcharfſinnigen Deutung eines neueren, ausgezeichneten Forſchers in dieſem wiſſenſchaftlichen Gebiete [1]), etwas anders modificirte, in dem Munde jener einen Meſſias in ſichtbarer Herrlichkeit erwartenden Juden — die Bezeichnung Solcher, welche an einen ſo armſeligen, gekreuzigten Meſſias glauben konnten. Doch ſcheint auch dieſe Deutung, für ſich allein genommen, nicht die einfachſte und natürlichſte zu ſeyn, wie denn auch jener Gelehrte ſelbſt dieſe Deutung mit der andern ſogleich zu erwähnenden verbindet. Folgen wir der Auslegung des Namens, welche wir bei den ſpäteren Ebioniten des Epiphanius finden, ſo bezeichnete derſelbe urſprünglich eine Klaſſe von armen Menſchen, ſey es nun Solche, welche aus dem ärmeren, niedrigen Volke beſtanden, zu denen ſich keiner der Vornehmen und Schriftgelehrten hielt, Joh. 7, 49., — wie Aehnliches den Chriſten unter den Heiden vorgeworfen wurde [2]), und wie zu allen Zeiten die Vornehmen und ſich Weiſedünkenden den Jüngern der einfachen Wahrheit Aehnliches zur Schmach nachzuſagen pfleg-

1) Dr. Gieſeler in dem Archive für alte und neue Kirchengeſchichte von Stäudlin und Tzſchirner IV. Bd. 2tes Stück. S. 307.

2) S. Theil I.

ten, — oder Solche, welche freiwillig alles irdiſche Eigenthum verleugnet, die freiwillig alles irdiſche Gut dahin gegeben hatten, um nur dem Göttlichen ihr Leben zu weihen, was an die ähnliche Benennung ſpäterer Sekten [1]) erinnern würde. Das Letztere ſtimmt mit der von den ſpäteren Ebioniten ſelbſt bei Epiphanius gegebenen Erklärung am meiſten überein, denn dieſe beriefen ſich darauf, daß ihre Voreltern alle ihre Güter zu den Füßen der Apoſtel niedergelegt hätten. Freilich kann dies noch kein entſcheidendes Zeugniß ſeyn, denn es ließe ſich ja denken, daß ſpätere Ebioniten einen von der urſprünglichen Bedeutung abweichenden Sinn in den Namen hineingelegt hätten. Nach einer oder der andern Erklärung dieſes Namens könnte es nun urſprünglich ein allgemeiner Name der Chriſten in Jeruſalem, oder auch es könnte von Anfang an der Name einer gewiſſen asketiſchen Sekte unter den Judenchriſten geweſen ſeyn, der nachher von den Kirchenlehrern durch Mißverſtand auf alle judaiſirende Chriſten ausgedehnt worden. Eine ſolche Benennung in dieſem Sinne paßt ganz zu dem Geiſte der asketiſchen Ebioniten, welche ſich in der apokryphiſchen Schrift der Clementinen uns darſtellen, denn in dieſem Buche wird, nach dem falſch aufgefaßten Gegenſatze, zwiſchen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Satans, — als ob die ganze irdiſche Welt, nicht bloß in Beziehung auf den ſündhaften Gebrauch derſelben, ſondern an und für ſich dem Satan angehöre, — von denen, welche dem Gottesreich angehören wollen, verlangt, daß ſie ſo viel als möglich

1) Humiliati, pauperes de Lugduno.

auf allen Beſitz in dieſer ihnen fremden, dem Satan angehörenden Welt verzichten, daß ſie nichts als was zum Lebensunterhalt durchaus nothwendig iſt, nichts als Waſſer und Brot und Ein Kleid beſitzen, und zwar dies Nothdürftige unter dem Schweiße ihres Angeſichts ſich erwerben ſollten [1]).

Viele unter dieſen judaiſirenden Chriſten hatten ihre fleiſchliche jüdiſche Denkart ganz mit in's Chriſtenthum herübergebracht, und ſo auch hatten ſie die gewöhnliche jüdiſche Vorſtellung vom Meſſias nur auf Jeſus angewandt. Nach dieſer Vorſtellung hielten ſie ihn für einen Menſchen, wie alle Andere, der nur nach einem beſonderen göttlichen Rathſchluß zum Meſſias auserwählt, und durch den Elias, das heißt nach ihrer Idee, durch den den Elias darſtellenden Johannes feierlich zu dieſem Berufe geweiht, und in dieſem Moment mit der zur Vollziehung ſeines Berufs erforderlichen göttlichen Kraft ausgerüſtet worden. Nur dieſe Klaſſe der Ebioniten kannte Irenäus; ſie erſcheinen uns als die Nachkömmlinge jener alten Widerſacher des Apoſtels Paulus. Wie jene betrachteten ſie die Beſchneidung als unerläßliche Bedingung der vollkommenen Theilnahme am Gottesreich, das irdiſche Jeruſalem war ihnen noch die wahre Gottesſtadt, ſie verläſterten den Paulus als einen vom Geſetze Abtrünnigen [2]).

1) Clementin. hom. 15. c. 7, 8, 9.

2) Iren. Lib. I. c. 26. und an andern Stellen. Es iſt mir nicht mehr ſo wahrſcheinlich, daß die dunkele Stelle: „Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur," nach der Idee der Clementinen, von einer zu ſpitz-

Merkwürdig ist die milde Art, wie Justinus M. von dieser Vorstellung der Ebioniten über die Person Jesu redet [1]): „Es sind — sagt er — auch in unserm Geschlechte Einige, welche zwar bekennen, daß Jesus der Messias sey, aber ihn für einen von Menschen geborenen Menschen erklären, mit welchen ich nicht übereinstimme, und, was auch die Meisten, die dasselbe mit mir glauben, nicht sagen werden, denn Christus hat uns geboten, nicht Menschenlehren zu folgen, sondern dem, was durch die Propheten und was durch Ihn verkündigt worden [2])." So sieht auch

findigen Untersuchung über den Begriff des wahren Propheten zu verstehen sey, wie ich in meinem Buche von den Gnostikern S. 391. zu zeigen suchte, — denn dem Irenäus scheinen doch nur die gewöhnlichen ganz fleischlich jüdischgesinnten Ebioniten bekannt gewesen zu seyn, und zu dem Geiste dieser paßte ja die clementinische Idee vom wahren und vom falschen Prophetenthume durchaus nicht. Man kann weiter nichts sagen, als daß Irenäus in die mit der gewöhnlichen christlichen Auslegungsweise streitenden Auslegungen der Propheten unter den Ebioniten — nach rabbinisch jüdischer Methode — sich nicht finden konnte, und sie daher zu spitzfindiger Grübeleien zu beschuldigen Veranlassung nahm.

1) Wenigstens wahrscheinlich, obgleich nicht gewiß, daß er hier an die Ebioniten dachte, welche bei ihm noch gar nicht unter einem besonderen Sektennamen vorkommen. Die Lesart „ἀπο του ἡμετερου γενους" möchte ich deshalb nicht verdächtig machen. Nicht allein das Ansehen der Handschriften, sondern auch der Gegensatz gegen das vorhergehende „του γενους ὑμων" scheint diese Lesart zu fordern.

2) Dial. c. Tryph. Iud. §. 48.

auch Origenes [1]) in dieſen Ebioniten ſchwache Brüder, welche doch Chriſtus, der auch ihnen der Meſſias ſey, von dem auch ſie alle Hülfe erwarteten, obgleich ſie nur den Sohn Davids, nicht den Sohn Gottes, in ihm erkannten, nicht verſtoßen habe. Da er der Erzählung von dem Blinden, Marc. 10, 46., eine ſchöne allegoriſche Deutung giebt; iſt ihm der Blinde, der Jeſus anruft, der Ebionit, die Vielen, welche ihm Schweigen gebieten, ſind die Gläubigen aus den Heiden, welche größtentheils die höhere Anſchauungsweiſe von der Perſon Jeſu haben. „Aber — fährt er fort, — obgleich die Vielen ihm Schweigen geboten, ſchreit er doch deſto mehr, indem er an Jeſus glaubt, doch auf menſchlichere Weiſe an ihn glaubt [2]), und ſchreiend ſpricht er zu ihm: Sohn Davids erbarme dich meiner!" — Wie ganz anders würde doch Vieles geworden ſeyn, wenn man in dieſem Geiſte der Liebe und der Freiheit die Gnade des Erlöſers über Alle, die ihn anriefen, hätte frei walten laſſen, wenn man die verſchiedenen Standpunkte chriſtlicher Entwickelung bis zur Reife des Mannesalter im Glauben wohl berückſichtigt, und nicht die verſchiedenen Geiſter alle in Ein Maaß auf einmal hätte einzwängen wollen! — Auch Origenes kannte die Ebioniten als Verketzerer des Apoſtels Pauli, als Solche, welche von Juden noch wenig verſchieden ſind [3]).

1) Matth. T. XVI. c. 12.

2) πιστευων μεν επι τον ιησουν, ανθρωπικωτερον δε πιστευων.

3) Ierem. Hom. 18. §. 12.: τυπτουσι τον αποστολον ιησου χρι-

Irenäus beurtheilte nach denjenigen Ebioniten, von denen er gehört hatte, alle insgeſammt, und ſchrieb allen dieſelbe Vorſtellung von der Perſon Jeſu zu. Der ſchärfer unterſuchende Origenes, der ſelbſt in Paläſtina geweſen war, unterſcheidet hingegen zwei Arten der Ebioniten, von denen die Einen die übernatürliche Geburt Jeſu leugneten, die Anderen ſie zugaben [1]). Dieſe von den Früheren überſehene Verſchiedenheit zeigt, wie leicht man die Verſchiedenheiten unter den Meinungen der verſchiedenen Zweige derſelben Parthei überſehen konnte. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß diejenigen, welche eine übernatürliche Einwürkung des göttlichen Geiſtes bei der Geburt Jeſu anerkannten, welche ſeine Geburt als ein aus der Kette der gewöhnlichen menſchlichen Entwickelung heraustretendes Wunder anerkannten, auch wohl eine gewiſſe uranfängliche Verbindung Gottes, oder des göttlichen Geiſtes mit der menſchlichen Natur Jeſu annahmen — und ſo hätten ſie ſich denn ſchon mehr von dem eng Jüdiſchdenkenden entfernt und ſich mehr dem Chriſtlichen genähert, indem ſie nicht erſt auf einmal bei einem beſtimmten Momente ſeines zeitlichen Lebens, der feierlichen Meſſiasweihe durch den Johannes, die beſondere Einwürkung des göttlichen Geiſtes auf den Menſchen, Jeſus, beginnen, ſondern das Menſchliche in der Perſon Jeſu, von Anfang an, ſtatt es zu iſoliren, in der Gemeinſchaft mit Gott ſich entwickeln ließen, von Anfang an einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Jeſus und andern Organen Gottes in der Menſchheit ſetzten.

του λογοις δυσφημοις. Matth. T. XI. §. 12.: ὀλιγῳ διαφεροντες των Ἰουδαιων.

1) Orig. c. Cels. Lib. V. c. 61.

In der Darstellung der Ebioniten bei Epiphanius [1]) finden wir nun wirklich Solche, welche an eine höhere Natur des Messias glaubten, und sich sogar mit Spekulationen über dieselbe beschäftigten. Die Einen erkannten in der Erscheinung Jesu von Anfang an wenigstens einen Geist höherer Art, der nicht aus der Kette der natürlichen Entwickelung der Menschheit hervorgehen konnte, — jener reine Ausfluß des göttlichen Geistes (das Urbild der Menschheit), welcher zuerst in der Person Adams vorhanden war, und dann zu verschiedenen Zeiten als Erneuerer der gesunkenen Menschennatur wieder auf Erden erschien, bis er zuletzt in der Person des Messias wiederkehrte, um alle seine Kinder zu sich zu ziehen, und sie mit sich in das ewige Reich zu erheben, wo er mit ihnen von allen seinen Wanderungen und Mühen ausruhen wird. Es ist dies dieselbe Lehre, welche sich in dem apokryphischen Buche der Clementinen findet, aus welchem wir gleich bei der Darstellung den Bericht des Epiphanius ergänzen gekonnt haben. Die Andern schlossen sich an die gewöhnliche jüdische Ansicht an, daß erst bei seiner feierlichen Einweihung zu dem Messiasberuf der Messias als bloßer Mensch mit göttlicher Kraft ausgerüstet worden. An die Stelle des unbestimmten Begriffs von göttlicher Kraft, setzten sie aber einen über alle Engel erhabenen Geist, den höchsten Repräsentanten Gottes, dieser ist nach ihnen der eigentliche himmlische Messias [2]), der sich mit dem Menschen Jesus, als seinem Organ, bei der Taufe verband und durch ihn alles würkte.

1) Haeres 30.

2) ὁ ἄνω χριστος.

Man könnte zwar ſagen, daß man nach den Ebioniten des vierten Jahrhunderts bei Epiphanius jene alten Ebioniten nicht beurtheilen könne, denn dieſe könnten ja ſpäterhin, aus der Vermiſchung mit manchen andern theoſophiſch-asketiſchen Sekten, ihrer urſprünglichen Richtung fremdartige Ideen ſich angeeignet haben; aber dieſe Ideen tragen ganz das Gepräge einer weit älteren jüdiſchen Theoſophie, und die Uebereinſtimmung mit den clementiniſchen Ideen ſpricht auch für das höhere Alterthum, da die Clementinen, wenigſtens ihrer erſten Grundlage nach, gewiß nicht aus einer ſpäteren Zeit, als aus dem zweiten Jahrhundert, herrühren. Auch kann es uns ja nicht befremden, unter den judaiſirenden Chriſten theoſophiſch-asketiſche Richtungen zu finden, da es ja manche ſolche Sekten unter den Juden gab, welche eine gewiſſe Anhänglichkeit an das Ceremonialgeſetz damit verbanden, und von denen Manche von einer gewiſſen Seite durch das Chriſtenthum angezogen werden konnten, aber nicht im Stande waren, daſſelbe rein in ſich aufzunehmen, ſondern es mit ihrer früheren Denkweiſe zu verſchmelzen ſuchten. So ſehen wir den Apoſtel Paulus zwar gewöhnlich mit den Juden von einer kraſſ-fleiſchlichen, nur auf das Irdiſche gerichteten Denkart in Kampf; aber in dem Briefe an die Coloſſer finden wir, als ſeine Gegner, ſolche judaiſirende Irrlehrer, welche mit einer gewiſſen Anhänglichkeit an das Ceremonialgeſetz eine theoſophiſch-asketiſche Richtung verbanden, ſo verſchieden von den gewöhnlichen Gegnern des Apoſtels Paulus, wie dieſe Ebioniten des Epiphanius, zu denen der Verfaſſer der Clementinen gehörte, von den gewöhnlich ſogenannten Ebioniten, welche den älte-

ren Kirchenlehrern allein bekannt waren. Wir erkennen hier eine eigenthümliche Gattung judaisirender Christen, deren Keime, gleichwie die Keime jener gewöhnlichen Ebioniten, aus dem apostolischen Zeitalter herrühren [1]).

Man kann aus dem Beispiele dieser Sekte, — nach den Clementinen, verglichen mit den Nachrichten des Epiphanius — es sich recht anschaulich machen, wie Leute dieser Art von der einen Seite eine so innerliche Richtung in der Religion haben konnten, und von der andern Seite doch wieder so sehr am Aeußerlichen klebten; von der einen Seite eine gegebene göttliche Autorität so hoch hielten, und von der andern Seite sie doch so willkürlich dem einmal in ihren Schulen geltenden theosophischen Systeme unterordneten, — willkürlich aussonderten, was zu ihren Ideen nicht paßte.

Sie nahmen eine einfache Urreligion an, welche zuerst von jenem ersten reinen Menschen, der den unmittelbaren Ausfluß des göttlichen Geistes in sich trug, und aus demselben alle göttliche Wahrheit erkannt hatte, seinen Kin-

1) Nur Methodius, der am Ende des dritten und im Anfange des vierten Jahrhunderts lebte, scheint sie gekannt zu haben. Wenn er von ihnen sagt: Sympos. decem Virgin. bibliothecae graecor. patr. auctor. noviss. T. I. Paris 1672. fol. 113., sie hätten die Einwürkung des heiligen Geistes auf die Propheten geleugnet, und behauptet, daß diese nur ἐξ ἰδίας κινησεως geschrieben, so kann man zwar nicht mit völliger Sicherheit die ganze clementinische Idee vom Prophetenthum darin erkennen, aber wenigstens ist es gewiß, er redet von Solchen, welche anders als die gewöhnlichen pharisäisch gesinnten Juden, das Ansehen der Propheten sehr herabsetzten, und ihre Schriften nicht in demselben Maaße, wie den Pentateuch, als inspirirt anerkennen wollten.

dern überliefert worden. Dieſe erhielt ſich aber nicht rein, wie ſie durch mündliche Ueberlieferung ſtets rein fortgepflanzt werden ſollte, ſondern ſie wurde immer mehr durch Einſtreuungen des böſen Princips verfälſcht. Deshalb wurden manche neue Veranſtaltungen Gottes, zur Reinigung der Urreligion von jenen Verfälſchungen, erfordert. Moſes war Einer der Wiederherſteller dieſer Urreligion; ſie ſollte durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt werden, und ſo wurde ſie auch unter einer Anzahl von Geweihten ſtets fortgepflanzt. Aber als die durch Moſes mitgetheilten Offenbarungen Gottes in der Schrift niedergelegt wurden, miſchten ſich durch die Einſtreuungen des böſen Princips wieder Irrthümer ein, was Gott zuließ, auf daß in den Menſchen der Sinn für das Göttliche, die Liebe zu Gott, durch die Sonderung des Wahren vom Falſchen, durch die Zurückweiſung alles deſſen, was der reinen Gottesidee widerſtreitet, erprobt werden ſollte. (Dazu werden alle diejenigen Stellen des alten Teſtaments gerechnet, wo Gott, nach pädagogiſcher Herablaſſung, auf anthropopatiſche Weiſe dargeſtellt wird [1]), und alles, was ſich auf den Opfercultus bezieht.) Die Maſſe der fleiſchlich geſinnten Juden aber weiß den urſprünglichen Moſaismus von dieſen verfälſchenden Zuſätzen nicht zu ſondern. Da wurde jener reine Ausfluß des Gottesgeiſtes, der Stammvater der Menſch-

1) Obgleich bei dem Verfaſſer der Clementinen eine lebendige orientaliſche Einbildungskraft zu ſehr über das Begriffsvermögen vorherrſchte, als daß er ſich zu einer rein geiſtigen Gottesidee hätte erheben können. Er ſelbſt dachte ſich Gott als ein höheres Lichtweſen in menſchlicher Geſtalt.

heit, durch die Liebe zu seinen über die ganze Erde zerstreuten Kindern getrieben, in der Person Jesu selbst wieder auf Erden zu erscheinen, um die Urreligion von den entstellenden Zusätzen zu reinigen. Diesen Zweck seiner Erscheinung zeigt er selbst an, wenn er spricht Matth. 5, 17.: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz [1]) aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Was er also aufgelöset hat, kann nicht zu dem, was er das Gesetz nennt, nicht zu jener Urreligion gehören [2]). Er erschien insbesondere deshalb, um seine Segnungen auch auf seine übrigen Kinder, die Heiden, auszudehnen, auch ihnen jene reine Urreligion mitzutheilen, welche stets unter den Geweihten fortgepflanzt wurde [3]). Die Lehre Christi ist daher mit dem ursprünglichen reinen Mosaismus ganz eins. — Der zum Christenthum übergetretene jüdische Mystiker, Essäer oder etwas ähnliches, brauchte keine neue Lehre anzunehmen, die Lehre Christi war ihm nur Bestätigung seiner frühern Religionstheorie, er freute sich nur, die Geheimlehre zum Gemeingut der ganzen Menschheit gemacht zu sehen, was ihm früher nicht als möglich erschienen war. Er sah in Jesu eine neue Erscheinung jenes Adams, den er stets als die Quelle alles Wahren und Göttlichen in der Menschheit verehrt hatte. — Nur der Vater konnte so seine Kinder lieben, wie

1) Willkürlich werden hier die Worte „τους προφητας“ ausgelassen, weil diese Sekte die göttliche Erleuchtung der Propheten nicht anerkannte, in ihnen selbst nur die Verbreiter mancher Irrthümer sah, — wie des Irrthums von einem irdisch-politischen Messiasreiche.

2) Clementin. Homil. III. §. 51.

3) τα απ' αιωνος εν κρυπτῳ αξιοις παραδιδομενα κηρυσσειν.

Jesus die Menschen liebte: „Was ihn am meisten betrübte war dies, daß er von denen, für welche er als seine Kinder kämpfte, aus Unwissenheit bekämpft wurde, und doch liebte er sogar die ihn Hassenden, doch weinte er über die Ungehorsamen, doch segnete er die Lästernden, doch betete er für die Feinde, und das that er selbst nicht nur als Vater, sondern er lehrte auch seine Jünger, sich ebenso gegen die Menschen als ihre Brüder zu verhalten" [1]).

Daher denn die Folgerung: „Eine Urreligion im reinen Mosaismus und im Christenthum, — wer jenen hat, kann dieses, und wer dieses hat, kann jenen recht gut entbehren; wenn nur der Jude den Christus, den er nicht kennt, und der Christ den Moses, den er nicht kennt, nicht verlästert. Die Lehre ist von Gott gegeben, diese hat der Mensch ohne sein Zuthun empfangen, nur darauf kommt es an, daß der Jude das von Moses, und der Christ das von Christo Vorgeschriebene ausübe." Das Christenthum ist hier also nur eine andere Gesetzlehre; von dem Gegensatze zwischen diesem Gesetze Gottes und dem Gesetze der Sünde in der menschlichen Natur, von der Kluft zwischen dem Erkennen, dem Wollen und dem Vollbringen des Gesetzes, von dem Unterschiede zwischen einem tödtenden Buchstaben und einem lebendigmachenden Geist, hatte der Verfasser der Clementinen, wie so viele Asketen und Mystiker, nichts erfahren, und daher konnte er den wesentlichen Unterschied zwischen dem Mosaismus (von dem er sich ja auch einen sehr willkürlichen Begriff machte) und dem Christenthum, — das eigentliche Grundwesen des Evangeliums, —

1) Hom. III. §. 19

nicht erkennen. Er sagt sogar: „Es hätte weder der Erscheinung Mosis noch der Erscheinung Christi bedurft, wenn die Menschen aus sich selbst das Rechte hätten anerkennen wollen [1]),“ d. h. wohl, wenn sie durch ihre eigene gottverwandte Natur zum richtigen Verständniß der Urreligion sich hätten wollen führen lassen.

Auf eine merkwürdige Weise verdreht er jene herrlichen Worte Christi, Matth. 11, 25., welche kindliche Hingebung und Einfalt verlangen [2]). Er findet darin weiter nichts, als Gott habe den Weisen unter den Juden, welche schon durch Moses wußten, was sie zu thun hätten, den göttlichen Lehrer Jesus verborgen, wie ihn hingegen den Heiden, welche noch nicht wußten, wie sie leben sollten, geoffenbaret [3]).

In den Clementinen wird eine gewisse Asketik empfohlen, und doch zugleich die Heiligkeit des Ehestandes behauptet, die Verführung zum Cölibat, als der Charakter eines falschen Propheten, dargestellt, dies erscheint als ein charakteristisches Merkmal der Ebioniten auch bei Epiphanius, und die Vergleichung zeigt hier, daß diese Richtung unter den Ebioniten nicht etwa erst später, aus der Polemik gegen das Mönchsthum der herrschenden Kirche, hervorgegangen, sondern daß hier vielmehr der ursprüngliche Hebraismus zu erkennen ist, und es könnte dies daher ein

1) Hom. 8, 6.: εἰπὲ ἀφ' ἑαυτων το σύλογον νοειν ἐβουλοντο.

2) Welche Worte er freilich schon ihrer Einfalt etwas beraubt, wie es überall der Charakter der apokryphischen Evangelien ist; indem er anführt bei σοφων: den Zusatz περισβυτερων. Bei νηπιοις — θηλαζουσιν.

3) Hom. VIII. §. 6.

gemeinſchaftlicher Zug der verſchiedenen ebionitiſchen Sekten geweſen ſeyn. Von der Feindſchaft der Judaiſten gegen den Cölibat kann man ſchon in dem erſten Briefe des Paulus an die Corinther Cap. 7. Spuren finden.

In dieſen clementiniſchen Ebioniten zeigt ſich uns alſo eine judaiſirende Sekte, welche, obgleich ſie den ihrer Lehre von der Identität des Moſaismus und des Chriſtenthums und anderen ihrer eigenthümlichen Ideen ſo ſehr widerſprechenden Paulus nicht anders als für einen Verfälſcher der Lehre Chriſti erklären konnte, doch milde gegen die Heiden geſtimmt war, und dieſen das Ceremonialgeſetz keinesweges aufdringen wollte. Bei dem Hieronymus erkennen wir hingegen, unter dem Namen der Nazaräer, (dem urſprünglichen Namen aller Chriſten unter den Juden, Apoſtelgeſchichte 24, 5.) die Abkömmlinge jener echt apoſtoliſch geſinnten Judenchriſten, welche keinen Widerſpruch zwiſchen den Apoſteln gelten ließen, dieſelben, von denen wir bei dem Juſtin M. (ſ. oben) die letzte Spur bemerkten. Sie bekämpften nachdrücklich die Satzungen und den Ceremoniendienſt der Phariſäer, ſie beobachteten für ſich ſelbſt das Ceremonialgeſetz, ohne es den Heiden aufzudringen. Sie erkannten den Apoſtel Paulus als einen Lehrer göttlicher Weisheit, der von Gott beſonders zum Werkzeug auserſehen worden, um die Heilslehre zu den Heidenvölkern zu bringen. Sie trauerten über ihr ungläubiges Volk, und ſehnten ſich nach der Zeit, da auch dieſes ſich zu dem Herrn, den es gekreuzigt, bekehren, und alle ſeine Götzen abthun werde. Dann werde nicht durch Menſchenmacht, ſondern durch die Macht Gottes Alles, was der Satan dem Reiche Gottes entgegenſtelle, fallen, und Alle, die

ſich bisher auf ihre Weisheit etwas eingebildet, würden zum Herrn bekehrt werden. Dieſe Verheißung glaubten ſie in Jeſaias 31, 7. 8. zu finden [1]). Es erhellt demnach, daß von den apoſtoliſchen Zeiten her verſchiedene Arten der Judenchriſten ſich fortpflanzten, welche man durch die gemeinſchaftlichen Namen, mit denen man ſie belegte, mit einander zu verwechſeln ſich verleiten ließ.

b) Die aus der Vermiſchung orientaliſcher Theoſophie mit dem Chriſtenthum herrührenden Sekten.

1. Die gnoſtiſchen Sekten.

a. Allgemeine Bemerkungen über den Urſprung, den Charakter und die Unterſcheidungen derſelben.

Von den judaiſirenden Sekten gehen wir zu den gnoſtiſchen über, welche, aus Einem Stamme mit jenen hervorgegangen, ſich doch immer mehr zu einem ſchroffen Gegenſatze gegen dieſelben entwickelten. Wenn wir das Charakteriſtiſche beider Richtungen im Begriff auf die Spitze geſtellt auffaſſen, ſo ſcheint nichts einander mehr entgegengeſetzt ſeyn zu können, als die beſchränkte, fleiſchliche, am Aeußerlichen klebende, alles nur ſinnlich auffaſſende Richtung des Judaismus, und die einer regelloſen Willkür in ihren Spekulationen über göttliche Dinge ſich überlaſſende, den Buchſtaben verachtende, idealiſtiſche, über die Schranken des irdiſchen Daſeyns und der endlichen Welt hinausſtrebende Richtung des Gnosticismus; aber, wie es ſich oft bemerken läßt, daß Richtungen, die im Begriff aufgefaßt, einander ſchroff entgegenſtehen, in der Erſcheinungswelt ſich

1) Hieronymi commentar. in Iesaiam ed. Martianay T. III. p. 79. 83. 250. 261.

auf mannichfache Weise berühren, durch mannichfache Uebergangspunkte sich mit einander vermischen, so wird dies auch in Rücksicht dieser Gegensätze aus den folgenden Betrachtungen sich erkennen lassen.

Der Name γνωσις bezeichnete zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums, in dem weit verbreiteten Sprachgebrauche jüdischer Theologen zu Alexandria, eine tiefere Einsicht in das Wesen und den innern Zusammenhang der Religionslehren. Insofern nur dieser allgemeine Begriff mit dem Worte bezeichnet wurde, konnte derselbe auch im Christenthume seine Anwendung finden, dem eigenthümlichen Wesen des christlichen Glaubens unbeschadet. Auch hier konnte es neben anderen sich mehr auf das Praktische beziehenden Charismaten ein von seinem besonderen Standpunkte aus auf die Entwickelung des christlichen Lebens im Ganzen heilsam einwürkendes Charisma der Gnosis geben, wie Paulus in dem ersten Briefe an die Corinther ein solches nennt. So bezeichnet der Name γνωσις, in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe, die durch das Christenthum aufgeschlossene, tiefere Einsicht in den Geist des alten Testamentes und den Zweck der alttestamentlichen Oekonomie. Wenn auch dieser Begriff, wie namentlich in jenem Briefe (s. unten) auf eine willkürliche und daher falsche Weise angewandt wurde, so enthielt doch derselbe an und für sich nichts dem einfachen Wesen des Evangeliums Widerstreitendes, als welches ja bei seiner Einfalt alle Kräfte und Richtungen der menschlichen Natur, auch die geistigen sich anzueignen und zu durchdringen bestimmt ist, und bei seiner Einfalt unerschöpfliche Tiefen göttlicher Weisheit dem Blicke des Geistes eröffnet. Aber

wir bemerkten auch schon [1]) unter den mystischen Sekten der Juden und unter den alexandrinischen Religionsphilosophen derselben, die Keime einer andern Auffassung der Gnosis, wo unter diesem Namen eine Religion der Vollkommnen, — eine die reinen Ideen enthaltende esoterische Religionslehre, welche nur von einer kleinen Anzahl der Geweihten, der durch intellektuelle Anschauungsgabe ausgezeichneten Menschen von höherer Geistesnatur (der πνευματικοι) sollte gefaßt werden können, — dem Autoritätsglauben einer nur die symbolische Hülle der Ideen festhaltenden, für das Verständniß der letzteren durchaus unfähigen, sinnlichen Menge (των ψυχικων, των πολλων) entgegengestellt wurde. Durch einen solchen Gegensatz, der im Wesen der vorchristlichen religiösen Denkart nothwendig gegründet war [2]), mußte der Grundcharakter des Christenthums zerstört werden, denn durch dasselbe war ja jede solche Scheidewand unter den Menschen eingerissen worden, Hellenen und Barbaren, Gebildete und Ungebildete sollten in Christo Eins werden, in Einem Glauben sollte Eine Quelle des göttlichen Lebens und der inneren Erleuchtung vorhanden seyn; diese Erleuchtung sollte sich nach Maßgabe der Fortschritte in der Heiligung entwickeln, die christliche Anschauung sollte nicht von einem nur gewissen Menschen gegebenen intellektuellen Vermögen abhängen, sondern bei Allen aus dem inneren christlichen Leben, aus der innern Erfahrung hervorgehen können, — wenn auch eine besondere Tiefe oder Klarheit

1) S. Theil I. p. 56. ff.

2) S. Theil I. die Einleitung.

der Anſchauung ein beſonderes Charisma ſeyn konnte. Chriſtus preiſet ja den himmliſchen Vater, daß er den Unmündigen geoffenbaret, was er den Weiſen verborgen, und Paulus verlangt, daß der Weiſe dieſer Welt zum Thoren werde, um die göttliche Weisheit zu empfangen. Aber dazu, — Kinder zu werden, um in das Himmelreich einzugehen, arm zu ſeyn mit allen Anderen, nur reich zu werden in Chriſto, konnten ſich ſolche Gnoſtiker nicht verſtehen, ſie wollten eine vorgebliche höhere Weisheit vor der Menge der Gläubigen voraus haben.

Damit hängt noch eine andere dem eigenthümlichen Weſen des Evangeliums widerſtreitende Richtung dieſer Gnoſis zuſammen. So wie das Chriſtenthum eben deshalb unter allen verſchiedenen Lebensformen der Menſchheit Eingang finden und ſich verbreiten, eine von allen anderen geſellſchaftlichen Verfaſſungsformen verſchiedene und unabhängige Kirche gründen konnte, weil es die Religion in ihrer Selbſtſtändigkeit und Erhabenheit über alles Irdiſche darſtellte, ſo gab es auch die Religion als Lehre in einer ſelbſtſtändigen, von aller Spekulation, wie aller Mythologie unabhängigen Geſtalt, in einer für alle Bildungsſtufen und alle Entwickelungsperioden der Menſchheit geeigneten Form. Jene Gnoſis hingegen ſetzte die Religionslehre wieder, wie in den alten orientaliſchen Religionsſyſtemen, (wie in dem zoroaſtriſchen, dem bramaiſchen, dem buddaiſchen Religionsſyſteme geſchehen war) mit allen Fragen, welche eine ſpekulirende Vernunft beſchäftigen können, in Verbindung. Eine ſpekulative Kosmogonie, welche das Unbegreifliche erklären wollte, eine Theoſophie, welche das einem höheren Daſeyn vorbe-

halteue Schauen vorausnehmen wollte, wurde zur Basis der Religionslehre gemacht — diese mußte daher der Mehrzahl unter den Menschen unfaßlich werden, und eben daraus mußte nothwendig ein Gegensatz zwischen esoterischer und exoterischer Religion erfolgen. Durch diese Vermischung der Religion und der Spekulation mußte ferner der wesentlich praktische Charakter des Christenthums, vermöge dessen Alles hier nur auf Erkenntniß der Sünde, Aneignung der Erlösung und die daraus hervorgehende Heiligung, durch den in der Liebe thätigen Glauben, bezogen wird, nothwendig gefährdet werden.

Die Religionsansicht, welche dieser Gnosis zum Grunde lag, war demnach die altorientalische, an welche sich auch die platonische und zumal die neoplatonische anschloß. Es konnte geschehen, daß Menschen, welche von einer solchen orientalischen Theosophie ganz eingenommen waren, von irgend einer Seite, durch das von so vielen Seiten in die menschliche Natur eingreifende Christenthum, sich angezogen fühlten; doch konnten sie sich nicht so weit überwinden, ihre bisherige Denkweise dem Christenthume ganz aufzuopfern; sie suchten sich daher ein eigenes theosophisches Christenthum, einen eigenen theosophischen Christus nach ihrer Weise zu machen. So, wenn jetzt das Evangelium in Persien, unter den Birmanen, unter den Hindu's mit Macht sich verbreitete, würden höchst wahrscheinlich ähnliche Erscheinungen sich wiederholen; neben den echten Christen würden auch Solche auftreten, welche Suphismus, Buddaismus und Bramaismus mit dem Christenthum zu verschmelzen suchten, wie sich schon

jetzt hin und wieder Spuren solcher Versuche bemerken lassen [1]).

Um die Bildung dieser gnostischen Systeme sich anschaulich zu machen, muß man sich in jene merkwürdige gährungsvolle Zeit, aus der sie hervorgingen, hineinversetzen. Zwischen den sonst durch ihre Lage und ihren eigenthümlichen Charakter am meisten von einander getrennten Völkern des Ostens und des Westens fand damals in dem ungeheueren römischen Reiche, das sie alle umschloß oder doch ihre Grenzen mit einander verband, eine lebendige Mittheilung und ein ungewöhnlicher Ideenverkehr statt. Der sich nach neuen Offenbarungen des Himmels, nach neuer Lebenserweckung sehnende, durch die hellenische Mythologie, wie durch die Ergebnisse der philosophischen Systeme unter den Hellenen unbefriedigte Geist, vermischte alle diese verschiedenen Religionselemente mit einander, und suchte aus denselben die Bruchstücke einer verlorenen Wahrheit wieder zusammen zu setzen. Die Vergleichung der verschiedenen Religionssysteme mußte hier mancherlei Verwandtschaften, welche dem überraschten Forscher als Zeugnisse der Wahrheit erschienen, entdecken lassen; denn die religiöse Entwickelung der Menschheit ist ein Spiegel, theils der Uroffenbarung einer den Menschen erziehenden Gottheit, welche, durch die Ueberlieferung mehr oder weniger getrübt, fortgepflanzt worden, theils der aus der religiösen Natur des Men-

1) Die englischen Missionsnachrichten aus Ostindien, und die Unterredungen des echten Evangelisten Martyn mit den persischen Suphi's, in der sehr lehrreichen Lebensbeschreibung des letzteren geben dazu Belege.

Menschen hervorgehenden Bedürfnisse, Ahnungen und Wünsche, theils der in die religiösen Betrachtungen sich einmischenden spekulativen Vernunft, welche auch ihre stets nur unter andern Formen sich wiederholenden Grundrichtungen hat, und sich vergebens abmüht, über den durch die Schranken des menschlichen Bewußtseyns um sie her gezogenen Kreis hinauszugehen. — Auch jüdische Theologen, zu Alexandria und in verschiedenen Theilen von Asien, waren unwillkürlich von diesem Religionseklekticismus fortgerissen worden [1]).

Es lassen sich daher in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente altorientalischer (besonders persischer, aber auch wohl ostindischer) Religionssysteme, jüdischer Theologie, platonischer Philosophie auffinden, und die erweiterte Bekanntschaft mit den verschiedenen Religionssystemen des inneren Asiens könnte wohl noch manche einzelne neue Aufschlüsse über die Zusammensetzung dieser Systeme geben; freilich muß man sich aber wohl hüten, daß man nicht aus einer Uebereinstimmung, welche einen inneren Grund haben könnte, in denselben wesentlichen Richtungen der menschlichen Natur, aus welchen unter ähnlichen Umständen ähnliche Erscheinungen hervorgehen, gleich auf eine Mittheilung von Außen her schließe. Diese Gnosis trat gegen das Judenthum als eine zu fleischliche, zu irdische, zu beschränkte, zu wenig theosophische Religion auf, denn wie wenig geistig, wie kahl, wie klein und leer mußte freilich den Menschen von dieser Geistesrichtung das Judenthum, im Verhältnisse zu den alten kolossalen Religionsge-

1) S. die Einleitung Theil I.

bäuden Aſiens, erſcheinen, wenn gleich denjenigen, der weiß wozu die Religion dem Menſchen dienen ſoll, gerade die Vergleichung, welche ſie zur Verachtung des Judenthums führte, den vollen Werth deſſelben für die religiöſe Entwickelung der Menſchheit erſt recht erkennen läßt. Jene alten Religionen ſchienen ihnen in ihrer räthſelhaften Geſtalt, in welcher der Menſch vielmehr als in dem Einfachen hohe Weisheit zu ſuchen geneigt iſt, weit mehr Aufſchlüſſe über die Fragen, welche ihre Forſchung beſchäftigten, zu verſprechen. Der bloße Platonismus war ihnen zu nüchtern, zu beſonnen, er ſchien ihnen ſich immer nur in dem beſchränkten Kreiſe der endlichen Vernunft zu halten, von den höheren Berührungen mit der Geiſterwelt nichts zu ahnen. Die Gnoſis wollte, durch die neuen vom Orient her eröffneten Anſchauungen, höhere und tiefere Aufſchlüſſe über das Weſen, die Entſtehung und Entwickelung der Dinge geben, als der Platonismus hatte geben können. Wenn dieſe Gnoſis recht conſequent in ihrer Richtung war, und ſie nicht von der übermächtigen Anziehungskraft des Göttlichen im Chriſtenthume fortgeriſſen wurde, ſo konnte ſie recht gut im Kampfe auch gegen das Chriſtenthum, als eine zu praktiſche, zu menſchliche, nicht genug in die überirdiſchen Regionen ſich erhebende Religion, auftreten; dieſelbe Geiſtesart, welche bei den chriſtlichen Gnoſtikern nur einer kirchlichen Richtung, einem die Spekulation begrenzenden Glauben ſich entgegenſtellte, konnte auf die Spitze geſtellt, und ſich klar ihrer ſelbſt bewußt, dem Chriſtenthume überhaupt ſich entgegenſetzen, wie Spuren einer außerchriſtlichen und einer offen antichriſtlichen Gnoſis ſich zeigen, vielleicht bei einer Klaſſe der Ophiten (ſ. unten), bei

den jüdiſchen Kabbaliſten, bei den Zabiern oder Johannesjüngern.

Obgleich die gnoſtiſchen Syſteme Elemente aus mannichfachen alten Religionsſyſtemen enthalten, ſo werden ſie ſich doch nimmer aus einer Vermiſchung und Zuſammenſetzung ſolcher allein erklären laſſen; es iſt ein eigenthümliches beſeelendes Princip, welches die meiſten dieſer Zuſammenſetzungen belebt. Erſtlich hat ihnen die Zeit, aus der ſie hervorgegangen ſind, ein ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, wie es ſich oft zumal in ſehr bewegten Zeiten bemerken läßt, daß gewiſſe Richtungen einer ganzen Reihe von geiſtigen Erſcheinungen, die aus ſolchen Zeiten hervorgehen, auch ohne äußerlichen Zuſammenhang und äußerliche Berührung, ſich mittheilen. Der Grundton in vielen ernſteren Gemüthern dieſer Zeit war nun das Gefühl des Zwieſpaltes, des Unbefriedigtſeyns durch das Beſtehende, eine Sehnſucht, welche über die Schranken der Erde hinauswollte, das Verlangen nach einer neuen, höheren Ordnung der Dinge. Dieſer Grundton erfüllt auch die gnoſtiſchen Syſteme; auf dieſen Grundton würkte aber nun auf eine noch ganz beſondere Weiſe das Chriſtenthum ein, ohne welches die chriſtlichen gnoſtiſchen Syſteme durchaus etwas ganz Anderes würden geworden ſeyn. Es war die das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums bildende Idee der Erlöſung, welche dieſen Grundton jener Syſteme umſtimmte, wenn gleich dieſe Idee nur auf eine einſeitige Weiſe, und nicht nach ihrem ganzen Inhalte und allen daraus ſich entwickelnden Folgen von ihnen aufgefaßt werden konnte. Die Ideen der Wiederherſtellung einer geſtörten Weltharmonie, der Zurückführung einer ge-

ſunkenen Schöpfung zu ihrem Urquell, der Wiederverbindung zwiſchen Himmel und Erde, der Offenbarung eines über die Schranken der Menſchennatur erhabenen, überſchwenglichen, göttlichen Lebens in der Menſchheit, eines neuen Entwickelungsgangs, der in die ganze irdiſche Weltordnung eingetreten, — das waren die Ideen, welche der ganzen Gnoſis eine neue, großartige Richtung mittheilten.

Jene Theoſophen beſchäftigten ſich mit der Unterſuchung der großen Fragen, deren Beantwortung ſtets die höchſte Aufgabe menſchlicher Spekulation war, bei deren Beantwortung die menſchliche Vernunft aber auch ſtets ihre Unzulänglichkeit erkennen, oder, wenn ſie das Unbegreifliche erklären wollte, mit Formeln oder Dichtungen der Phantaſie ſich täuſchen mußte. Dieſe Gnoſtiker ſind, als *orientaliſche Theoſophen*, bei welchen wenigſtens größtentheils das orientaliſche Element weit über dem helleniſchen vorherrſchte, durchaus nicht mit occidentaliſchen Denkern zu vergleichen; ſie bewegten ſich viel mehr in *Anſchauungen und Bildern, als in Begriffen*. Wo der occidentaliſche Denker ſich einen abſtrakten Begriff gemacht haben würde, ſtand ihnen eine *lebendige Erſcheinung*, eine *lebendige Perſönlichkeit in reeller Anſchauung* vor der Seele. Der Begriff war ihnen etwas Todtes, in ihren Augen hypoſtaſirte ſich Alles, wo dem occidentaliſchen Denker nur Begriffe vorhanden waren. Das Bild und das durch das Bild Dargeſtellte floſſen in ihrer Betrachtungsweiſe oft zuſammen, ſo daß ſie beides nicht von einander zu ſondern wußten. Sie wurden von den ihnen vorſchwebenden oder ſie beſeelenden Ideen vielmehr unwillkürlich fortgeriſſen, von Anſchauung zu Anſchauung, von

Bild zu Bild, als daß sie im Stande gewesen wären, diese Ideen mit klarem Bewußtseyn zu entwickeln.

Jene Fragen, welche sie besonders beschäftigten, waren diese: Wie der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen? Wie hat man sich den Anfang einer Schöpfung zu denken? Wie Gott als Urheber einer seinem Wesen so fremdartigen materiellen Welt? Woher, wenn Gott vollkommen ist, das Mangelhafte in dieser Welt? Woher das Böse, wenn ein heiliger Gott der Schöpfer des Menschen ist? Woher unter den Menschen selbst so große Verschiedenheiten der Naturen, von den eigentlich göttlichgesinnten Menschen bis zu denen, die ganz der blinden Begierde hingegeben erscheinen, in denen sich keine Spur des Vernünftigen und Sittlichen findet?

Das Christenthum machte hier eben den religiösen Glauben von der Spekulation unabhängig, und schnitt mit einemmal die Veranlassungen zu allen jenen spekulativen Kosmogonien ab, durch die man nur das rein religiöse Glaubenselement getrübt, und die Vermischung der Begriffe von Gott und Natur befördert hatte, indem es den Blick des Geistes über die ganze Reihe der Erscheinungswelt, wo in dem Zusammenhange von Ursachen und Würkungen stets eines aus dem andern sich entwickelt, hinwies zu einem allmächtigen Schöpferworte Gottes, durch das die Welten hervorgebracht worden, vermöge dessen das Sichtbare nicht aus dem Erscheinenden geworden. Hebr. 11, 3. Die Schöpfung wurde hier als eine unbegreifliche Thatsache erfaßt, durch den Aufschwung des Glaubens, der sich über den Standpunkt des alles aus einander ableiten, alles erklären wollenden, alles Unmittelbare leugnenden Verstandes erhebt.

Dieſes einzig praktiſch wichtige Moment wollte die Kirchenlehre in dem Begriff von der Schöpfung aus Nichts feſt halten, ſich der alten Anſchauungsweiſe entgegenſtellend, welche Gottes Schöpfung durch einen vorhandenen Stoff bedingt, ihn, auf anthropopathiſche Weiſe, nicht als freiſelbſtſtändigen Urheber, ſondern als Bildner eines vorhandenen Stoffes ſetzte. Die Gnoſis wollte dieſe Grenze der Spekulation nicht anerkennen, ſie wollte erklären, anſchaulich machen, wie Gott der Grund und die Quelle alles Daſeyns ſey. Indem ſie die negative Bedeutung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts mißverſtand, ſtellte ſie ihr den alten Grundſatz entgegen: „Aus Nichts wird Nichts.“ Statt deſſen gab ſie der Anſchauung die Idee von einem Ausfließen alles Seyns aus dem höchſten Seyn der Gottheit. Dieſe Idee einer Emanation ließ ſich unter mannichfachen Bildern auffaſſen: unter dem Bilde einer Zahlenentwickelung aus einer Ureinheit, eines Ausſtrömens des Lichts von einem Urlichte, einer Entfaltung der geiſtigen Kräfte, oder Ideen, welche Selbſtſtändigkeit gewinnen — eines Ausſprechens in einer Reihe von Sylben und Tönen bis zum Nachhall.

Die Idee einer ſolchen Emanation entſpricht einer tief im menſchlichen Gemüthe gegründeten Ahnung, und fand in derſelben einen Anſchließungspunkt; aber ſie gab zugleich die Veranlaſſung zu einer Menge von Spekulationen, durch welche man von dem, was praktiſch wichtig iſt für den religiöſen Glauben, leicht immer weiter abgeführt werden, ja dies ganz verlieren konnte.

Nach dieſer Anſchauungsweiſe erſchien Gott als der in ſich verſchloſſene, unbegreifliche Urquell aller Vollkom-

heit [1]), zwiſchen dieſem unbegreiflichen Weſen Gottes d dem Endlichen läßt ſich kein Uebergang denken. Selbſtſchränkung, Herablaſſung iſt der erſte Anfangsakt einer Lebensmittheilung von Seiten Gottes, das erſte ffenbarwerden des verborgenen Gottes, von dem alle ider ſich entwickelnde Offenbarung Gottes ausgeht [2]). m entwickeln ſich von dieſem erſten Gliede der Lebenskette ß zuerſt die mannichfachen dem Weſen Gottes einwohnen. Kräfte oder Attribute, die bis zu jener erſten Selbſterſung alle in dem Abgrund ſeines Weſens verſchloſſen wa, deren jede das ganze göttliche Weſen, nach einer beeren Seite hin, darſtellt, auf welche, in dieſer Hinſicht, Gott gebührenden Namen [3]) übertragen werden. Dieſe zur Selbſtſtändigkeit entfaltenden göttlichen Kräfte ſind er die Keime und die Principien aller weiteren Lebensickelung. Das in ihnen enthaltene Leben entwickelt b individualiſirt ſich immer weiter, und zwar ſo, daß Stufen dieſer Lebensentwickelung immer tiefer ſinken,

---

1) Der Unergründliche βυθος, nach Valentin, der über alle Bezeichnung Erhabene, von dem eigentlich nichts prädicirt werden kann, der ἀκατονόμαστος des Baſilides, der ὁ ὤν des Philo, ſ. Theil I. p. 74.

2) Ein πρωτη καταλήψις ἑαυτου, das πρωτον καταληπτον του θεου hypoſtaſirt in einem νους oder λογος.

3) Daher der verſchiedene Gebrauch des Wortes αἰων bei den Gnoſtikern, nach der Grundbedeutung Ewigkeit, bald der Ewige, als auszeichnendes Prädikat des höchſten Weſens, bald jene göttlichen Urkräfte, bald die ganze Emanationswelt = πληρωμα, im Gegenſatze gegen die zeitliche Welt, in der letzteren Bedeutung bei Herakleon. Orig. T. XIII. in Ioh. c. 11.

die Geiſter immer ſchwächer werden, je mehr ſich die Entwickelung von dem erſten Gliede der Kette entfernt. — Unvermerkt trägt hier freilich eine, bei ihrem Streben das Unbegreifliche zu erklären, immer in Anthropopathismus verfallende Gnoſis, Zeitverhältniſſe auf das Ewige über.

So ließ ſich nun wohl die Entſtehung einer Gott verwandten, reinen Geiſterwelt erklären, man konnte ſich ſo die Entwickelung verſchiedener Grade von Vollkommenheit in der Geiſterwelt anſchaulich machen; aber wie der Urſprung der ſinnlichen Welt durch eine Emanation aus Gott zu erklären, wie der Urſprung des Böſen? Auch in Rückſicht des letzteren, der Aufgabe, an welcher die Spekulation ſo oft zum Nachtheil der Heiligkeit Gottes, und der Freiheit vernunftbegabter, für Sittlichkeit beſtimmter Weſen geſcheitert iſt, wollte ſich die Gnoſis keine Grenze der Spekulation ſetzen laſſen. Hat Gott dem Menſchen freien Willen gegeben, und iſt dieſer freie Wille die Urſache des Böſen, ſo fällt die Urſache deſſelben — ſagten die Gnoſtiker — auf Gott ſelbſt zurück. Einen Unterſchied zwiſchen einer Zulaſſung und einer Urſächlichkeit von Seiten Gottes wollten ſie nicht gelten laſſen [1]). Wer hier nicht, den Forderungen ſeiner ſittlichen Natur, dem im Innerſten ſeines Gewiſſens geſchriebenen Geſetze folgend, mit unerſchütterlicher Glaubensgewißheit, mit der Zuverſicht einer innern ſittlichen Erfahrung feſt hält, daß das Böſe in nichts Anderem begründet und aus nichts Anderem erklärt, ſondern nur begriffen werden könne als der Akt einer von dem heiligen Geſetze Gottes abfallenden Willkür,

1) το μη καλον αιτιον ἐστιν, ihr gewöhnliches Motto gegen die Kirchenlehre.

eine gegen den Willen Gottes ſich auflehnende Selbſtſucht; der wird nothwendig entweder die Heiligkeit Gottes beeinträchtigen, und dem Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen ſeine objektive Bedeutung nehmen, und ſo im Grunde die Idee des ſittlich Guten und Böſen, ihrem Weſen nach, ganz aufheben, indem er die Urſächlichkeit des letzteren auf Gott zurückführt, — oder er wird die Allmacht Gottes beeinträchtigen, indem er ein abſolut Böſes ſetzt, einen ſelbſtſtändigen Grund deſſelben außerhalb Gottes, wodurch er im Grunde auch die Idee des Böſen, in ſittlicher Hinſicht, aufhebt, indem er daſſelbe von Außen her ableitet, und eine ſelbſtſtändige, mit Nothwendigkeit würkende Natur daraus macht, wodurch er zugleich in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſich verwickelt, durch die Idee von einem ſelbſtſtändigen Seyn außer Gott, einem Gott der nicht Gott, nicht gut iſt. Die erſte Klippe vermeidend ſcheiterten die Gnoſtiker an der zweiten.

Sie verbanden mit der Emanationslehre einen Dualismus, und ſuchten aus der Vermiſchung zweier entgegengeſetzter Principien und ihrer gegenſeitigen Erzeugniſſe den Urſprung dieſer ganzen irdiſchen Welt, in welcher Gutes und Böſes gemiſcht iſt, welche dem Ideal des Geiſtes nicht entſpricht, zu erklären; und dieſer Erklärungsverſuch eröffnete ihren Spekulationen und Phantaſiegebilden einen weiten Spielraum. Hier entwickelten ſich nun zwei Anſchauungsweiſen, die jedoch in dieſer Zeit des religiöſen und philoſophiſchen Eklekticismus einander nicht immer ſo ſchroff entgegentreten, ſondern durch mancherlei Vermiſchungen in verſchiedenen Mittelgliedern mit einander in Berührung kommen, und denen am Ende dieſelbe Idee zum

Grunde liegt, nur von der einen Seite mehr ſpekulativ, von der andern mehr mythiſch aufgefaßt. In der Einen Auffaſſungsform herrſcht mehr das Element griechiſcher Spekulation, in der Andern mehr das Element orientaliſcher Anſchauung vor; es macht daher dieſe verſchiedene Auffaſſungsweiſe den Unterſchied zwiſchen einer alexandriniſchen und einer ſyriſchen, von dem Einfluſſe des Parſismus beſonders beſtimmten Gnoſis aus, inſoweit man beide Formen der Gnoſis, ohne die Miſchung derſelben in den verſchiedenen Erſcheinungen dieſer Zeit zu berückſichtigen, in abstracto einander entgegenſetzen kann. In der erſteren herrſcht der platoniſche Begriff der ὕλη vor; dieſe iſt das Todte, Weſenloſe, die Schranke, welche die ſtufenweis fortgehende Lebensentwickelung, vermöge deren aus dem Vollkommnen ſich immer Unvollkommneres entwickelt, von Außen her begrenzt; dieſe ὕλη wird wiederum unter verſchiedenen Bildern dargeſtellt, als die dem Lichte zur Seite ſtehende Finſterniß, als das Leere (κενωμα, κενον), im Gegenſatze gegen die Fülle des göttlichen Lebens; der Schatten, der dem Lichte zur Seite ſteht; das Chaos, das träge ſtehende, finſtere Waſſer. Dieſe in ſich ſelbſt todte Materie hat ihrer Natur nach keinen Trieb, wie alles Leben jeder Art ihr fremd iſt, ſie ſelbſt macht keinen Angriff auf das Göttliche; indem aber die göttlichen Lebensentwickelungen (die aus der fortgehenden Emanation ſich entwickelnden Weſen), je weiter ſie ſich von dem erſten Gliede entfernen, immer ſchwächer werden, indem ihr Zuſammenhang mit dem erſten Gliede immer loſer wird, entſteht auf der letzten Entwickelungsſtufe ein mangelhaftes Erzeugniß, das ſich nicht in dem Zuſammenhang mit der

göttlichen Lebenskette zu erhalten vermag, das in jenes Chaos aus der Aeonenwelt hinausſinkt, oder — dieſelbe Vorſtellung etwas anders modificirt, — von der Fülle des göttlichen Lebens ſprudelte etwas über in jenes angrenzende Chaos [1]). Nun erſt erhält die todte Materie, durch die Vermiſchung mit dem Lebendigen, deſſen ſie ermangelte, eine Beſeelung; aber nun wird auch das Göttliche, das Lebendige durch die Vermiſchung mit dieſem Chaotiſchen, getrübt. Es vervielfältigt ſich das Daſeyn, es entſteht ein untergeordnetes, mangelhaftes Leben, Boden für eine neue Welt wird genommen, es bildet ſich eine Schöpfung außerhalb der Emanationswelt; indem aber nun von der andern Seite das chaotiſche Princip der Materie ein Leben gewinnt, tritt jetzt ein reiner thätiger Gegenſatz gegen das Göttliche hervor, eine bloß verneinende, blinde, ungöttliche Naturkraft, welche aller Bildung durch das Göttliche feindſelig widerſteht; daher als Erzeugniſſe des Geiſtes der ὕλη, (des πνευμα ὑλικον) — der Satan, die böſen Geiſter, die böſen Menſchen, in welchen allen kein vernünftiges, kein ſittliches Princip, kein Willensprincip, nur die blinde Begierde herrſchend iſt. Da der Dualismus einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt in ſich trägt, ſo kann er ſich daher bei dem ſelbſtbewußten, ſpekulativen Denker nicht halten. Je mehr die Gnoſis ſich nach dieſer Seite hinneigte, und dieſer Richtung ſich klar bewußt wurde, was freilich bei dem Vorherrſchen der orientaliſchen Anſchauung über den occidentaliſchen Begriff in allen gnoſtiſchen Syſtemen ſelten geſchah, deſto mehr mußte ſie dieſen Dualis-

1) Nach der Anſchauungsweiſe der Ophiten, des Barbeſanes.

mus auf eine höhere Einheit zurückzuführen suchen. Sie sprach dann dasselbe aus, was die Kabbala und der Neoplatonismus lehrten, daß die Materie nichts anders sey als die nothwendige Grenze [1]) zwischen dem Seyn und dem nicht Seyn, die nur durch die Abstraktion [2]), als etwas für sich Bestehendes, aufgefaßt werden kann, — der Gegensatz gegen das Daseyn, welcher, bei einer Lebensentwickelung aus Gott, als die nothwendige Grenze entstehen muß [3]). — Auf solche Weise konnte sogar der Dualismus in den Pantheismus sich auflösen.

Die andere Auffassungsweise schloß sich mehr an die parsische Lehre von einem Ahriman und seinem Reiche an, welche sich anzueignen den vornehmlich in Syrien sich bildenden gnostischen Sekten nahe liegen mußte. Diese Auffassungsweise nahm ein thätiges, wild tobendes Reich des Bösen oder der Finsterniß an, welches, durch seinen Angriff auf das Lichtreich die Vermischung des Lichts und der Finsterniß, des Göttlichen und des Ungöttlichen herbeiführte. So verschieden auch diese beiden Auffassungsformen der Darstellung nach erscheinen können, so ist

1) Gleichsam die äußere Rinde des Daseyns, קְלִיפָּה.

2) Durch einen λογος νοητος nach den Neoplatonikern.

3) Wie sich die Gnostiker bei Irenäus Lib. II. c. 4. ausdrücklich gegen den Vorwurf eines Dualismus verwahren. Continere omnia patrem omnium et extra Pleroma esse nihil et id quod extra et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam. Die niedere Schöpfung sey in dem Pleroma mit enthalten, velut in tunica maculam.

in ihnen doch dieselbe Grundidee zu erkennen. Wo die letztere Auffassungsweise etwas mehr spekulativ wird, geht sie in die erstere über, wie bei einer Auffassung des weit mehr als alle gnostischen Systeme den Charakter des Parsismus an sich tragenden Manichäismus sich Spuren zeigen werden (s. unten); und wo die erstere Auffassung einen mehr poetischen Charakter annimmt, sich mehr der Phantasie anschaulich darzustellen sucht, geht sie unwillkürlich in die letztere über [1]).

Selbst unter den Platonikern gab es Solche, welche neben einer unorganischen, trägen Materie, als dem Stoffe der Körperwelt, eine blinde, regellose, bewegende Kraft, eine ungöttliche Seele, als das ursprüngliche bewegende, thätige Princip, von Anfang an annahmen. So wie durch die bildende Kraft der Gottheit jener unorganische Stoff zur Körperwelt organisirt wurde, so wurde durch dieselbe jener wild tobenden, vernunftwiderstrebenden Seele, Gesetz und Vernunft mitgetheilt, — so das Chaos der ὑλη zu einem organisirten Weltkörper, und jene blinde Seelenkraft zu einem vernünftigen, das Weltall beseelenden Princip der Weltseele umgebildet. So wie aus dieser letzteren Alles vernünftige, geistige Leben in der Menschheit herrührt, so aus jener Alles Vernunftwidrige, Alles, was von Begierden und Leidenschaften beseelt wird; alle böse

1) So z. B. wenn Plotin die Materie von Sehnsucht nach dem Licht oder der Seele ergriffen schildert, wie sie das Licht, indem es sie erfassen will, verfinstert. Plotin. Enneas I. Lib. VIII. c. 14.: ὑλη παρουσα προσαιτει, και οἱον ἐνοχλει, και εἰς το εἰσω παρελθειν ἐθελει, την δε ἀλλαμψιν και το ἐκειθεν φως ἐσκοτωσε τῃ μιξει.

Geiſter ſind deren Erzeugniſſe. Man erkennt leicht, wie die Idee von dieſer über dem Chaos ſchwebenden ψυχη ἀλογος mit der Idee von einem urſprünglich dem Reiche der Finſterniß vorſtehenden Satan zuſammenfallen konnte [1]).

In dem der ſyriſchen Gnoſis, ihrer Abſtammung nach ohne Zweifel verwandten Syſteme der Zabier oder Johannesjünger [2]), erſcheint zwar ein ſelbſtſtändiges Reich der Finſterniß mit ſeinen eigenen Mächten, dies hat aber auf das höhere Lichtreich keinen Einfluß. Erſt der Gedanke eines der Genien des Lichtreichs, ſich von dem Urquell, den Alles verherrlichen ſoll, loszureißen, und eine ſelbſtſtändige, für ſich beſtehende Welt in dem

---

1) S. Plutarch de animae Procreat. e Timaeo, beſonders c. 9. opera ed. Hutten. T. XIII. pag. 296.

2) Dieſe Sekte der Zabier (βαπτισται von צָבַע), Nazaräer, Mandäer (nach Norberg von יָרַע, μαθηται oder γνωστικοι), rührt offenbar, ihren erſten Keimen nach, von ſolchen Schülern Johannes des Täufers her, welche, dem Geiſte und Sinne ihres Meiſters zuwider, nach deſſen Märtyrertode eine gegen das Chriſtenthum feindſelige Richtung nahmen, — Spuren Solcher bei allem Fabelhaften in den Clementinen und den Recognitiones Clementis, vielleicht auch in den ἡμεροβαπτισαις und γαλιλαιοις des Hegeſippus, ſ. F. Walch. de Sabaeis comment. Soc. Reg. Gott. T. IV. Part. philol. Aus dieſen bildete ſich nachher eine Sekte, deren, aus den Elementen älterer orientaliſcher Theoſophie, gebildetes Syſtem für die Geſchichte der Gnoſis ſehr wichtig iſt. Eine kritiſche Behandlung ihres von Norberg herausgegebenen wichtigſten Religionsbuches, des liber Adami, kann dafür noch viel leiſten. ſ. Geſenius Recenſion jenes Werks in der jenaiſchen Literatur-Zeitung J. 1817. No. 48 — 51., und (Kleukers?) Recenſion in den Göttingſchen Anzeigen.

Chaos zu bilden, — wird die Ursache einer Vermischung beider Reiche, der erste Entstehungsgrund dieser auf einem dem Reiche der Finsterniß, dem Chaos, abgewonnenen Boden gegründeten sichtbaren Welt, welche nun die Mächte der Finsterniß an sich zu reißen oder zu zerstören suchen, indem sie keine fremde Herrschaft in ihrem Gebiete dulden wollen. Da jener die dritte Stufe der Lebensentwickelung bildende Genius, Abatur, sich in dem finstern Wasser des Chaos spiegelt, entsteht aus seinem Abbilde in demselben ein unvollkommener, aus einer Vermischung der Lichtnatur mit dem Wesen der Finsterniß gebildeter, erst nach und nach zu verklärender Genius (Fetahil), der Weltbildner, aus dessen Ungeschicktheit alle Mängel dieser Welt herrühren [1]). Auch in dem Systeme des syrischen Bardesanes erscheint die Materie als Erzeugerin des Satans.

So zeigt es sich hier genugsam, wie die Auffassungsweisen der syrischen und der alexandrinischen Gnosis von dieser Seite in einander übergehen. Es mögte sich auch wohl fragen lassen, ob von einer ursprünglich alexandrinischen Gnosis gesprochen werden kann, ob nicht Syrien das gemeinschaftliche Vaterland aller Gnosis ist, von wo sie nur nach Alexandria verpflanzt wurde, an welchem letzteren Orte sie durch die dort vorherrschende platonisirende, hellenische Richtung ein eigenthümliches Ge-

1) Diese Idee ganz zu vergleichen mit der ophitischen vom Ophiomorphos (s. unten), obgleich dieser in dem ophitischen Systeme von schlimmerer Natur erscheint — und das ophitische System ist doch dem alexandrinischen des Valentinus, den spekulativen Ideen nach, in so mancher Rücksicht verwandt.

präge erhielt. Zu Alexandria konnte wohl eine solche Gnosis manche Anschließungspunkte finden, in einer gewissen, dort schon vorhandenen, jüdischen, idealistischen Religionsphilosophie; aber in dieser herrschte doch das platonische und occidentalische Element, welches sich weit mehr auf dem rein idealen Standpunkte hielt, die Idee nicht gleich zu Anschauungen hypostasirte, zu sehr vor, als daß, ohne den Einfluß des reinen Orientalismus von Syrien her, der eigenthümliche Charakter der Gnosis daraus hätte hervorgehen können.

Man könnte denken, daß jene zwiefache Auffassungsweise einen eigenthümlichen Unterschied des praktischen Geistes hervorgebracht hätte. Da die syrische Betrachtungsweise ein thätiges Reich des Bösen annahm, das mit dem Reiche der Materie zusammenfiel, so könnte man daraus ableiten, daß sie Entäußerung von der verhaßten Materie und ihren feindseligen Erzeugnissen, die größte Strenge der Asketik zur Hauptsache der Sittenlehre machte. Da hingegen die alexandrinische Gnosis die Materie als unorganischen Bildungsstoff, das Göttliche als das bildende Princip der Materie betrachtete, so könnte man meinen, daß sie keine so negative Richtung der Sittenlehre angenommen, sondern mehr thätige Weltbildung durch die Kraft des Göttlichen zum Princip der Sittenlehre gemacht hätte. Durch die Vergleichung mancher alexandrinischen Systeme mit syrischen Systemen, könnte sich diese Vermuthung wahrscheinlicher machen lassen.

Aber doch zeigte es sich bei genauerer Beleuchtung, daß ein solcher Unterschied in dem praktischen Einflusse dieser Principien keinesweges nothwendig ist. Auch ein solches System, in welchem parsischer Dualismus

am

am meiſten vorherrſchte, konnte in dem ganzen ſichtbaren Weltalle ein nur in den Banden der Materie gefangen gehaltenes, höheres Leben anerkennen, und Mitwürkung zur Befreiung deſſelben, durch Beſiegung des Reichs der Finſterniß, vermittelſt eines praktiſch bildenden Einfluſſes auf die Natur, empfehlen. So empfahl ja der Parſismus Thätigkeit nach außen hin, indem er alles bildende Einwürken auf die Außenwelt, insbeſondere den Ackerbau als eine Bekämpfung der zerſtörenden, ordnungswidrigen Gewalt des Ahriman, eine im Dienſte des Ormuz ſtehende Thätigkeit darſtellte. So beförderte ja der dualiſtiſche Manichäismus große Achtung vor der Natur, keineswegs asketiſch ſchwärmeriſche Verachtung derſelben, obgleich von einem andern Grunde aus dieſes Syſtem zu ſtrenger Asketik hinführte; wobei allerdings nicht geleugnet werden kann, daß das vorherrſchend Orientaliſche, wie es noch jetzt bei den Völkern des Orients zu bemerken iſt, im Ganzen in der Werthſchätzung einer über das gewöhnlich irdiſche Leben ſich erhebenden asketiſch-contemplativen Richtung hervorleuchtet. Aber auch dieſe Richtung hatte ſich ja ſchon in die Gegenden verbreitet, wo griechiſcher Geiſt vorherrſchte und in Alexandria beſonders Eingang gefunden [1]). Die rein platoniſche Lehre von dem Grobmateriellen, als der Quelle der blinden Begierde, von der Verſchuldung der Seelen in einem früheren Daſeyn, konnte Anſchließungspunkt für eine ſchwärmeriſche Asketik werden, wie es für manche Platoniker dies wurde.

1) S. Theil I. Einleitung.

Die wesentlichste Differenz zwischen den versch denen gnostischen Systemen, deren Einfluß auf den ganz religiösen und sittlichen Geist dieser Sekten wichtig w betrifft ihre verschiedene Ansicht von dem Verhältnisse d zeitlichen, irdischen Weltordnung zur höheren, unsichtbar vom Verhältnisse des Christenthums zu dem Ganzen mens licher Entwickelung, — (ob sie eine allmähliche Entwick lung der Theokratie, als eines organisch zusammenhänge den Ganzen, annahmen, oder das Christenthum als e Bruchstück auf einmal unvorbereitet erscheinen ließen) - von dem Verhältnisse des Christenthums zum Judenthum Alle diese Beziehungen hängen hier genau zusammen.

Darin kommen alle jene Gnostiker überein, d sie, wie wir oben bemerkten, eine Welt der reinen Lebense wickelung aus Gott, eine Schöpfung, welche nur unmitt bare Entfaltung des göttlichen Wesens ist [1]), als weit üb die von außen her durch die bildende Kraft Gottes he vorgebrachte, durch eine vorhandene Materie bedingte Sch pfung erhaben setzten — auch darin, daß sie den Vat jener höheren Emanationswelt nicht den unmittelbar Bildner dieser niederen Schöpfung seyn ließen, sonde der Weltbildner (δημιουργος), als verwandt dem Un versum, das durch ihn gebildet und regiert wird, tief u ter jene höhere Weltordnung und den Vater derselben hera stellten. Aber nun war das der Unterschied, daß sie bei di ser Unterordnung doch über die Art derselben versch den dachten. Die Einen von Ideen ausgehend, welche scho längst unter alexandrinischen Juden herrschend waren

1) עוֹלָם אֲצִילוּת.

nahmen an, daß der höchſte Gott dieſe Welt durch dienende Geiſter, Engel, hervorgebracht habe und regiere. An der Spitze dieſer Engel ſtehe Einer, der alles leite und regiere, daher vorzugsweiſe der Weltbildner und Weltregierer genannt. Dieſen Demiurgos verglichen ſie mit dem die Welt bildenden und beſeelenden Geiſte [1]) Platons und der Platoniker, welcher auch, nach Platons Timaeus, das Ideal der göttlichen Vernunft in dem Werdenden, Zeitlichen darzuſtellen ſtrebt. Dieſer Engel iſt ein Repräſentant des höchſten Gottes auf dieſer niederen Stufe des Daſeyns, er handelt nicht ſelbſtſtändig, ſondern nur nach den vom höchſten Gott ihm eingegebenen Ideen, wie die weltbildende Seele der Platoniker nach den von dem höchſten νους [2]) ihr mitgetheilten Ideen alles ſchafft; aber dieſe Ideen ſind über ſein eigenes beſchränktes Weſen erhaben, er vermag ſie nicht zu verſtehen, er iſt nur ein bewußtloſes Organ derſelben, und vermag daher die ganze Bedeutung des von ihm vollbrachten Werks ſelbſt nicht zu faſſen; als ein durch höhere Eingebung geleitetes Organ offenbart er Höheres, als er ſelbſt begreift. So nun auch ſchloſſen ſie ſich darin an die geläufigen Ideen der Juden an, daß ſie annahmen, der höchſte Gott habe ſich vermittelſt ihm zu Organen ſeines Willens dienender Engel ihren Vätern geoffenbart, von ſolchen rühre die moſaiſche Geſetzgebung her. Auch in dieſer Hinſicht betrachteten ſie den Demiurgos als Repräſ-

1) Dem δευτερος θεος, dem θεος γενητος.

2) Das ὁ ἐστι ζωον — ein Gegenſatz gegen das γενητον, den θεος γενητος Platons, — das παραδειγμα der göttlichen Vernunft hypoſtaſirt.

sentanten des höchsten Gottes; wie die übrigen Völker der Erde unter die Leitung der übrigen Engel vertheilt sind, so ist das jüdische Volk als das Eigenthumsvolk Jehovah's, des höchsten Gottes, besonders dem Demiurgos, als dessen Repräsentanten übergeben [1]). Er offenbarte auch hier, in der Religionsstiftung unter denselben, wie in der Weltschöpfung die höheren Ideen, die er selbst nicht in ihrer wahren Bedeutung verstehen konnte. Das alte Testament, wie die ganze Weltschöpfung das verhüllte Symbol einer höheren Weltordnung.

In dem jüdischen Volke selbst aber unterschieden sie wohl, nach alexandrinischer Weise, zwischen der großen Masse, die bloß darstellender Typus des Volkes Gottes ist, (die dem Fleische nach Israeliten, der ἰσραηλ αἰσθητος, κατα σαρκα) und der kleinen Anzahl derjenigen, welche der Bestimmung des Volkes Gottes sich würklich bewußt wurden, (die Seele dieser Masse, die Geistesmenschen des Philo, der ἰσραηλ πνευματικος, νοητος, das wahrhaft in der Gottesbetrachtung lebende, gottgeweihte Geschlecht, der ἀνηρ ὁρων τον θεον, die πνευματικοι, γνωστικοι, im Gegensatze gegen die ψυχικοι, πιστικοι). Die letzteren blieben mit ihrem fleischlichen Sinne nur bei dem Aeußerlichen stehen, bemerkten nicht, daß dies bloß Symbol sey, und erkannten daher den Sinn des Symbols nicht [2]). So auch erkannten jene Fleischlichgesinnten den

1) Nach Alex. vers. von Deuteron. 32, 8. 9.: ὁτε διεμεριζεν ὁ ὑψιστος ἐθνη, ἐστησεν ὁρια ἐθνων κατα ἀριθμον ἀγγελων θεου, και ἐγενηθη μερις κυριου λαος αὐτου Ἰακωβ.

2) So wird von einem gemäßigten Gnostiker, der noch kei-

Engel, durch den Gott in allen Theophanien des alten Teſtaments ſich offenbarte, den Demiurgos, nicht in ſeinem rechten Verhältniſſe zu dem verborgenen höchſten Gott, der ſich nie in der Sinnenwelt offenbart; ſie verwechſelten auch hier Bild und Urbild, Symbol und Idee. Sie erhoben ſich nicht über dieſen Demiurgos, ſie hielten ihn für den höchſten Gott ſelbſt. Jene Geiſtesmenſchen hingegen haben die verhüllte Ideen im Judenthume klar erkannt oder doch geahnet, ſie erhoben ſich über den Demiurgos zur Erkenntniß des höchſten Gottes, ſie ſind daher eigentlich ſeine wahren Verehrer (θεραπευται). Die Religion der Erſteren war bloß auf Autoritätsglauben gegründet, dieſe Letzteren leben in der Betrachtung der göttlichen Dinge. Jene mußten von dem Demiurgos durch Belohnungen, Strafen, Schreckmittel erzogen werden; dieſe bedürfen ſolcher Zuchtmittel nicht, ſie erheben ſich im Geiſtesſchwung zu dem höchſten Gott, der nur Quelle der Beſeligung iſt für diejenigen, die zur Gemeinſchaft mit ihm empfänglich ſind, ſie lieben ihn um ſeiner ſelbſt willen [1]).

---

nesweges zu jener, durch die Vermiſchung des alexandriniſchen Idealismus mit ſyriſcher Theoſophie, ausgebildeten Gnoſis gelangt war, in dem dem Barnabas zugeſchriebenen Briefe, behauptet, daß die Juden das ganze Ceremonialgeſetz, daſſelbe äußerlich beobachtend, ſtatt nur eine allegoriſche Darſtellung allgemeiner religiöſer und ſittlicher Wahrheiten darin zu ſehen, durchaus mißverſtanden hätten. Die Gnoſis ſchließe erſt dieſen wahren Sinn auf.

1) S. oben Theil I. S. 72. u. d. f. von dem zwiefachen religiöſen Standpunkte nach Philo.

Wenn nun dieſe alexandriniſchen jüdiſchen Theoſophen zum Chriſtenthum übergetreten waren, und mit demſelben ihre früheren Ideen verbunden hatten, ſo ſahen ſie durch das Chriſtenthum den Geiſt des alten Teſtaments vollends enthüllt, die höchſte Idee der ganzen Schöpfung an's Licht treten; jetzt erſt wird das Ziel der ganzen Schöpfung und der ganzen menſchlichen Entwickelung klar. So weit der höchſte Aeon [1]), der in der Perſon Chriſti erſchien, erhaben iſt über die Engel und den Demiurgos, ſo weit iſt das Chriſtenthum über das Judenthum und über die ganze irdiſche Schöpfung erhaben. Der Demiurgos ſelbſt erkennt jetzt eine in ſein Reich eintretende Offenbarung einer höheren Weltordnung an, und dient von jetzt an als ihr ſelbſtbewußtes Organ [2]).

Die andere Parthei der Gnoſtiker beſtand vornehmlich aus Solchen, welche vor ihrem Uebertritte zum Chriſtenthume nicht früher der moſaiſchen Religion ergeben geweſen waren, aber ſchon früher eine orientaliſche, dem Judenthume, wie allen Volksreligionen entgegengeſetzte Gnoſis ſich gebildet hatten, wie wir die Reſte einer ſolchen in den Büchern der Zabier finden, und, wie ſich eine ſolche noch immerfort im Orient unter den Perſern und Hindu's finden läßt. Sie betrachteten den Demiur-

1) νους oder λογος.

2) Man ſieht leicht, wie dieſe Gnoſtiker Stellen des neuen Teſtaments, wo der λογος λαληθεις δια του υἱου mit dem λογος λαληθεις δι' ἀγγελων verglichen wird, Ebr. 2. auch Epheſ. 3, 10., benutzen konnten, um die von den Apoſteln nur beiläufig hingeworfenen Züge, mit ihrer müßigen, dichtenden Spekulation, zu ganzen künſtlichen Lehrgebäuden auszubilden.

s und seine Engel nicht bloß, wie jene Ersteren, als
tergeordnete, beschränkte, sondern als gegen den höchsten
ott durchaus feindselige Wesen. Der Demiurgos und
se Engel wollen sich in ihrer Beschränktheit als selbst-
ndig feststellen, sie wollen keine fremde Herrschaft in
em Reiche dulden. Was Höheres in ihr Bereich herab-
ommen, suchen sie dort gefangen zu halten, daß es sich
ht über ihre engen Grenzen erheben könne. Wahrschein-
) fiel in diesem Systeme das Reich der weltbildenden
gel größtentheils zusammen mit dem Reiche der gegen
menschliche Freiheit feindseligen, betrügerischen Sterngei-
, welche eine tyrannische Regierung über die Dinge die-
Welt ausüben [1]). Der Demiurgos ist ein beschränk-
und beschränkendes Wesen, hochmüthig, neidisch, rach-
htig, und dieser sein Charakter spricht sich auch in dem
s ihm herrührenden alten Testamente aus. Da diese
ostiker das ihrer theosophischen Denkart so fremdartige
e Testament, aus Mangel an exegetischen und herme-
tischen Kenntnissen, und an dem richtigen pädagogisch-
chichtlichen Gesichtspunkte, nicht zu verstehen wußten, und
h sogleich über Alles abzuurtheilen gewohnt waren,
nen sie alle in einer roh anthropopathischen fleischli-
n Auffassung des alten Testaments begründeten Irrthü-

) So spielen bei den Zabiern die sieben Sterngeister, und die zwölf Sterngeister des Zodiakus, welche aus der unrechtmäßigen Vermischung des betrogenen Fetahil mit dem Geiste der Finsterniß erzeugt worden, eine bedeutende Rolle in allem Schlechten; von ihren Täuschungskünsten wird das den Zabiern verhaßte Juden- und Christenthum abgeleitet.

mer der gewöhnlichen Juden diesem selbst schuld. Der Irrthum der Juden bestand aber nach ihrer Ansicht bloß darin, daß sie den im alten Testamente, wie er ist, sich offenbarenden Demiurgos für den von ihm unendlich verschiedenen höchsten Gott hielten. Der Demiurgos ist würklich ein solches Wesen, wie es sich die Juden unter dem höchsten Gott vorstellen. Diese Gnostiker glaubten in dem alten Testamente und so auch in der Natur, welche sie mit demselben absprechenden menschlichen Fürwitze beurtheilten, das Bild jenes verhaßten Demiurgos zu erkennen. Der höchste Gott, der Gott der Heiligkeit und Liebe, welcher mit der Sinnenwelt in keiner Berührung steht, hat sich in dieser irdischen Schöpfung durch nichts geoffenbaret, als durch einige göttliche Lebenskeime, die in der Menschheit zerstreut sind, und deren Entwickelung der Demiurgos zu hemmen und zu unterdrücken sucht. Er ist höchstens nur in Mysterien von den wenigen Geistesmenschen erkannt und verehrt worden. Nun hat sich dieser Gott durch seinen höchsten Aeon ohne vorhergegangene Vorbereitung auf einmal zu dieser Weltordnung herabgelassen, um die gefangenen ihm verwandten höheren Geistesnaturen zu sich hinaufzuziehen. Das Christenthum findet nirgends in der ganzen Schöpfung einen Anschließungspunkt, außer in einigen Mysterien und theosophischen Schulen, in welchen eine höhere Weisheit als Gemeinlehre fortgepflanzt worden.

Dieser Unterschied zwischen den gnostischen Systemen war von der größten theoretischen und praktischen Wichtigkeit. Die Gnostiker der ersteren Gattung konnten nach ihren Principien, da sie in dem Demiurgos das Organ

des höchsten Gottes und den Repräsentanten desselben anerkannten, der nach dessen Ideen die Natur bildete, und die Entwickelung des Gottesreichs in der Geschichte leitete, die Offenbarung des Göttlichen in der Natur und der Geschichte aufsuchen; sie brauchten nicht nothwendig in einem unchristlichen Welthaß befangen zu seyn. Sie konnten anerkennen, daß das Göttliche auch in den irdischen Verhältnissen geoffenbart werden, daß auch alles Irdische dadurch verklärt werden könne. Sie konnten daher in asketischer Hinsicht sehr gemäßigt seyn, wie wir dies auch bei Vielen dieser Klasse finden, wenn gleich aus ihrer Ansicht von der ὕλη leicht die praktisch nachtheilige Richtung, das Böse nur aus der Sinnlichkeit abzuleiten, hervorgehen mußte, und wenn gleich ihre Ueberschätzung einer contemplativen Gnosis leicht dem Geiste der thätigen Liebe nachtheilig werden konnte. Hingegen die andere Art der Gnosis, welche aus dem Weltschöpfer ein gegen den höchsten Gott und dessen Weltordnung durchaus feindseliges Wesen machte, mußte leicht einen mit dem Geiste des Christenthums streitenden, wildschwärmerischen, finsteren Welthaß hervorbringen. Dieser äußerte sich auf zweierlei Weise: entweder bei edleren und besonnenere Menschen durch übertrieben strenge Asketik, durch ängstliche Scheu vor jeder Berührung mit der Welt, auf welche der Christ doch bildend einzuwürken berufen ist, — die Sittlichkeit konnte dann auf jeden Fall nur eine negative werden, bloß Weg der Reinigung für die Contemplation — oder er äußerte sich bei unreinen, zu wilder Schwärmerei geneigten Menschen, von ungeregelten Seelenkräften, durch freche Verhöhnung aller Sittengesetze. Wenn diese Gnostiker einmal von

dem Grundſatze ausgingen: dieſe ganze Welt iſt das Werk eines beſchränkten, ungöttlichen Geiſtes, ſie iſt für keine Offenbarung des Göttlichen empfänglich, — wir höhere Naturen, die wir einer weit höheren Welt angehören, ſind in derſelben gefangen; ſo ſchloß ſich leicht die Folgerung an: Alles Aeußerliche iſt für den inneren Menſchen ganz und gar gleichgültig, es kann hier nichts Höheres ausgedrückt werden, mag ſich der äußerliche Menſch allen Lüſten hingeben, wenn nur der innere Menſch dadurch in der Ruhe ſeiner Betrachtung nicht geſtört wird. Gerade dadurch müſſen wir dieſer armſeligen, feindſeligen Welt unſere Verachtung und unſern Trotz beweiſen, daß wir uns in keiner Lage durch dieſelbe afficiren laſſen. Wir müſſen die Sinnlichkeit dadurch ertödten, daß wir, allen Lüſten uns hingebend, doch dabei ungeſtört in unſerer Geiſtesruhe verharren. „Wir müſſen durch den Genuß der Luſt die Luſt bekämpfen — ſagten dieſe ſtarken Geiſter — denn es iſt nichts Großes, ſich der Luſt zu enthalten, wenn man ſie nicht verſucht hat, ſondern das Große iſt es, wenn man in der Luſt ſich befindet, nicht von ihr beſiegt zu werden“ [1]). Sehr treffend bemerkt gegen dieſe Leute der heid-

1) Clemens. Stromat. Lib. II. p. 411. Uebereinſtimmend mit dem Clemens ſchildert die Denkart dieſer Leute Porphyrius de abstinentia carn. Lib. I. §. 40. etc. „Nur ein kleines ſtehendes Gewäſſer — ſagten ſie — kann, wenn etwas Schmutziges hineingegoſſen wird, verunreinigt werden; nicht der Ocean, der Alles aufnimmt, weil er ſeine Größe kennt. So werden auch die kleinen Menſchen von den Speiſen überwältigt; wer aber ein Ocean von Gewalt iſt, (ἐξουσία, vermuthlich ihr eigenthümlicher Ausdruck, Mißbrauch des pauliniſchen 1 Cor.

nische Philosoph Plotinos, — was Jeder auch, von dem Standpunkte des Christenthums aus, als wahr anerkennen muß, — daß sie, indem sie, kühner als Epikur, der die über diese Welt waltende Vorsehung leugnete, dieselbe anzuklagen wagten, zu demselben Resultate, in Beziehung auf die Sittlichkeit, hinführen mußten: „Daß hier nichts übrig bleibe, als sich seinen Lüsten hinzugeben, alle Gesetze dieser Welt und alle Sittlichkeit zu verhöhnen, damit nichts Gutes in dieser verhaßten Welt zu finden sey [1]).“

Dieser Unterschied zeigt sich auch in der Betrachtung einzelner sittlicher Verhältnisse. Die Gnostiker der Letzteren Klasse schrieben entweder den Cölibat vor und verabscheueten die Ehe als etwas Unreines und Profanes, oder nach jenem Grundsatze, daß alles Sinnliche ganz gleichgültig sey, und daß man hier nur dem Demiurgos durch Verhöhnung seiner beschränkenden Gesetze trotzen müsse, rechtfertigten sie alle Befriedigung der Lust. Die der ersteren Klasse hingegen ehrten die Ehe als einen heiligen Stand, durch den das Natürliche verklärt werden solle, und die valentinianische Gnosis erkannte sogar, — wie sie überall die niedere Welt als Symbol und Spiegel der höheren betrachtete, wie sie die Offenbarung desselben höchsten Gesetzes auf den verschiedenen Standpunkten des Daseyns in mannichfachen Abstufungen aufsuchte, — so auch in dem ehelichen Verhältnisse das Abbild eines höheren,

8, 9. 6, 12.) nimmt Alles in sich auf und wird nicht verunreinigt.“

1) S. die treffliche Ausführung bei Plotin Ennead. II. Lib. IX. c. 15.

durch alle Stufen des Daſeyns, von dem höchſten Gliede der Kette an, hindurchgehenden Verhältniſſes (ſ. unten). Daneben zeigt ſich auch hier der Einfluß der urſprünglich jüdiſchen Denkart, welche den Eheſtand hochzuhalten geneigt war.

Die Differenz zwiſchen dieſen beiden Richtungen der Gnoſis tritt ferner in den verſchiedenen Betrachtungsweiſen der Perſon Chriſti ſtark hervor. Zwar ſtimmen alle Gnoſtiker in gewiſſer Hinſicht darin überein, daß, wie ſie den Gott des Himmels und den Gott der Natur von einander unterſchieden, und wie ſie daher auch die unſichtbare und die ſichtbare Weltordnung, das Göttliche und das Menſchliche zu ſehr von einander trennten, ſie ſo auch die Einheit zwiſchen dem Menſchlichen und zwiſchen dem Göttlichen in der Perſon Chriſti nicht anzuerkennen wußten. Doch wie wir in jener Hinſicht dabei einen bedeutenden Unterſchied zwiſchen den beiden Hauptrichtungen der gnoſtiſchen Syſteme bemerkten, ſo können wir ihn auch in dieſer Hinſicht bemerken; wir finden hier eine weſentliche Abſtufung in den Anſichten von dem Verhältniſſe des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto. Die Einen erkannten doch die Menſchheit Chriſti in ihrer Realität und auch in einer gewiſſen Würde an, wenn gleich wie ſie aus dem Einen Gott des Himmels und der Natur zwei Götter machten, und den Schöpfer dieſer nur das Organ von jenem ſeyn ließen, ſie ſo auch den Einen Chriſtus in zwei Chriſtus zertheilten, einen höheren und einen niederen, einen himmliſchen und einen irdiſchen, ſo daß dieſer nur jenem zum Organ dienen ſollte, und zwar nicht in urſprünglicher unzertrennlicher Verbindung, ſondern

ſo, daß jener erſt bei der Taufe im Jordan ſich mit dieſem verbunden hätte. Die andere Gattung der Gnoſis aber mußte, wie ſie den Zuſammenhang des Chriſtenthums mit dem Judenthum und jeder geſchichtlichen Entwickelung des Gottesreichs in der Menſchheit leugnete, wie ſie aus dem Gott Chriſti und des Evangeliums einen andern Gott machte als den Gott der Natur und der Geſchichte, ſo auch den Zuſammenhang der Erſcheinung Chriſti mit der Natur und der Geſchichte aufheben. Chriſtus tritt hier nicht in die Natur, nicht in die geſchichtliche Entwickelung der Menſchheit ein. Die der phantaſtiſchen Richtung des Orients zuſagende und unter den Juden längſt verbreitete Anſicht, daß ein höherer Geiſt [1]) in mancherlei täuſchenden ſinnlichen Scheinformen, die keine Realität haben, dem ſinnlichen Auge ſich darſtellen könne, wurde auf Chriſtus übertragen, eine ganze weſentliche Seite ſeines irdiſchen Daſeyns und ſeiner Perſönlichkeit wurde wegkritiſirt; ſeine ganze Menſchheit wurde weggeleugnet, die ganze menſchliche Erſcheinung Chriſti zu einem bloßen täuſchenden Schein, zu einer bloßen Viſion gemacht; — der Doketismus, der gerade Gegenſatz des ſchroffen Ebionitismus, der nur das Menſchliche in Chriſto anerkennen wollte. Dieſe Anſicht konnte, wie bei ſchwärmeriſchen Baſilidianern, endlich ſo weit kommen, das Heiligſte in dem menſchlichen Leben Jeſu eigentlich auf die profanſte Weiſe zu verhöhnen.

Die gnoſtiſchen Syſteme laſſen ſich alſo nach der weſentlichſten und einflußreichſten Differenz am natürlichſten

1) Man denke nur an die indiſche Maja und an ſo manche indiſche Mythen.

eintheilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und in dem Christenthume, die Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Testamente, als Einem Ganzen theokratischer Entwickelung anerkennenden, — und den diesen Zusammenhang und diese Verbindung zerreißenden Sekten, welche das Christenthum nur zu einem vereinzelten Bruchstücke in der Menschengeschichte machten, was wir kurz zusammengefaßt erklären können: die an das Judenthum sich anschließenden und die demselben sich feindselig entgegenstellenden Sekten [1]). Es ist freilich natürlich, daß auch zwischen diesen Gegensätzen sich manche Uebergänge finden lassen, die gegen die Richtigkeit der Eintheilung nichts ausmachen können.

1) Diese Eintheilung hat noch das für sich, daß nur so das eigenthümliche System Marcions, welches doch von einer Seite nothwendig in die Reihe der gnostischen Systeme gehört, seinen rechten Platz unter denselben erhalten kann. Clemens von Alexandria bestätigt gewissermaßen diese Eintheilung, indem er den Valentinus den κοσμοφθορος των περισβευοντων την κοινοτητα nennt. Strom. Lib. VI. p. 641. — den Hauptmann derjenigen, welche eine gemeinsame Quelle der Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit annehmen, nicht den Zusammenhang des Christenthums mit aller früheren Offenbarung Gottes leugneten. Die περισβευοντες το ἰδιον του χριστιανισμου, die von keiner solchen κοινοτης zwischen dem Christenthum und irgend einer früheren Offenbarung göttlicher Wahrheit etwas wissen wollten, würden also auch nach ihm den Gegensatz bilden.

Beſonders lehrreich iſt es, die Art und Weiſe zu betrachten, wie dieſe Gnoſtiker zu der Ueberzeugung kommen konnten, daß ihre dem einfachen Evangelium ſo fremdartige Lehren von Chriſto und den Apoſteln ſeyen vorgetragen worden, und wie ſie dies zu beweiſen ſuchen konnten. — Wir finden hier dieſelben Erſcheinungen, welche ſich, aus denſelben in dem Weſen der menſchlichen Natur liegenden Urſachen, in den ſpäteren Jahrhunderten oft wiederholten. — Mit einem in ſeinen Grundprincipien ſchon fertig daſtehenden, theoſophiſchen Syſteme gingen ſie zur heiligen Schrift und ſuchten hier Anſchließungspunkte für daſſelbe — und dieſe konnten ſie dann leicht finden, da ſie mit den Regeln einer grammatiſchen und logiſchen Auslegung gänzlich unbekannt waren [1]), und die Aufmerkſamkeit auf ſolche Dinge als etwas zu Fleiſchliches [2]) verachteten. Ihnen ſollte die innere Anſchauung Alles aufſchließen; es ſtrafte ſich aber an ihnen der Hochmuth, der, auf ein gewiſſes inneres, nur einer gewiſſen Art höherer Naturen verliehenes Licht vertrauend, die gewöhnlichen menſchlichen Erkenntnißmittel verſchmähete. Daher waren ſie preis gegeben aller Art von Mißverſtändniſſen, welche aus der Nichtberückſichtigung der Veranlaſſung und des Zuſammenhangs, indem etwas geſagt worden, aus der Verwechſelung der verſchiedenen Bedeutung Eines Wortes [3]), der Nichtunterſcheidung

1) Origenes zeigt Philocal. c. 14., wie ſehr die Gnoſtiker durch die ἄγνοια των λογικων bei der Bibelauslegung in ihren Irrthümern beſtärkt wurden.

2) Nur für die ψυχικοι Gehörendes.

3) Wie z. B. überall, wo ſie im neuen Teſtament das Wort „Welt“ mit Tadel gebraucht fanden, mußten ihnen alle

zwiſchen bildlichen und eigentlichen Ausdrücken, der willkürlichen Anwendung einzelner Züge eines Gleichniſſes ohne Beachtung des Vergleichungspunktes, entſtehen konnten. Die ſubjektive Willkür der Einbildungskraft, der Gefühle und der Spekulation konnte ohne objektive, aus der Anwendung der Denk- und Sprachgeſetze hervorgehende Norm, ſich ſelbſt überlaſſen, Alles, was ſie wollte in der Schrift finden und in dieſelbe hineinlegen. Die Parabeln, für deren Einfalt und praktiſche Tiefe ſie keinen Sinn hatten, waren ihnen daher, weil eine willkürliche Auslegung, wenn ſie einmal den Vergleichungspunkt außer Acht gelaſſen, hier den freieſten Spielraum hatte, beſonders willkommen. Die Polemik gegen die willkürliche Bibelauslegung der Gnoſtiker hatte aber auch den vortheilhaften Einfluß, daß ſie deren Gegner auf das Bedürfniß einer nüchternen grammatiſch-logiſchen Bibelauslegung aufmerkſam machte, und ſie zur Aufſtellung der erſten hermeneutiſchen Canones veranlaßte, wie ſich aus manchen Belegen bei dem Irenäus, Tertullianus, Clemens und Origenes zeigen läßt.

Die Kühneren unter den Gnoſtikern benutzten eine nach willkürlichen kritiſchen Grundſätzen verfahrende Auslegungstheorie, ſie ſagten: Chriſtus und die Apoſtel hätten ſich verſchieden ausgeſprochen nach den verſchiedenen Standpunk-

---

ſolche Stellen zum Beweiſe dienen, daß dieſe ganze Schöpfung etwas Mangelhaftes ſey, nicht von dem höchſten, vollkommenen Gott herrühren könne; denn daß das Wort „Welt“ in verſchiedener Bedeutung im neuen Teſtament vorkommen könne, fiel ihnen nicht ein.

punkten der Menſchen, zu denen ſie geredet, ſie hätten ſich an dieſe verſchiedenen Standpunkte angeſchloſſen, mit den Pſychikern, den auf dem Standpunkte des blinden, bewußtloſen Glaubens ſich Befindenden (den in jüdiſchen Vorurtheilen Befangenen), hätten ſie nur von einem Demiurgos geredet, da ja doch ihre beſchränkten Naturen nichts Höheres hätten faſſen können. — (Die Gnoſtiker ſind die Väter der exegetiſch angewandten Theorie von einer Accommodation in der chriſtlichen Kirche, obgleich an und für ſich die Theorie von einer Accomodation ſo alt iſt als die Unterſcheidung zwiſchen einer eſoteriſchen und einer exoteriſchen Religionslehre.) — Die höheren Wahrheiten aus der Aeonenwelt und über dieſelbe hätten ſie nur einem kleinen Kreiſe von Geweihten, die vermöge ihrer höheren Geiſtesnatur (als πνευματικοι) für ſolche Wahrheiten empfänglich geweſen, mitgetheilt und dieſelben ſonſt nur durch einzelne, nur ſolchen Naturen verſtändliche Bilder und Winke angedeutet. Jene höhere Weisheit hätten ſie, wie Paulus, 1 Corinth. 2, 6., ſagte, nur unter den Vollkommenen im lebendigen Worte vorgetragen, und nur durch das lebendige Wort ſollte ſie in dem Kreiſe der Geweihten ſtets fortgepflanzt werden. Erſt die Kenntniß dieſer geheimen Ueberlieferung gebe daher den rechten Schlüſſel zur tiefern Schrifterklärung. Dagegen ſagt Irenäus [1]): „Die Apoſtel, welche ausgeſandt worden, damit die Irrenden finden, damit die Blinden ſehen, damit die Kranken geheilt werden ſollten, ſprechen gewiß nicht mit ihnen nach ihren damaligen Meinungen, ſondern der Offenbarung der Wahrheit

1) Lib. III. c. 5.

gemäß. Welcher Arzt, der die Kranken heilen will, wird nach den Lüsten der Kranken handeln, und nicht vielmehr, wie es zur Heilung geeignet ist? — Die Apostel, welche Jünger der Wahrheit waren, sind fern von aller Lüge, denn die Lüge hat mit der Wahrheit, wie die Finsterniß mit dem Lichte, nichts gemein. Unser Herr, der die Wahrheit ist, log also nicht."

Oder sie sagten: Aus dem Unterrichte der Apostel selbst könne man die reine Lehre Christi noch nicht erkennen, denn die Apostel wären noch mitunter in psychischen oder jüdischen Meinungen befangen gewesen, der Pneumatikos müsse das Psychische von dem Pneumatischen in ihren Schriften sondern. Oder sie wagten sogar in den Reden Christi zu unterscheiden, was in ihm der psychische Christus nach Eingebung des Demiurgos, was die noch in der Mitte zwischen dem Reiche des Demiurgos und dem Pleroma schwebende, noch nicht zu ihrer völligen Ausbildung gelangte göttliche Weisheit [1]), und was der höchste νους aus dem Pleroma durch ihn gesprochen [2]).

Wären diese Gnostiker occidentalische Denker gewesen, so würden sie in ihrem construirten Christus das, was er in der Unmittelbarkeit der Begeisterung, aus einer über alles Zeitliche sich erhebenden Anschauung heraus, und was er von dem Standpunkte einer durch Zeitideen getrübten Reflexion gesagt habe, unterschieden, sie würden ähnliche Ideen nur in andern Ausdrücken vorgetragen haben.

Diese Gnostiker waren zum Theil durchaus nicht ge-

1) Die Sophia, Achamoth. s. unten.

2) S. Iren. Lib. III. c. 2.

sonnen, sich von der übrigen Kirche loszureißen und abgesonderte Gemeinden zu stiften. Sie waren ja überzeugt daß die Psychiker, von ihrem Standpunkte aus, das Christenthum nicht anders als in der kirchlichen Form auffassen, daß sie zu keiner höheren Stufe als dem blinden Autoritätsglauben gelangen könnten, daß ihnen der Sinn für die höhere Geistesanschauung ganz abgehe, darum wollten sie diese Gemein-Kirchlichgesinnten [1]) in ihrer Glaubensruhe nicht stören, sie wollten, an die gewöhnlichen Gemeindeversammlungen sich anschließend, neben denselben eine Art von theosophischen Schulen, von christlichen Mysterien, stiften, in welche alle diejenigen, bei denen sie jenen nicht Allen gegebenen höheren Sinn wahrzunehmen glaubten, aufgenommen werden sollten. Sie beklagten sich darüber, daß man sie in der Gemeinschaft der Kirche nicht dulden wolle, daß man sie Häretiker nenne, da sie doch mit der Kirchenlehre ganz übereinstimmten [2]).

Was würde aber aus der Kirche geworden seyn, wenn ihnen diese Absicht [3]), sich durch diese Unterscheidung zweier verschiedenen Standpunkte der Religion in der Kirche zu verbreiten, gelungen wäre? Wie sehr hätte die Einfalt, Zuversicht und Klarheit des christlichen Glaubens, der prak-

1) τους κοινους ἐκκλησιαστικους.

2) Queruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos. Iren. Lib. III. c. 15.

3) Bei der sich selbst wohl Viele unter ihnen keiner Unredlichkeit bewußt wurden, weil diese Art zu verfahren in ihrer ganzen Religionsansicht begründet war.

tische Geist des Christenthums, das alle Herzen vereinigende Band der christlichen Gemeinschaft, und auch eine im Bewußtseyn ihrer natürlichen Grenzen, — welche eine anmaßende, intellektuelle Anschauung übersteigen wollte, — ihre naturgemäße Entwickelung im Lichte des Christenthums verlangende Vernunft [1]), darunter leiden müssen. Aber der Geist des Christenthums erweckte, wie wir bei der Betrachtung der theologischen Geistesentwickelung in der Kirche sehen werden, zwei verschiedene Geistesrichtungen, welche in dieser Polemik übereinstimmend dem Gnosticismus sich entgegenstellten.

Was dem Gnosticismus Eingang verschaffte, war von der einen Seite freilich der in der menschlichen Natur gegründete Hochmuth, welcher stets solche Richtungen zu befördern besonders beigetragen hat, der Hochmuth der Menschen, die mit dem Einfachen sich nicht begnügen, sondern etwas Eigenes vor Anderen voraus haben wollen, denen es so schwer wird, sich dazu herabzulassen, daß sie mit allen Anderen bloß empfangen und annehmen sollten. Irenäus und Plotin, zwei so durchaus verschie-

1) Gegen die Gnostiker, welche von einem höheren Organ als die Vernunft, für die Erkenntniß des Göttlichen, dem πνευματικον, das nur gewissen Naturen einwohne, redeten, sagt in so fern Plotin richtig: το δε υπερ νουν, ουδη εστιν εξω του νου το πιστευειν. Falsch, wenn dieser Satz, was im Sinne Plotins wohl geschehen konnte, dem Christenthume überhaupt, welches eine über die menschliche Vernunft erhabene objektive Erkenntnißquelle göttlicher Dinge in einer Offenbarung Gottes gab, aus der die Vernunft als Organ unter der Erleuchtung eines höheren Geistes schöpfen sollte, entgegengehalten wurde.

dergleichen Männer, wiesen beide darauf hin, wie durch die Vorspiegelungen der Gnostiker dem Hochmuthe der Menschen geschmeichelt wurde. Der erstere sagt [1]: „Wer sich ihnen hingegeben hat, der ist gleich aufgeblasen, der glaubt weder im Himmel noch auf Erden zu seyn, sondern in das Pleroma eingegangen zu seyn, und voller Hochmuth geht er einher.“ Und Plotin: „Die unverständigen Menschen folgen solchen Reden, wenn sie auf einmal hören: „„Du wirst besser seyn nicht allein als alle Menschen, sondern auch als alle Götter,““ denn groß ist der Hochmuth der Menschen. Der vorher demüthige und bescheidene Mann hört es gern: „„Du bist ein Sohn Gottes [2], die Uebrigen aber, welche du bewundertest, sind keine Gottessöhne, du bist auch höher als der Himmel, ohne etwas dazu zu thun.““

Von der andern Seite, wie meistentheils jeder vorherrschende Irrthum eines Zeitalters seinen Gegensatz in einem andern Irrthume hat, durch den er hervorgerufen wird und dessen Bekämpfung ihm einen guten Schein leiht, wie meistentheils jede in einem Theile der Menschheit um sich greifende falsche Richtung eine mißverstandene, einzeitig aufgefaßte Wahrheit, ein irre geleitetes an und für sich wahres Bedürfniß der menschlichen Natur zum Grunde liegt, so finden wir es auch hier. Der Gegensatz gegen eine fleischlich rohe Auffassung der göttlichen Dinge unter Juden und Christen, rief den Gnosticismus hervor, und beförderte ihn desto mehr, da das Christenthum auch neue

1) Lib. III. c. 15.

2) Ein πνευματικος, der allein unmittelbar von dem höchsten Gott herstammen sollte.

Geiſtesbedürfniſſe anregte, welche bei einem alles Ideale verſchmähenden, alle höhere geiſtige Betrachtung und Anſchauung zurückweiſenden, alle Spekulation ſchroff abſtoßenden Autoritätsglauben keine Befriedigung finden konnten. Wenn die Gnoſtiker den Begriff des Glaubens ſo niedrig auffaßten, wenn ſie nicht zum Bewußtſeyn deſſen gelangten, was Glaube nach dem Weſen des Chriſtenthums und in der pauliniſchen Idee iſt, ſo konnte dies mit veranlaßt werden durch den Gegenſatz gegen Solche, welche entweder die wahre Kraft des Glaubens, als eines beſeelenden Lebensprincips in ihrem Leben nicht offenbarten, oder doch nicht in der Entwickelung zu zeigen verſtanden, daß der Glaube etwas Höheres ſey als Autoritätsglauben, als blinde Unterwerfung unter äußerliche Autorität, daß er eine innere Lebensrichtung und ein inneres Lebensprincip, die Quelle eines neuen inneren Lebens ſey. Mancher konnte durch das unbefriedigte Bedürfniß nach einer tieferen chriſtlichen Erkenntniß, nach einer Erkenntniß des inneren organiſchen Zuſammenhanges der chriſtlichen Lehren dem Gnoſticismus zugeführt werden [1]). Die Gnoſtiker machten den erſten Verſuch, die chriſtliche Lehre im

1) Wie Ambroſius, von und zu welchem der große Origenes, der ihn von den Irrthümern des Gnoſticismus überführt hatte, ſagt: „Aus Mangel an Solchen, welche Beſſeres vortragen, indem du den unvernünftigen und unwiſſenden Glauben nicht ertrugeſt aus Liebe zu Jeſus, (αὐτος γουν ἀπορια των περισβευοντων τα κρειττονα μη φερων την ἀλογον και ἰδιωτικην πιστιν δια την προς τον Ἰησουν ἀγαπην) überließeſt du dich einſt den Lehren, welche du nachher, den dir verliehenen Verſtand richtig gebrauchend, als irrig erkannteſt und verwarfſt. Orig. T. V. Ioh. am Ende.

Ganzen und Einzelnen nach ihrem inneren Zusammenhange zu entwickeln, und aus dem Christenthume eine durchgeführte zusammenhängende Anschauungsweise von göttlichen und menschlichen Dingen zu bilden. Das Verlangen und Streben nach innerem Zusammenhange und innerer Einheit der Erkenntniß ist bei ihnen unverkennbar; freilich wurde ihr von Einer Seite richtiges Streben sehr irre geleitet, und erhielt eine falsche und verderbliche Richtung, weil sie das Christenthum nicht aus seinem eigenthümlichen Wesen erkannten, weil sie fremdartige Elemente mit dem selbstgenugsamen Christenthume vermischten, weil sie die natürlichen Schranken menschlicher Erkenntniß nicht beachteten, weil sie das eigenthümliche Gebiet der Religion und das eigenthümliche Gebiet der Wissenschaft nicht wahrzunehmen wußten. — Ihre großartigen Irrthümer stehen in der Geschichte als belehrende und warnende Beispiele da.

Wir gehen nun nach diesen allgemeinen Betrachtungen zu den einzelnen gnostischen Sekten über, und wir reden der Eintheilung zufolge, welche uns als die zweckmäßigste erschien, zuerst von den gnostischen Sekten, welche, an das Judenthum sich anschließend, eine allmähliche Entwickelung der Theokratie in der Menschheit, von einer ursprünglichen Grundlage derselben aus, annahmen.

β. Die einzelnen Sekten.

1. An das Judenthum sich anschließende gnostische Sekten.

a. Cerinthus.

Die Lehre dieses Gnostikers zeigt uns anschaulich, wie sich die Gnosis aus dem Judenthume herausbildete, er macht den natürlichen Uebergang von den judaisirenden Sekten zu

den gnostischen. Wir finden in den über seine Meinungen uns gebliebenen Nachrichten Widersprüche und Schwierigkeiten, welche sich nur durch die richtige Anschauung von der Entwickelung des Gnosticismus aus dem Judenthume heraus auflösen lassen. Cerinthus lebte zu Ephesus zugleich mit dem Apostel Johannes, nach einer alten Ueberlieferung, welche man in Zweifel zu ziehen durchaus keinen triftigen Grund hat. Er lebte in den Gegenden, wo schon frühzeitig dem Christenthume Verfälschungen drohten, die von denjenigen, mit welchen das Evangelium sonst in den ersten Zeiten zu kämpfen hatte, — den aus dem pharisäischen Judaismus herrührenden Verfälschungen, verschieden waren [1]), Verfälschungen, die vielmehr aus der Vermischung jüdischer Theosophie mit dem Christenthum hervorgingen. Der schärfste Gegensatz zwischen den Berichten über Cerinths Lehren scheint darin zu liegen, wenn Irenäus ihn zu einem vollständigen Gnostiker macht — und von der andern Seite der Presbyter Cajus zu Rom, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts schrieb, und der Bischof Dionysius von Alexandria, nach der Mitte des dritten Jahrhunderts, ihm einen grob sinnlichen, ganz die Farbe des fleischlichen Judaismus an sich tragenden Chiliasmus zuschreiben. Aber wir können wohl beide Darstellungen einander näher bringen, wenn wir von jeder etwas abzuziehen berechtigt sind. Dem Irenäus konnte es leicht geschehen, daß, wo er einige dem Gnosticismus verwandte Züge fand, er ein ganzes gnostisches System daraus machte. Dem heftigen Gegner des Chilias-

1) S. Apostelgesch. 20, 29., vergl. den ersten und zweiten Brief an Timotheus und den Brief an die Colosser.

mus, dem Presbyter Cajus, war alles willkommen, was den Chiliasmus von einer nachtheiligen Seite erscheinen zu lassen dienen konnte, und gewiß war er nicht geneigt, die Ausdrücke eines verhaßten Systems auf das Mildeste zu deuten, um so mehr wenn diese Ausdrücke, von einem an jüdisch-orientalische Bildersprache nicht Gewöhnten, leicht mißverstanden werden konnten. Ferner war es natürlich, daß Irenäus, nach dessen Ueberzeugung der Chiliasmus zur Vollständigkeit der Orthodoxie gehörte, eine solche Ansicht nicht unter den eigenthümlichen Meinungen des verhaßten Gnostikers anführte. Wir wollen nun versuchen, aus dem Fragmentarischen in den angeführten Berichten, verglichen mit den Nachrichten des Epiphanius, ein Ganzes zusammenzusetzen.

Nach Irenäus [1]) lehrte Cerinth, die Welt sey geschaffen worden von einer dem höchsten Gott sehr untergeordneten Macht [2]), welche diesen über Alles erhabenen Gott gar nicht gekannt. Nach Epiphanius [3]) behauptete er, die Welt sey von Engeln geschaffen worden. Leicht läßt sich in allem diesen das zum Grunde liegende jüdische Element erkennen: er meinte, daß der über alle Berührung mit dem Sinnlichen erhabene, aus der Verborgenheit seines unbegreiflichen Wesens nicht heraustretende

1) Die am meisten zu benutzende Stelle, in welcher Irenäus weniger als anderswo den Cerinth mit anderen Gnostikern vermischt, ist Lib. I. c. 26.

2) Virtus, δυναμις גְּבוּרָה, ein terminus technicus der jüdischen Theologen.

3) Haeres. 8. vel 28.

Gott [1]), durch dienende Engel dieſe Welt geſchaffen habe. Er nahm nach jüdiſcher Theorie verſchiedene Rangordnungen der höheren Geiſterwelt an, und ſchrieb den Engeln oder Mächten, durch welche Gott die irdiſchen Dinge geſchaffen habe, eine niedrige Stufe in dieſer Reihefolge zu, wie er die irdiſchen Dinge, ohne ihren Urſprung von Gott her zu leugnen, doch tief unter die himmliſchen Dinge herabſetzen wollte. Vielleicht lehrte er nicht, daß jene Engel den höchſten Gott gar nicht gekannt, ſondern nur, daß ſie eine ſehr dürftige Kenntniß von Gott und den höchſten Himmeln gehabt hätten, nicht die vollkommene Kenntniß, welche erſt durch die Offenbarung des göttlichen Logos mitgetheilt werden ſollte. An die Spitze dieſer Engel ſtellte Cerinth nach dem Irenäus eine ihnen vorſtehende Macht aus ihrer Mitte. So behauptete er auch, nach der ziemlich allgemeinen Vorſtellung der Juden, das moſaiſche Geſetz ſey durch dieſe Engel geoffenbaret worden [2]). Indem er das ſagte, wollte er, im Verhältniſſe zu allen menſchlichen Syſtemen und allen andern Volksreligionen, die Würde des moſaiſchen Geſetzes recht hervor heben; aber freilich, in Beziehung auf die Meſſiasoffenbarung, dieſelbe ſo weit herabſetzen, als die Engel dem höchſten Logos untergeordnet ſind. In der Lehre von der Perſon des Meſſias ſchloß er ſich eines Theils ganz an die gewöhn-

1) Der ἀρχων des Philo.

2) Nach Epiphan. insbeſondere durch Einen derſelben, vielleicht den an der Spitze ſtehenden, welchem, als dem Repräſentanten des höchſten Gottes auf dieſer Stufe des Daſeyns, insbeſondere die Leitung des gottgeweihten Volks anvertraut worden.

ihn jüdische Auffassung an (s. oben). Der Mensch Jesus war ein auf natürliche Weise erzeugter Sohn des Joseph und der Maria, mit keinerlei Art von Wundergaben ausgerüstet, der sich vor andern Juden nur durch einen höheren Grad der gesetzlichen Frömmigkeit [1]) und der Weisheit auszeichnete. Durch diese Eigenschaften machte er sich dessen würdig, daß er vor Allen zum Messias erkohren wurde [2]). Er selbst wußte wohl nichts von dieser ihm ertheilten Bestimmung, erst bei dem zu seiner Einweihung für den Messiasberuf bestimmten Momente, bei der Taufe durch den Johannes, wurde ihm diese geoffenbaret, und zugleich wurde er mit den zur Erfüllung dieser Bestimmung ihm nothwendigen Kräften ausgerüstet. Jener höchste Logos oder Gottesgeist [3]) erschien auf einmal aus dem sich über Jesus aufthuenden Himmel herab, in der Lichtgestalt einer Taube, und senkte sich in seine Seele hinein. Der Vorstellung Cerinths entspricht wahrscheinlich die Erzählung in einer ebionitischen Rezension des εὐαγγελιον κατ' ἐβραιους, wo es heißt: „Als das Volk getauft worden, kam auch Jesus und ließ sich von Johannes taufen (wahrscheinlich ohne zu ahnen, daß er von der übrigen getauften Menge verschieden sey, daß mit ihm etwas Besonderes vorgehen sollte); und als er aus dem Wasser emporkam, öffneten sich die Himmel und er sah den heiligen Gottesgeist in der Gestalt einer herabkommenden und in

1) Der δικαιοσυνη im gewöhnlichen jüdischen Sinne.

2) τη ἐκλογη χριστος.

3) Das πνευμα ἁγιον und den λογος mochte Cerinth wohl, wie manche jüdische Theologen, für identisch erklären.

ihn ſich hineinſenkenden Taube (die Lichtgeſtalt ſenkte ſich ſichtbar auf ſein Haupt herab und in ihn hinein. Sie verſchwand nun, ein Zeichen, daß der heilige Geiſt oder Logos ſich ganz mit ſeiner Perſon vereinigt hatte) [1]; und es ward eine Stimme vom Himmel, welche ſprach: du biſt mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen; und wiederum: Heute habe ich dich gezeugt [2], d. h. durch die Verbindung mit dieſem Gottesgeiſt in die Würde eines Sohnes, des Meſſias, dich eingeſetzt; und ſogleich umleuchtete den Ort großes Licht.“ Durch die Verbindung mit dieſem höchſten Geiſte gelangte Jeſus nun erſt zu einer über dieſe ganze Welt und die ihr vorſtehenden Engel erhabenen Würde, Macht und Weisheit. Nun erſt erlangt er die vollkommene Erkenntniß des höchſten Gottes und der himmliſchen Dinge. Nun können die Engel ſelbſt aus ſeinen Offenbarungen lernen, nun verrichtet er Wunder durch die göttliche Macht dieſes mit ihm verbundenen Geiſtes. Dieſer iſt es, der ihn in Allem, wie ſein Organ gebraucht, dieſer iſt das πνευμα του χριστου, der Meſſias ſelbſt im höchſten Sinne des Wortes [3]. Die Idee von einem Meſſias, der durch Leiden erlöſen ſollte, paßte nicht zu der Denkart eines Cerinth, welcher für das Göttliche in der Knechtsgeſtalt keinen Sinn hatte, welcher magiſch-theoſophiſches Gepränge liebte. In der Verbindung mit dem

1) εἰδε το πνευμα του θεου το ἁγιον ἐν εἰδει περιστερας καταλθουσης και εἰσελθουσης εἰς αὐτον.

2) ἐγω σημερον γεγεννηκα σε.

3) Der ἀνω χριστος, der χριστος ἐπουρανιος, Jeſus nur deſſen menſchliches Organ der κατω χριστος.

mächtigen Gottesgeiste hätte Jesus nicht leiden gekonnt, durch diese Verbindung hätte er nothwendig über alle seine Feinde siegen müssen. Das Leiden selbst ist schon ein Beweis, daß sich jener mit ihm verbundene Gottesgeist vorher von ihm getrennt und sich wieder zum Vater erhoben hatte. Dem Leiden des sich selbst überlassenen Menschen schrieb Cerinth wahrscheinlich keinen Theil am Erlösungswerke zu [1]).

Nach Epiphanius hätte dieser Alles nach seinen Ideen sich zurechtlegende Theosoph die Auferstehung Jesu geleugnet. Er könnte demnach angenommen haben, daß sich der göttliche Logos erst dann wieder mit dem Menschen Jesus verbinden werde, wenn er ihn zum siegreichen König des Messiasreichs einsetzen, mit ihm alle Gläubige zur Theilnahme an demselben auferwecken werde. Doch ist der Bericht des Epiphanius nicht zuverläßig; da er von der Voraussetzung ausging, daß der Apostel Paulus überall mit den Anhängern des Cerinth zu kämpfen hatte, könnte er aus 1 Corinth. 15. dem Cerinth eine ihm fremde Meinung angedichtet haben.

Cerinth kam ferner darin mit den Ebioniten überein, daß er die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen in gewisser Hinsicht behauptete. Er konnte wohl annehmen, daß durch die Offenbarung des Logos der höchste Sinn des Judenthums, welcher den gesetzgebenden Engeln selbst noch nicht klar war, der Ἰουδαισμος πνευματικος, das Himmlische, das durch das Irdische abgebildet, erst offenbart worden, und daß doch

1) S. unten bei Basilides.

jenes irdiſche Schattenbild bis zum ſiegreichen Eintritt des Meſſiasreichs, oder bis zum Beginn der neuen himmliſchen Ordnung der Dinge noch fortbeſtehen werde. Da aber Epiphanius von ihm ſagt, daß er zum Theil am Judenthum feſthielt, und es nicht wahrſcheinlich iſt, daß letzterer gerade etwas von dieſer Art gedichtet haben ſollte [1]); ſo ließe ſich daraus ſchließen, daß Cerinth nicht alles im Judenthume für auf gleiche Weiſe göttlich anſah, daß er etwa, wie der Verfaſſer der Clementinen und wie manche jüdiſche myſtiſche Sekten, ein urſprüngliches Judenthum von ſpäteren Verfälſchungen unterſchied, und, daß er nur auf die fortdauernde Verbindlichkeit derjenigen Theile des Ceremonialgeſetzes, welche er zu dem erſteren rechnete, drang. Als den Vermittelungs- und Uebergangspunkt zwiſchen der irdiſchen und der neuen ewigen himmliſchen Weltordnung, ſetzte Cerinth mit vielen jüdiſchen Theologen eine tauſendjährige ſelige Zeit, unter der Regierung des durch die Kraft des Logos ſiegreichen Meſſias, in dem verherrlichten Jeruſalem als dem Mittelpunkt der verherrlichten Erde. Man ſchloß aus der zu buchſtäblich verſtandenen Stelle Ψ 90, 4., daß wie tauſend Jahre in den Augen Gottes ſoviel ſeyen als ein Tag, die Welt ſechs Jahrtauſende in ihrem vorhandenen Zuſtande beſtehen, und dann am Schluſſe des irdiſchen Weltlaufs ein Jahrtauſend des Sabbats (ungetrübter Seligkeit) für die von allem Kampfe befreiten Frommen noch auf Erden erfolgen werde. Es frägt ſich freilich, ob er ſich von der Glückſeligkeit dieſes tauſendjährigen Sabbats ſo kraſſe fleiſchliche Vorſtellungen machte, wie

2) προσεχειν τω Ιουδαισμω απο μερους.

Cajus und Dionysius ihm Schuld geben, was zu dem Ganzen seiner Denkart nicht wohl zu passen scheint. Er sprach von einem Hochzeitsfeste, ein damals gewöhnliches Bild um die beseligende Verbindung des Messias mit den Seinigen darzustellen [1]); wer aber mit gehässigem Sinn seine Worte auslegte, konnte solche Bilder mißdeuten. Dionysius sagt, daß, indem er von Fasten und Opfern sprach, er nur seine grob fleischlichen Vorstellungen zu beschönigen gesucht. Aber was berechtigte ihn zu dieser Voraussetzung [2])?

b. Basilides.

Von dem Cerinth gehen wir zu dem Basilides über, welcher in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte. Höchst wahrscheinlich war Alexandria der Sitz seiner Wirksamkeit, das Gepräge alexandrinisch-jüdischer Bildung läßt sich bei ihm und seinem Sohne Isidorus, dessen Name schon das egyptische Vaterland anzeigte, nicht verkennen. Die Nachricht des Epiphanius aber, daß Syrien, das gemeinschaftliche Vaterland der gnostischen Systeme, auch das Vaterland des Basilides war, ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, obgleich auch nicht zuverlässig. Emanationslehre und Dualismus waren die Grundlage seines Systems; an die Spitze der Emanations-

1) Auch die Gnostiker schilderten die Seligkeit der in das Pleroma aufgenommenen πνευματικοι unter dem Bilde einer Hochzeitsfeier, einer Ehe zwischen dem σωτης und der σοφια, den Geistesnaturen und den Engeln (s. unten). So bei Heracleon „ἀναπαυσις ἡ ἐν γαμῳ" bei Orig. T. X. Joh. §. 14.

2) Euseb. hist. eccles. Lib. III. c. 28.

welt ſtellte er jenen verborgenen, über alle Vorſtellungen und Bezeichnungen erhabenen Gott [1]). Der Vermittelungspunkt zwiſchen dieſem unbegreiflichen Urgrund und aller folgenden Lebensentwickelung iſt die Entfaltung deſſelben in ſeine einzelne ſich individualiſirende Kräfte, eben ſo viele Namen des Unnennbaren. Der Menſch kann Gott nur denken nach der Analogie ſeines eignen Geiſtes, und dieſer Analogie liegt eine objektive Wahrheit zum Grunde, da der Geiſt des Menſchen das Bild Gottes iſt. Er kann ſich von dem vollkommenſten Weſen keine Vorſtellung machen, ohne die Idee des Vollkommenſten, die ſeinem Geiſte einwohnt, in ihre einzelnen Beſtandtheile zu zerlegen, er ſieht ſich gedrungen, einzelne Eigenſchaften des vollkommenſten Weſens zu unterſcheiden, um die Idee deſſelben ſich faßlich zu machen; aber der beſonnene Denker beſcheidet ſich, daß dies ein Nothbehelf der menſchlichen Beſchränktheit iſt, er weiß das Objektive und das Subjektive zu unterſcheiden. Doch zu dieſer Unterſcheidung war der Gnoſtiker nicht fähig; was dem menſchlichen Denken nothwendig iſt, übertrug er auf die objektive Entwickelung des Daſeyns: Um Leben aus ſich hervorzubringen, muß zuvor das alle Vollkommenheit in ſich verſchließende Weſen ſich entfalten in die einzelnen Eigenſchaften, welche die Idee der abſoluten Vollkommenheit enthält — und an der Stelle des den Orientalen nicht zuſagenden abſtrakten Eigenſchaftsbegriffes lebendige, ſelbſtſtändig fortwürkende, hypoſtaſirte Kräfte, zuerſt die intellektuellen Kräfte, der

1) ὁ ἀκατονόμαστος, ἄῤῥητος.

der Geiſt (νους), die Vernunft (λογος), die Denkkraft (φρονησις), die Weisheit (σοφια), dann die Macht (δυναμις), wodurch Gott die Beſchlüſſe ſeiner Weisheit in Vollziehung ſetzt, und endlich die ſittlichen Eigenſchaften, ohne welche Gottes Allmacht ſich nie würkſam zeigt, die Heiligkeit oder die ſittliche Vollkommenheit (δικαιοσυνη, dies Wort nach dem helleniſtiſchen und hebräiſchen Sprachgebrauche verſtanden, nicht nach dem engen Begriffe des deutſchen Wortes Gerechtigkeit, falls man nicht dieſes deutſche Wort nach ſeiner urſprünglichen etymologiſchen Bedeutung verſtehen will)[1]; auf die ſittliche Vollkommenheit folgt die innere Ruhe, der Friede (ειρηνη), der, wie Baſilides richtig erkannte, nur da ſeyn kann, wo Heiligkeit iſt — und dieſe Ruhe, das Charakteriſtiſche des göttlichen Lebens, daher der Beſchluß der inneren göttlichen Lebensentwickelung[2]. Die Siebenzahl war dem Baſilides, wie vielen Theoſophen dieſer Zeit, eine heilige Zahl, und ſo bildeten ihm jene ſieben δυναμεις mit dem erſten Urgrunde, der ſich in denſelben entfaltete, die πρωτη ογδοας, als die Wurzel alles Daſeyns. Von da an entwickelt ſich das geiſtige Leben immer weiter zu mannichfachen Stufen des Daſeyns, jede niedere immer der Abdruck, das Gegen-

1) Merkwürdig, daß Baſilides das Wort δικαιοσυνη, nach dem Hebräiſchen und Helleniſtiſchen, zur Bezeichnung der moraliſchen Vollkommenheit gebrauchte, da andre Gnoſtiker, beſonders die von der zweiten Klaſſe, dies Wort nur zur Bezeichnung einer mangelhafteren ſittlichen Beſchaffenheit, des auf eine beſchränktere Weiſe aufgefaßten Gerechtigkeitsbegriffes (ſ. unten), gebrauchten.

2) Iren. Lib. I. c. 24. Lib. II. c. 16. Clem. Strom. Lib. IV. p. 539.

bild (ἀντίτυπος) der höheren. Wenn man hier von spä-teren Basilidianern bei dem Irenäus, und von den basi-lidianischen Gemmen und Amuletten auf die Lehren der ursprünglichen Schule schließen darf, so nahm Basilides, wie den Wochentagen gemäß, immer sieben gleichartige Wesen auf jeder Stufe der Geisterwelt, so nach den Jah-restagen dreihundert fünf und sechszig solcher Regionen oder Stufen der Geisterwelt an. Dies ausgedrückt in dem my-stischen Losungsworte ἀβραξας nach der griechischen Buch-stabenrechnung [1]).

Innerhalb dieser Emanationswelt war nun Je-des das, was es auf seinem eigenthümlichen Standpunkte seyn sollte, aber aus der Vermischung des Göttlichen und des Ungöttlichen entstand die Disharmonie, welche wieder zur Harmonie zurückgeführt werden mußte.

Hier ist nun leider! in dem Berichte über das basilidia-nische System eine Lücke. Es frägt sich, ob Basilides derjenigen Anschauungsweise folgte, welche aus einem Herabfallen der göttlichen Lebenskeime in das angrenzende Chaos die Vermischung hervorgehen ließ, oder derjeni-gen, welche ein selbstthätiges Reich des Bösen setzte, und aus einem Angriffe desselben auf das Lichtreich die Vermi-schung entspringen ließ. Basilides führt in einem uns

1) Es kann seyn, daß dieser Name, der die ganze Emana-tionswelt als Entfaltung des höchsten Wesens bezeichnet, dabei noch eine andere Bedeutung hatte; aber immer kön-nen alle Erklärungsversuche nur willkürlich seyn, da gar kein sicherer Grund, von dem man dabei ausgehen könnte, vorhanden wäre.

erhaltenen Bruchstücke [1]) die Meinung der Perser über die einander entgegengesetzten Reiche des Ormuzd und des Ahriman an; aber das Nachfolgende ist nicht auf uns gekommen, und wir können daher nicht mit Gewißheit bestimmen, ob er diese Lehre billigend oder mißbilligend anführte. Bedenkt man, daß er zu denen gehörte, welche durch die tiefere Weisheit des Orients die Ergebnisse der griechischen, d. h. besonders der platonischen Philosophie ergänzen wollten, so möchte das Erstere wahrscheinlicher seyn. Auch wenn er von einer Verwirrung und Vermischung der Principien sprach [2]), könnte dies wohl am natürlichsten dahin gedeutet werden. Sodann führt die dem Basilides durch Clemens von Alexandria gemachte Beschuldigung, daß er den Teufel vergöttere [3]), zu der Annahme hin, daß Basilides durch seine Vorstellung von einem selbstständigen bösen Wesen [4]) diese Beschuldigung veranlaßte. Auch haben sonst die basilidianischen Lehren mit den parsischen und manichäischen viel Verwandtes [5]).

1) Disputat. Archel. et Mani opp. Hippolyt. ed Fabric. L. III. p. 193.

2) ταραχος και συγχυσις αρχικη, Clemens L. II. f. 408.

3) Clemens. Strom. Lib. IV. p. 507. „πως ουκ αθεος, θεαζων τον διαβολον.

4) διαβολος = Ahriman.

5) Wenn Basilides l. c. in der Disputation des Archelaus in seiner eignen Person redet von einer pauperis natura, sine radice et sine loco rebus superveniens, sollte in diesen räthselhaften Worten nicht die Lehre von einem ursprungslosen Reiche der Finsterniß ausgedrückt seyn, das in seiner Armseligkeit von Sehnsucht nach den Reichthü-

Wie nun auch dieſe Vermiſchung des Lichtes und der Finſterniß, des Göttlichen und des Ungöttlichen entſtanden ſeyn mochte, ſo mußte ſie doch — nach dieſem Syſteme — nothwendig zur Verherrlichung des Göttlichen, zur Vollziehung der Ideen der höchſten Weisheit, des Geſetzes aller Lebensentwickelung dienen, denn das Reich des Böſen iſt ſeinem Weſen nach ein nichtiges, das Göttliche iſt das Reelle, das ſeinem Weſen nach Siegreiche.

Licht, Leben, Seele, das Gute — von der einen — Finſterniß, Tod, Materie, das Böſe — von der andern Seite — das waren die in dem Syſteme des Baſilides einander entſprechenden Glieder des durch den ganzen Weltlauf hindurch ſich verbreitenden Gegenſatzes. Ueberall, wie dem Eiſen der Roſt ſich von außen her anſetzt, klebt dem gefallnen Licht und Lebenskeime Finſterniß und Tod, dem Guten das Böſe, dem Göttlichen das Ungöttliche an: ohne daß doch das urſprüngliche Weſen dadurch vernichtet werden könnte; es muß nur nach und nach von dem Fremdartigen ſich reinigen, um wieder zu dem urſprünglichen Glanze zu gelangen, gleich wie das Eiſen von dem Roſte gereinigt werden muß, um den höheren Glanz wieder zu erhalten. [1]) Ein ſolcher Läuterungsprozeß iſt ihm der ganze Lauf dieſer Welt, als welche zur Vollziehung dieſer Läuterung gebildet wor-

mern des Lichtreichs ergriffen wird, und dieſe in das Licht eindringend an ſich reißen möchte.

1) Baſilides ſagt dies von allen Leiden der gefallnen Lichtweſen überhaupt: „Mühſeligkeit und Angſt ſetzt ſich von außen her den Dingen an, gleichwie der Roſt dem Eiſen, ὁ πονος και ὁ φοβος ἐπισυμβαινει τοις πραγμασιν ὡς ὁ ἰος τῳ σιδηρῳ. Stromat. Lib. IV. p. 509. a.

den, um das Göttliche von dem Fremdartigen zu sondern, jenes zu dem Verwandten, zur Wiederverbindung mit seinem Urquell zurückzuführen.

Ein System, in welchem die Idee einer sittlichen Vergeltung vorherrschend ist, — sollte man denken, — könnte etwa eine Wanderung der Seele in verschiedene menschliche Körper nach Verhältniß ihres Verdienstes in einem früheren Daseyn annehmen, so daß dieselbe nach ihrem Verdienste in einen andern menschlichen Körper und in andre Lagen und Umstände versetzt würde, so daß sie die Schuld eines frühern Daseyns, wenn auch nur dunkel und nur im Allgemeinen sich derselben bewußt, abzubüßen hätte [1]). Aber die Lehre von einer Verbannung der Seele in Thierkörper scheint zu dieser vorherrschend sittlichen Idee nicht so gut zu passen, da man sich nicht denken kann, wie eine Buße ohne alles sittliche Bewußtseyn statt finden kann. Doch in allen Systemen dieser Art wurde das sittliche Element nicht rein aufgefaßt; sondern mit dem physikalischen vermischt. Wir haben daher keinen Grund, eine Nachricht in Zweifel zu ziehen, welche den Basilides in seinen eignen Worten eine solche Metempsychose vortragen läßt, welche Lehre gewiß damals durch Vermischung des Orientalismus, Platonismus und Judaismus, auch unter manchen jüdischen Sekten verbreitet war.

Nun lassen sich noch zwei Auffassungsweisen dieser Lehre denken, entweder so daß stets der Gesichtspunkt der

1) Eine solche Seelenwanderung nahm Basilides nach Didask. Anatol. Clemens. opp. p. 794. würklich an.

sittlichen Vergeltung fest gehalten wurde, die Seele aus einem höhern Zustande nur zur Strafe in Thierkörper verbannt oder die mehr physikalisch aufgefaßte Idee einer allmählichen Entwickelung der geistigen Lebenskeime, die von der sie gefangen haltenden Materie immer mehr befreit, immer mehr zum Bewußtseyn und zur Entwickelung ihrer ursprünglichen Natur gelangen. Basilides scheint in einer Stelle diese letztere Ansicht zu begünstigen, er scheint davon zu reden, wie die Seele aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit in einem Thierkörper zum Bewußtseyn sich fort entwickele. Die Worte Röm. 7, 9. von einem Leben ohne Gesetz versteht er von einem solchen Leben in einem Thierkörper, dem Körper eines vierfüßigen Thieres oder Vogels, wo noch kein Gesetz für die Seele statt finden konnte [1]). Daran schließt sich leicht die Ansicht, daß die Seele auf noch niederen Stufen des Daseyns noch mehr durch die Materie gefangen und gehemmt seyn konnte, daß also auch in der Pflanze, in Steinen eine nur noch mehr gebundene Seele ist, die nach und nach sich immer mehr frei machend vom Stein zur Pflanze, von der Pflanze zum Thiere, vom Thiere zum Menschen sich fortentwickelt. Diese Vorstellungsweise paßt zu seinem ganzen Systeme, da ihm nur die Materie nichts Lebendiges, sondern das Todte ist, welches mit dem Lebendigen sich vermischt hat. Also giebt es keine todte Natur; sondern in der ganzen Natur ein von der Materie gefangen gehaltenes und sich frei zu machen strebendes Leben. So konnte er sagen, daß alles Daseyn einander

1) S. Orig. Commentar. in ep. ad Rom. Vol. IV. opp. p. 549.

verwandt ſey und daß man nach dem Willen Gottes alles Daſeyn vermöge dieſer Verwandtſchaft lieben müſſe [1]).

Zwei Anſchauungsweiſen kamen alſo hier zuſammen. Eine ſtufenmäßige Entwickelung von dem Niedrigſten bis zu dem Höchſten, welcher freilich jene urſprüngliche Vermiſchung, jener urſprüngliche Fall vorausgegangen, und ein freiwillig verſchuldetes wieder Herabſinken zu einer niedern Stufe des Daſeyns. Doch frägt es ſich, ob Baſilides würklich annahm, daß die einmal bis zur Menſchheit in ihrer Läuterung und Entwickelung fortgeſchrittene Lichtnatur oder Seele je wieder in einen Thierkörper zurückſinken könne, ob er nicht den Läuterungsprozeß der hier ſo weit gediehenen Natur bloß innerhalb der Menſchheit verharren ließ?

Dem ganzen irdiſchen Weltlaufe oder dieſem ganzen Läuterungsprozeſſe der Natur und der Geſchichte ſetzte nun Baſilides einen ſolchen Weltbildner vor (von deſſen Platze in dem gnoſtiſchen Syſteme wir unter den einleitenden Bemerkungen geſprochen haben), welchen er mit dem Namen des Herrſchers, des über dieſe Welt regierenden Engels (ὁ ἀρχων) belegte. Doch handelt dieſer Archon nach der Lehre des Baſilides in der Leitung des Ganzen nicht ſelbſtſtändig und eigenmächtig, Alles geht zuletzt von der über Alles waltenden Vorſehung des höchſten Gottes aus. Erſtlich entwickeln ſich alle Weſen nach dem ihrer eigenthümlichen Natur eingepflanzten Geſetze, welches mit dieſer ſelbſt von dem höchſten Gott herrührt. Der Archon giebt

1) ἐν μερος ἐκ του λεγομενου ϑεληματος του ϑεου ὑπειληφαμεν, το ἠγαπηκεναι ἁπαντα, ὁτι λογον ἀποσωζουσι προς το παν ἁπαντα. Strom. Lib. IV. fol. 508.

nur diesem naturgemäßen Entwickelungsgang den ersten Anstoß, und sodann wird er selbst in seinem ganzen Handeln durch die Alles beseelenden Ideen des höchsten Gottes, ohne sie begreifen zu können, geleitet [1]). So kann man dem Basilides keineswegs eine unchristliche Weltverachtung, eine Verkennung der Offenbarung Gottes in dem Weltganzen, einen unchristlichen Dualismus, der den Gott der Gnade nicht als den Gott der Schöpfung anerkennt, der den harmonischen Zusammenhang zwischen Offenbarung und Natur zerreißt, man kann ihm keineswegs einen solchen gewaltsamen Dualismus Schuld geben. Es war ihm vielmehr eine große Angelegenheit, das vom Höchsten bis zum Niedrigsten Alles verbindende Gesetz der Einheit darzustellen, „Die Welt nur Eine, als den Tempel Gottes.“ (S. unten.) Es war ihm eine Hauptsache, die Vorsehung gegen jeden Vorwurf zu rechtfertigen. Es war immer sein Letztes: Lieber will ich Alles sagen, als auf die Vorsehung etwas Böses kommen zu lassen [2]).

1) Clem. Strom. Lib. IV. p. 509. ἡ προνοια, ἐι και ἀπο του ἀρχοντος κινεισθαι ἀρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπαρη ταις οὐσιαις συν και τη των ὁλων γενεσει προς του των ὁλων θεου. Aehnlich über die προνοια als naturgemäße Entwickelung vermöge eines inwohnenden ewigen Vernunftgesetzes Plotin. Ennead. III. Lib. II. την προνοιαν τω παντι εἰναι, το κατα νουν αὐτο εἰναι· Nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Basilides die mehr christliche Denkweise sich darin zeigt, daß er neben dem Naturgesetz einen persönlich selbstständig handelnden Gott annimmt, welcher die Entwickelung desselben leitet, und durch den Erlösungsakt selbst Höheres vollbringt, als was aus der bloßen Entwickelung des Naturgesetzes hervorgehn konnte.

2) Clemens. Stromat. Lib. IV. p. 506. c. Παντ' ἐγω γαρ μαλλον, ἡ καλον το προνοουν ἐγω.

Ueber das Verhältniß des Judenthums zur Offenbarung der höchsten Wahrheit und zum Christenthum dachte Basilides höchst wahrscheinlich auf eine den alexandrinischen Ideen von diesem Gegenstande und seinen eignen Ideen von dem Verhältnisse der irdischen Welt zur höchsten Weltordnung analoge Weise. Er nahm an, daß der ἀρχων in der Leitung des jüdischen Volks, wie in der Leitung des Weltlaufs, dem höchsten Gott als ein der ihm eingebnen Ideen sich selbst nicht bewußtes Organ gedient habe, daß der ἀρχων von der großen Masse des jüdischen Volks für den höchsten Gott selbst, den er nun darstellen sollte, gehalten worden sey. Nur die unter dem jüdischen Volke verbreiteten höheren Naturen, das Volk Gottes im eigentlichen Sinne, — der πνευματικος ἰσραηλ — hätten sich über den Archon selbst hinaus zur Erkenntniß des von ihm dargestellten höchsten Gottes und so auch über die sinnliche Hülle des Judenthums zur Anschauung der unter dieser Hülle enthaltenen, von dem Archon selbst nicht begriffenen Ideen erhoben. Ein Beispiel von seiner allegorischen Deutung: „Der Eine Tempel zu Jerusalem das Bild der einzigen Welt, welche der Tempel Gottes ist [1]).

Er nahm aber auch schriftliche Denkmäler an, in welchen die höhere Weisheit, vielleicht unverhüllter als in den Schriften des alttestamentlichen Canon, vorgetragen werden.

1) Clemens. Strom. Lib. V. p. 583. D. ἱνα νεων ἱδρυσαμενος του θεου (ὁ μωσης) μονογενη τε κοσμον κατηγγειλε. Aehnlich Philo περι μοναρχιας Lib. II. το μεν ἀνωτατω και προς ἀληθειαν ἱερον θεου νομιζειν τον συμπαντα χρη κοσμον ειναι, το δε χειροποιητον. Welche Idee von Philo und Josephus auch weiter in's Einzelne durchgeführt wird.

Von den Patriarchen ließ er insbesondere nach einer damals viel verbreiteten Idee, die Ueberlieferung einer solchen philosophischen Geheimlehre herkommen, und es konnte ihm nicht anders als natürlich erscheinen, daß die große Masse der fleischlich gesinnten Juden jene Schriften, von denen sie nichts verstehn konnte, nicht als canonische angenommen. Nach alexandrinischer Weise leitete er alle Spuren der Wahrheit unter den bessern griechischen Philosophen [1]), welche er gern aufsuchte, von jener ursprünglichen Ueberlieferung ab. „Keiner möge glauben — sagt Isidorus, der Sohn des Basilides, — daß das, was wir ein Eigenthum der Auserwählten nennen, früher von einigen Philosophen gesagt worden sey, denn es ist nicht ihre Erfindung; sondern sie haben es aus den Propheten entwendet und ihren vorgeblichen Weisen (oder ihrer vorgeblichen Weisheit) zugeeignet [2]). Allerdings verdient es, nach Gieseler, bemerkt zu werden, daß Basilides auch gerade den Ham unter die Ueberlieferer der höhern Weisheit setzte, vielleicht leitete er von diesem besonders die φιλοσοφια βαρβαρος [3]) ab, welche er wahrscheinlich, als Kenner der höheren Weisheit, über die Hellenen [4]) stellte.

1) Wie bei einem Plato und Aristoteles.

2) Clem. Strom. VI. 641. και μη τις οιεσθω, ὁ φαμεν ἰδιον ειναι των ἐκλεκτων, τουτο προειρημενον ὑπαρχειν ὑπο τινων φιλοσοφων, οὐ γαρ ἐστιν αὐτων ἑυρημα, των δε προφητων σφετεριταμενοι, προσεθηκαν τω μη ὑπαρχοντι κατ' αὐτους σοφω. Es scheint mir jetzt diese Stelle keiner Verbesserung zu bedürfen, mag man nun das Wort σοφω als Maskulinum oder als Neutrum nehmen. Der nachfolgende Ausdruck: „οἱ προσποιουμενοι φιλοσοφειν“ bestätigt die Erklärung.

3) Die Spuren höherer Wahrheit unter Persern, Hindus.

4) ἑλληνες ἀει παιδες.

Die Grundlehre des Chriſtenthums von einer erlöſenden Gnade hatte in dem Syſteme des Baſilides ihren weſentlichen Platz, der höchſte Gott ſelbſt mußte in der Menſchheit ſich offenbaren, ein ihm verwandtes göttliches Leben an dieſelbe mittheilen, um ſie über die Schranken der irdiſchen Weltordnung oder der Welt des Archon zur Gemeinſchaft mit ſich und der höheren Geiſterwelt zu erheben. Es erhellt, daß dieſe Einwürkung des höchſten Gottes, nach dem Syſteme des Baſilides, nur auf die ihrem Weſen nach für eine höhere Weltordnung beſtimmten geiſtigen Naturen, die in einer niederen Welt gefangen ſind, ſich beziehen konnte. Dieſe konnten zwar durch die fortſchreitende Entwickelung der Metempſychoſe von einer höheren Stufe zur andern im Reiche des Archon ſich erheben; aber ſie konnten nicht, der ihnen eingepflanzten Sehnſucht gemäß, über dies Reich und den Archon ſelbſt hinaus zur Gemeinſchaft mit der höchſten Weltordnung und zum klaren Bewußtſeyn, wie zur vollen freien Ausübung ihrer höheren Natur gelangen, wenn nicht der höchſte Gott ſelbſt ſein göttliches Leben ihrem verwandten Lebenskeime nahe brachte und dieſen dadurch erſt in Würkſamkeit ſetzte. Und indem durch den Akt der Erlöſung die geiſtigen Naturen zu dem höchſten Standpunkte erhoben werden, verbreitet ſich der Einfluß derſelben zugleich auch auf die untergeordneten Stufen des Daſeyns, überall wird die Harmonie wieder hergeſtellt, jede Gattung der Weſen gelangt zu ihrem naturgemäßen Zuſtande. Wenn aber Baſilides von der einen Seite in der Erlöſungslehre ein Moment hervorhob, welches dem fleiſchlichen Judaismus, der an der Erde klebte, durchaus fremdartig war, war er doch von der an-

dern Seite, wie Cerinth, ganz ebionitisch, indem er ein plötzliches Eintreten des Göttlichen in das Leben Jesu setzte, keinen Gottmenschen gelten ließ, in welchem von Anfang an Göttliches und Menschliches unzertrennlich verbunden war. Er nahm im Grunde zwar wohl einen erlösenden Gott, aber keinen erlösenden Gottmenschen an. Der Mensch Jesus war ihm nicht der Erlöser, dieser war nur dem Grade nach von andern Menschen verschieden, nicht einmal absolute Unsündhaftigkeit scheint ihm Basilides zugeschrieben zu haben, er war ihm nur das Organ, das der erlösende Gott sich auserwählt, um in der Menschheit sich zu offenbaren und in dieselbe würksam einzugreifen. Der Erlöser im eigentlichen und höchsten Sinne des Worts war ihm der von dem höchsten Gott zur Vollziehung des Erlösungswerkes herabgesandte höchste Aeon [1]; dieser verband sich mit dem Menschen Jesus bei der Taufe im Jordan. Von diesem Moment ging das ganze Erlösungswerk aus, von nun an sprach und würkte der Mensch Jesus Dinge, welche über den Bereich dieser ganzen niederen Schöpfung hinausgingen. Der Archon selbst, wie Johannes der Täufer, der in dessen Namen Jesus zum Messias, in dem untergeordneten Sinne, in welchem der Archon einen solchen wollte und verheißen hatte, weihen sollte, — wird überrascht und von Bestürzung ergriffen, indem er den νους herabkommen sieht, indem er die zugleich vom Himmel ertönenden Worte vernimmt, die be-

1) Oder νους, der, insofern er zum Heile der Menschheit dient, διακονος genannt wird.

gleitenden Erscheinungen [1]) wahrnimmt, diesen Jesus, den er für einen Menschen aus seinem Reiche gehalten hatte, so außerordentliche Dinge verkündigen hört. Er selbst erkannte jetzt zuerst den höchsten Gott, die höchste Weltordnung, denen Beiden er bis jetzt als bewußtloses, selbstständig zu handeln glaubendes Organ unwillkürlich gedient hatte. Nun unterwirft er sich freiwillig, mit Bestürzung anbetend, einer höheren Macht und würkt von jetzt an mit Freiheit und Bewußtseyn als Organ derselben. Er erkennt jetzt, daß auch in dem Reiche, in welchem er bis jetzt der höchste zu seyn geglaubt hatte, solche Wesen gefangen sind, welche über ihn selbst und seine Welt erhaben sind, und die der νους gleichwie den Menschen Jesus von diesen Schranken frei machen und zur höchsten Weltordnung erheben will, er erkennt den wesentlichen Unterschied zwischen den ihm von Rechts wegen angehörenden und verwandten Naturen [2]), und den ihrem Wesen nach dem höheren Reiche angehörenden, für die Verbindung mit dem νους, empfänglichen Naturen, er sondert beide von einander und läßt die letzteren aus seinem Reiche frei, er stellt ihrem freien Aufschwung kein Hinderniß entgegen. Wir wollen die Worte des alles in eigenthümlicher Anschauung auffassenden Mannes selbst vernehmen: „Als der Weltherrscher das Wort des erlösenden Geistes [3]) vernahm,

1) Welche Basilides wahrscheinlich aus einem apokryphischen Evangelium kennen lernte.

2) Dem κοσμος, der κτισις, den κοσμικοις, κλητοις.

3) Auch in dem ευαγγελιον κατ' ιβραιους, welches Hieronymus von den Nazareern empfangen hatte, werden die

wurde er beſtürzt über das, was er vernahm und ſchaute, da er unerwartet die herrliche Botſchaft empfing, und ſeine Beſtürzung wurde Furcht genannt. So ſind die Worte zu verſtehn: Die Furcht Gottes iſt der Weisheit Anfang, das heißt die Furcht dieſes Gottes wurde der Anfang der Weisheit, welche die verſchiedenen Arten der Naturen von einander ſondert, ſie zur Vollendung gelangen läßt und alle zu der Stufe des Daſeyns, für die ſie beſtimmt ſind, zurückführt, denn der über Alles Regierende ſondert nun nicht allein die der Welt angehörenden, ſondern auch die auserwählten Naturen und läßt dieſe aus ſeinem Gebiete frei [1]). Wir ſehen hier, wie Baſilides das, — was

vom Himmel ertönenden Worte des herabgekommenen fons omnis Spiritus sancti, qui requievit super Christum zugeſchrieben.

1) Clemens. Stromat. Lib. II. p. 375. „τον ἀρχοντα ἐπακουσαντα την φασιν του διακονουμενου πνευματος, ἐκπλαγηναι τῳ τι ἀκουσματι και τῳ φαντασματι καὶ την ἐκπληξιν αὐτου φοβον κληθηναι ἀρχην γινομενον σοφιας φυλοκρινητικης τι και διακριτικης και τελειωτικης και ἀποκαταστατικης· ου γαρ μονον του κοσμου, ἀλλα και την ἐκλογην διακρινας, ὁ ἐπι πασι προσπεμπει. Hierzu noch einige Bemerkungen: Die Erklärung der Worte Pſ. 111, 10. oder Sirach 1, 16 nach dem Baſilidianiſchen Syſteme giebt ein merkwürdiges Beiſpiel von der Willkür theoſophiſcher Exegeſe, welche ohne Rückſicht auf den Zuſammenhang, in welchem die Worte gerade ſtehn, ſie nach ihrem Syſteme dasjenige bedeuten läßt, was ſie in irgend einem Zuſammenhang bedeuten könnten. — Wenn die Verkündigung des himmliſchen διακονος ein ευαγγελιον für den ἀρχων genannt wird, ſo erhellt daraus, daß er ſich nicht bloß der höheren Macht gezwungen unterwarf; ſondern ſeine erſte Beſtürzung in ehrfurchtsvolle Freude überging. Die Ausſicht, erſt wenn die auserwählten Naturen zu der

er theils als etwas in dem Wesen des Christenthums Gegründetes von innen heraus durch tieferen Geistesblick erkannte, theils schon zu seiner Zeit in der Erscheinung vor sich sah — was das Christenthum als göttlich belebendes, freimachendes und verklärendes Princip, als der Gährungsstoff für die Menschheit würkt, auf seine eigenthümliche excentrische Weise anschauete und schilderte. Was das Christenthum in Beziehung auf die Geschichte der Menschheit überhaupt würkt, stellte Basilides als einen auf den sie repräsentirenden Archon gemachten Eindruck dar.

Das ganze Erlösungswerk übertrug er also auf den erlösenden himmlischen Genius gleichwie Cerinth, höchst wahrscheinlich stimmte er auch in der Annahme mit dem Letztern überein, daß jener Genius den Menschen, dessen er sich bisher als Organes bedient, bei seinem Leiden sich selbst überlassen habe. Das Leiden Christi konnte nach seinem Systeme zu dem Erlösungswerke gar nicht gehören, denn nach seinem beschränkten Gerechtigkeitsbegriffe läßt es die göttliche Gerechtigkeit nicht zu, daß Einer unverdient

---

ihnen bestimmten Herrlichkeit würden gelangt seyn, von dem mühseligen Weltregiment befreit zu werden, und mit den Seinigen zur Ruhe einzugehn, — auf welche Erwartung des Demiurgos die Gnostiker Röm. 8, 20. 21 f. Orig. T. I. in Ioh. p. 24. bezogen — mußte ja wohl eine erfreuliche für ihn seyn. Vergl. Didascal. anatol. opp. Clem. p. 796. D., wo, daß der Demiurgos den Sabbath segnet, als Beleg dafür angeführt wird, wie schwer ihm die Arbeit wurde. — Es könnte einem der Gedanke aufsteigen, daß statt ὁ ἐπὶ πᾶσι — τῷ zu lesen sey; der Archon geleitet die auserwählten Naturen frei aus seinem Gebiete heraus zu dem über Alles erhabenen Gott, zu dem sich zu erheben ihre letzte Bestimmung ist.

für Andre leidet, und sie fordert es, daß jedes Böse durch Leiden gebüßt werde. Er betrachtete nicht bloß das Leiden im Allgemeinen, sondern auch jedes einzelne Leiden als Strafe der Sünde. Er hatte die Theorie, welcher Christus Joh. 9, 3. Luk. 13, 2. widersprach. Es leide Jeder entweder für die aktuelle Sünde oder für das in seiner Natur vorhandene Böse, das er aus einem frühern Daseyn mitgebracht und das nur noch nicht zur Würksamkeit gekommen [1]) — so rechtfertigte er durch die Beziehung auf das Letztere die Vorsehung bei den Leiden der Kinder. — Wenn man ihm aus den Leiden anerkannt guter Menschen einen Einwurf machte, konnte er freilich recht gut, durch die Berufung auf die allgemeinen Thatsachen des Vorhandenseyns der Sündhaftigkeit in der menschlichen Natur sich berufend, antworten: „Welchen Menschen du mir auch nennen mögest, er bleibt Mensch, heilig ist allein Gott; wer will eine Stimme finden bei denen, da keine Stimme ist? Hiob 14, 4."

Aber etwas Andres war es, wenn dieser Satz auf den Erlöser angewandt wurde, der, so gewiß er der Erlöser ist, von Sünde rein seyn mußte. Clemens von Alexandria beschuldigt den Basilides ausdrücklich, daß er in der Ausdehnung dieses Satzes so weit gehe. In den Worten desselben, welche Clemens anführt, liegt dies zwar nicht nothwendig, er sagt nur: „Wenn du aber diese ganze Untersuchung liegen lassend dahin kommst, mich durch gewisse Personen in Verlegenheit zu setzen, wenn du

1) Die Leiden — Büßungen und Läuterungen der ἁμαρτία oder ἁμαρτητικοῦ Strom. IV., 506.

du etwa sagst: Also hat Der gesündigt, denn der hat gelitten.“ — Man könnte sagen, Basilides rede hier nur von gewissen in besonderer Verehrung, in besonderem Rufe der Heiligkeit stehenden Menschen, Clemens erlaube sich hier eine Consequenzmacherei. Aber erstlich würde die Einwendung, welche Basilides gegen seine Behauptung machen läßt, ihre eigentliche Kraft und Bedeutung verlieren, wenn sie nicht gerade so gemeint gewesen wäre; sodann hängt diese so weite Ausdehnung jenes Satzes auch ganz mit seiner Theorie vom Verhältnisse der Leiden zur Sünde, mit seiner Theorie von der göttlichen Gerechtigkeit und von dem Läuterungsprozesse, dem jede dem Reiche des Archon angehörende Natur unterworfen sey, zusammen. Der diesem Reiche angehörende Jesus bedurfte ja selbst der Erlösung, und konnte dieser nur durch die Verbindung mit jenem himmlischen erlösenden Geiste (dem διακονος) theilhaft werden. Um dessen würdig zu seyn, daß er vor allen andern der Erlösung Bedürftigen erlöset und als Organ, die Würkungen des erlösenden Genius auf Andre weiter zu verbreiten, gebraucht wurde, war es hinlänglich, wenn er nur, als der im Läuterungsprozesse am weitesten fortgeschrittene, vorzüglichste und reinste Mensch, das Minimum von Sündhaftigkeit hatte. Freilich konnte hier dem basilidianischen System, das doch gewiß eine Verhältnißmäßigkeit zwischen dem Grade der Sünde und dem Grade der Strafe setzen mußte, die Einwendung gemacht werden: wie paßt so großes Leiden zu dem geringsten Grade der Sündhaftigkeit? aber hier fehlte ihm wahrscheinlich, wie sich aus dem schließen läßt, was er über das Märtyrerthum sagt, die Antwort nicht. Er sagte: Das Bewußt-

ſeyn, als Organ für die höchſte und heiligſte Sache der Menſchheit zu dienen, und in dieſem Berufe zu leiden, (vielleicht auch wohl die Ausſicht auf die Herrlichkeit, in die er durch ſein Leiden eingehn ſollte), verſüßte ihm die Leiden ſo, daß es ihm war, als wenn er gar nicht litte.

Nach demſelben Princip nahm er auch conſequenterweiſe keine Rechtfertigung in dem pauliniſchen Sinn, keine objektive Rechtfertigung vor Gott, keine Sündenvergebung als Befreiung von Schuld und Strafe der Sünde an. Eine jede vor oder nach dem Glauben an den Erlöſer oder der Taufe begangene Sünde muß nach ſeiner Lehre auf gleiche Weiſe durch Leiden gebüßt werden. Das iſt ein nothwendiges Geſetz der Weltordnung, das durch Nichts aufgehoben werden kann. Mit den aus Unwiſſenheit oder unabſichtlich begangenen Sünden [1]) allein macht er eine Ausnahme, nur ſchlimm, daß uns ſeine Erklärung dieſes ſo unbeſtimmten Ausdruckes nicht überliefert worden. Wenn unter der Rechtfertigung (δικαιωσις, δικαιοσυνη) hingegen verſtanden wird eine innere ſubjektive Gerechtmachung, Heiligung durch Mittheilung göttlichen Lebens, ſo hatte eine ſolche Lehre in dem Syſteme des Baſilides einen ſehr nothwendigen Platz.

Unter den religiöſen und ſittlichen Ideen der baſilidianiſchen Schule iſt noch manches Merkwürdige, das wir beſonders hervorheben wollen.

In Rückſicht der Idee vom Glauben zeichnete ſich die baſilidianiſche Schule dadurch aus, daß ſie die

1) μονας τας ἀκουσιους και κατ' ἀγνοιαν ἁμαρτιας Strom. IV. 536.

gewöhnliche jüdiſche und jüdiſchchriſtliche Auffaſſung von dem Glauben — als einer andern Art von opus operatum, einer Anerkennung gewiſſer religiöſer Wahrheiten, welche als etwas Einzelnes in der Seele des Menſchen vorhanden iſt und auf das Ganze des inneren Lebens nicht weiter einwürkt, einem bloß äußerlich daſtehenden für das Leben unfruchtbaren Autoritätsglauben — nachdrücklich bekämpfte, und daß ſie, in den Geiſt des pauliniſchen Lehrbegriffes tiefer eindringend, den Glauben als etwas Innerliches, eine ganze Richtung des inneren Lebens, ein Eingehn des Geiſtes in eine höhere Weltordnung, eine reelle Gemeinſchaft mit derſelben darſtellten. Aber von der andern Seite entfernte er ſich von dem ächt pauliniſchen Begriffe, indem er wie alle Gnoſtiker (außer Marcion) die Religion mehr von ihrer contemplativen als ihrer praktiſchen Seite betrachtete und ſo auch in der Idee des Glaubens mehr das contemplative als das praktiſche Element hervorhob. Der Glaube iſt ihm eine gewiſſe Art der religiöſen Anſchauung, welche eine gewiſſe intellektuelle Aneignung des Angeſchauten, ein neues Geiſtesleben in dem Angeſchauten, in ſich ſchließt. Nach dem ächtchriſtlichen pauliniſchen Begriff iſt der Glaube hingegen eine praktiſche Aneignung göttlicher Dinge durch Hingebung des Willens, ein praktiſches Eingehn in ein durch eine beſondere Offenbarungsweiſe Gottes gegebenes neues Verhältniß zu ihm, woraus eine ganz neue Richtung und Beſchaffenheit des inneren Lebens hervorgeht. Daraus muß ſich denn freilich auch, wie das ganze geiſtige Leben von dieſem Grunde aus neu geſtaltet wird, eine ganz neue Weiſe der religiöſen Anſchauung entwickeln. Wenn Ba-

ſilides in dieſer Anſchauung daher verſchiedene Stufen ſetzte (in Hinſicht der Reinheit, Klarheit, Erhabenheit und Tiefe), ſo ließ ſich dagegen von einem ächt chriſtlichen Standpunkte aus nichts einwenden, hätte er nur dabei den gemeinſchaftlichen Grund des Glaubens in allen Chriſten anerkannt und alles nur aus dem verſchieden ſich entwickelnden Einfluſſe des Glaubens auf das geiſtige Leben abgeleitet. Nun aber ſetzte er, Glaube und Anſchauung verwechſelnd, an die Stelle des Einen Lebens im Glauben, welches bei allen Chriſten daſſelbe iſt, verſchiedene Arten des Glaubens, verſchieden nach der verſchiedenen Art der Naturen. Je nachdem nämlich die Menſchen einer höheren oder niederen Stufe der Geiſterwelt ihrer Natur nach angehören, ſeyen ſie für eine höhere oder niedere Art der Anſchauung empfänglich. Es bedürfe keines Beweiſes für jene höheren Ideen, ſondern ſie erwieſen ſich durch ſich ſelbſt den verwandten höheren Geiſtesnaturen, welche von der Offenbarung der höheren Welt, die ihre eigentliche Heimath iſt, unwillkürlich angezogen würden. Daher ſagt Baſilides: „Der Glaube der Auserwählten findet die Lehren ohne Beweis durch ein geiſtiges Ergreifen (eine intellektuelle Anſchauung) [1]), und in dieſem Sinne giebt er die Definition des Glaubens: eine Beiſtimmung der Seele zu etwas, das auf die Sinne nicht einwürkt, weil es noch nicht gegenwärtig vorhanden iſt [2]), d. h. obgleich

1) Strom. II. 363. ἡ πιστις της ἐκλογης τα μαθηματα ἀναπ[illegible] δικτως ἐυρισκουσα καταληψει νοητικη.

2) Clem. St. II. 371. ψυχης συγκαταθεσις προς τι των μ[illegible] πιπτοντων αἰσθησιν, δια το μη παρειναι.

die Auserwählten noch als Fremdlinge in dieser Welt leben, erkennen sie doch durch den Schwung des Glaubens die ihnen aus der Ferne entgegenstrahlenden Dinge der höheren Welt als reell an. Und daher setzt er als entsprechend der Stufe der Geisterwelt, der Einer angehöre, die Stufe des Glaubens, zu der er sich als Fremdling in dieser Welt erheben könne [1]).

Die Sittenlehre des Basilides konnte nach seinen Grundprincipien nur eine ernste seyn. Der herrschende Grundsatz mußte in seiner Sittenlehre der seyn, daß der Mensch von dem Fremdartigen, das sich seiner ursprünglichen Natur angeschlossen, dieselbe trübe und hemme, sich losmachen und immer mehr zur freien Entwickelung und Ausübung jener ersteren gelange. Der Mensch ist nach diesem Systeme eine kleine Welt, wie er nach seinem Geiste den verschiedenen Stufen der höheren Geisterwelt verwandt seyn kann, so trägt er nach seiner niederen Natur den verschiedenen Stufen und Wesen der niederen irdischen Welt verwandtes in sich. Er hat mannichfache Beimischungen [2]) der fremdartigen Natur in sich, worin sich die verschiedenen Eigenschaften der Thier-, Pflanzen- und Steinwelt abspiegeln: daher die denselben entsprechenden Begierden und Leidenschaften und Affectionen (so z. B. die spielende und tändelnde Affennatur, die Mordlust des Wolfs, die Härte des Diamanten), die Gesammtheit aller dieser

1) St. II. 363. πιστις και ἐκλογη οἰκεια καθ' ἑκαστον διαγμα. ἐπακολουθημα της ἐκλογης της ὑπερκοσμιου ἡ κοσμικη ἁπασης φυσεως πιστις.

2) Anhängsel von der Materie, προσαρτηματα.

Ausflüsse der Thier- und Pflanzen- und Mineralwelt bildet die blinde unvernünftige Seele [1]), welche der Würksamkeit der gottverwandten Natur des Menschen immer entgegensteht. Dem Sohn des Basilides, dem Isidorus, war es wichtig, diese Lehre gegen den Vorwurf oder den Mißverstand zu verwahren, als ob dadurch die sittliche Freiheit gefährdet werden und alles Böse, als aus dem unwiderstehlichen Einflusse dieser fremdartigen Beimischungen herrührend, Entschuldigung finden könne. Er berief sich auf die Uebermacht des Göttlichen: „Da wir durch das Vernünftige in uns so viel voraus haben, so müssen wir als Sieger über die niedere Schöpfung in uns erscheinen" [2]). Es wolle Einer nur das Gute üben und er wird dazu gelangen — sagt derselbe [3]). Es geht schon aus dem ganzen Zusammenhange des basilidianischen Systems hervor, daß er, indem er die Willenskraft so hoch stellte, ihr keineswegs eine unabhängige Selbstständigkeit zuschrieb und die Nothwendigkeit eines höheren Gnadenbeistandes keineswegs läugnete. Nach seiner Theorie von der Erlösung erkannte er ja als nothwendig, daß das Göttliche in der menschlichen Natur durch die Verbindung mit einer höhern Quelle des göttlichen Lebens zur rechten Würksamkeit Kraft erhalte. Wie die Menschen auf ihre Hülfsbedürftigkeit von ihm hingewiesen wurden, das beweiset de

1) Die ψυχη προσφυης ἀλογος.

2) δει δε τῳ λογιστικῳ κρειττονας γενομενους, της ἐλαττονος ἐν ἡμιν κτισεως φανη και κρατουντας.

3) Strom. III. 427. θελησατω μονον ἀπαρτησαι το καλον και ἐπιτευξεται.

Rath, welchen Isidorus demjenigen giebt, der von Versuchungen leide: „er solle sich nur von den Brüdern nicht zurückziehen, nur auf seine Gemeinschaft mit der Gemeinde der Heiligen vertrauen, er solle sagen: ich bin in das Heiligthum eingetreten, es kann mir nichts Böses widerfahren“ [1]). Das beweiset die von ihm gemachte Eintheilung der verschiedenen Zustände des innern Lebens, einem solchen, wo der Mensch um Kraft zum Siege in den Versuchungen bitte, und einem solchen, wo er für den durch Unterstützung der göttlichen Kraft erhaltenen Sieg danke [2]). Freilich konnte die Lehre von gewissen höheren Naturen, die über die Schwäche andrer Menschen erhaben seyen, immer leicht gefährliche Selbsttäuschungen des Hochmuths erzeugen, wie sie mit dem Wesen der christlichen Demuth unvereinbar ist. Es gab spätere Basilidianer, welche diese Lehre auf eine sehr verderbliche Weise verdrehten, eine an kein Gesetz gebundene Freiheit der Vollkommenen daraus ableiteten [3]). (s. unten.) Die Lehre von der Materie hätte zu einer übertriebenen einseitigen ascetischen Richtung der Sittenlehre verleiten können, aber die Anerkennung der Verbindung und Durchdringung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, die Anerkennung des Göttlichen als siegreichen Bildungsprincips für die ganze Schöpfung hält hier das Gegengewicht, wie wir schon in der Einleitung in Beziehung auf diese ganze Classe der Gnostiker bemerkten. Basilides betrachtet die Ehe als

1) Strom. III. 427.

2) Strom. l. c. ὅταν δὲ ἡ ἐυχαριστια σου εἰς αἰτησιν ὑποπιεσῃ.

3) Clem. Strom. III. 427.

einen heiligen, mit dem Wesen der christlichen Vollkommenheit keineswegs streitenden Stand, unter gewissen Umständen ein Verwahrungsmittel gegen sündhafte Triebe; er ließ den Cölibat nur unter gewissen Umständen gelten, als ein Mittel, weniger abgezogen durch irdische Sorgen, sich mit dem Göttlichen beschäftigen zu können [1]).

a. Valentinus und dessen Schule.

Auf den Basilides lassen wir den Valentinus folgen, der zu derselben Zeit, aber etwas später auftrat. Nach seiner helleniſtischen Ausdrucksweise und den aramäischen Namen, welche in seinem Systeme vorkommen, zu schließen, stammte er von jüdischer Abkunft her; er soll ein geborner Aegyptier [2]) gewesen seyn und er erhielt höchst wahrscheinlich seine Bildung gleichfalls zu Alexandria. Er reiſete von dort nach Rom, wo er seine letzte Lebenszeit zugebracht zu haben scheint, und dies gab ihm Gelegenheit, seine Lehren auch in diesen Gegenden mehr bekannt zu machen und zu verbreiten. In den Grundideen stimmte er mit dem Basilides überein, nur in der Art der Ausführung derselben, in der Ausmalung der Bilder, in welchen er seine Ideen entwickelte, unterschied er sich von ihm. Da man aber nun die Lehren der Stifter gnostischer Schulen und späterer Anhänger derselben, durch welche sie nur eigenthümlich modificirt wurden, nicht sorgfältig von einander sonderte, da man auch manche verwandte Lehren, die aus einer gemeinschaftlichen Quelle herrührten, mit

1) Strom. Lib. III. von Anfang an.

2) Dem Bericht des Epiphanius zufolge.

dem valentinianiſchen Syſteme zuſammenwarf, ſo läßt es ſich ſchwerlich aus den auf uns gekommenen Darſtellungen mit Sicherheit entnehmen, welche Lehren dem Valentinus ſelbſt als Stifter der Schule eigenthümlich zugehörten.

Was bei dem Baſilides die δυναμεις ſind, das ſind bei dem Valentinus die Aeonen [1]); eigenthümlich iſt ihm die Idee, daß wie in dem Urquell alles Daſeyns (dem Bythus) die Hülle alles Lebens noch unentfaltet iſt, ſo mit der Lebensentwickelung aus ihm einander ergänzende Glieder ſich bilden, vorherrſchend ſchaffende und vorherrſchend empfangende Aeonen [2]), männliche und weibliche, durch deren Ineinanderwürken die Kette der Lebensentfaltung fortgeht. Das Weibliche iſt die Ergänzung des Männlichen, το πληρωμα [3]), und ſo wurde nun auch die vollſtändige Aeonenreihe als ein Ganzes, als die von dem Bythus ausſtrömende Fülle des göttlichen Lebens, welche wieder ſtets von ihm gleichſam befruchtet werden muß, das Weibliche im Verhältniß zu ihm, das Pleroma genannt. Das verborgene Weſen Gottes kann von Keinem erkannt werden, es iſt das abſolute ἀγνωστον, nur in ſofern er ſich ſelbſt geof-

1) Ueber die Erklärung dieſes Namens ſ. oben.

2) Wie in der ganzen übrigen Schöpfung, die ein Bild jener höchſten Weltordnung darſtellt, dieſe zwiefache Faktorenreihe ſich findet.

3) Welches Wort dieſe Theoſophen, die an ſtrenges grammatiſches Feſthalten der Bedeutungen gewiß nicht dachten, vielleicht in aktiver und paſſiver Bedeutung zugleich verſtanden, το πληρουν und το πληρουμενον.

fenbart hat in der Entfaltung ſeiner Kräfte oder Aeonen, kann er erkannt werden. Alle einzelne Aeonen mannichfacher Offenbarungsformen, Geſtaltungen, Namen des nach ſeinem verborgenen Weſen Unerfaßlichen, Unnennbaren, über alle Begriffe und Bilder Erhabenen [1]), gleichwie jene erſte Selbſtoffenbarung des Verborgenen, der Monogenes, vorzugsweiſe der unſichtbare Name des Bythos heißt. Es iſt eine tiefe Idee des valentinianiſchen Syſtems, daß, wie alles Daſeyn in der Selbſtbeſchränkung des Bythos ſeinen Grund hat, ſo das Daſeyn aller geſchaffenen Weſen auf Beſchränkung beruht. Wenn Jedes in den Schranken ſeiner Eigenthümlichkeit bleibt, und das iſt, was es auf ſeinem beſondern Standpunkte in der Entwickelung des Lebens ſeyn ſoll, kann Alles auf die rechte Weiſe in einander greifen und die rechte Harmonie in der Kette der Lebensentwickelung beſtehn. Sobald ein Weſen über dieſe Schranke hinauswill, ſobald irgend ein Weſen, ſtatt Gott in ſeiner Offenbarung, wie er ſich ihm ſelbſt auf ſeinem beſondern Standpunkte darſtellt, zu erkennen, in deſſen verborgenes Weſen eindringen zu wollen ſich erkühnt, geräth es in Gefahr, in Nichts zu verſinken. Statt das Reelle zu erfaſſen, verliert es ſich in's Weſenloſe. Der ὅρος, der Genius der Begränzung, der Beſchränkung, — die beſchränkende, die Gränzen des eigenthümlichen Daſeyns feſtſtellende, darüber wachende; wo ſie zerrüttet ſind, ſie wieder herſtellende Macht der Wahrheit hypoſtaſirt, — nimmt daher einen bedeutenden Platz in dem Syſteme Valentins ein. Die Gnoſis zeugt hier gleichſam gegen ſich ſelbſt, —

1) Die Aeonen μορφαι του θεου, ονοματα του ανονοματου.

die Ideen vom Horos und vom Erlöser mußten in dem valentinianischen Systeme viel Verwandtes haben, in der That wurde auch der Horos von Manchen λυτρωτης und σωτηρ, Erlöser und Heiland, genannt, und wir finden Spuren, welche darauf hinweisen, daß er nur eine besondere Würkungsweise des Einen erlösenden Geistes, — der nach dem verschiedenen Standpunkte seiner durch alle Stufen des Daseyns hindurch sich verbreitenden Würksamkeit und seinen verschiedenen Würkungsweisen mit verschiedenen Namen bezeichnet und von Andern in verschiedene Hypostasen zerlegt wurde, — bezeichnen sollte. Die Valentinianer schrieben diesem Horos zwei Würkungen zu, eine negative, vermöge deren er alles Daseyn abgränzt, das Fremdartige von demselben sondert und abwehrt [1]), insofern heißt er eigentlich ὁρος, und die Würksamkeit, vermöge deren er die von demjenigen, das als etwas Fremdartiges ihr Daseyn trübt, geläuterten Wesen, in ihrem eigenthümlichen Seyn befestigt, begründet und gestaltet [2]), insofern heißt er σταυρος, welches Wort nach dem Sprachgebrauch Kreuz und Pfahl, Bollwerk bedeuten konnte, auf welche beiden Bedeutungen die Valentinianer hier anspielten. Ihre Bemerkungen über manche Aussprüche des Erlösers, in welchen sie den Horos zu erkennen glaubten, machen ihre Idee anschaulich. So bezogen sie Luk. 14, 27. auf die befestigende Kraft des Horos [3]), Matth. 10, 34. und Mark. 10, 21. auf dessen

1) Die ἐνεργεια μεριστικη και διοριστικη.

2) Die ἐνεργεια ἑδρασικη και σηρικτικη.

3) Die ἐνεργεια σηρικτικη και ἑδρασικη.

Sonderungskraft [1]). In der erſten Stelle deutet der Erlöſer nach ihrer Meinung an, daß nur, wer ſein Kreuz trage, d. h. wer jener göttlichen Kraft des Erlöſers, die durch das Kreuz ſymboliſch dargeſtellt wird, ſich hingebe, ſich durch dieſelbe in ſeiner Eigenthümlichkeit geſtalten und feſt begründen laſſe, ſein Jünger ſeyn könne. In der zweiten Stelle weiſet der Erlöſer auf ſeine göttliche Läuterungskraft hin, wodurch er das Gottverwandte von der Beimiſchung des Ungöttlichen reinigt und die Vernichtung des letzteren herbeiführt [2]). Beides hängt genau zuſammen, die Reinigung von dem Fremdartigen der ὑλη, aus der Vermiſchung, mit welchem dies regelloſe, unklare und unruhige Schwanken zwiſchen Seyn und Nichtſeyn hervorgeht, und die feſte Geſtaltung in einem beſtimmten, eigenthümlichen, in ſich abgeſchloſſenen göttlichen Seyn.

Wenn Baſilides die Vermiſchung des Göttlichen mit der Materie aus einem Angriffe des Reiches der Finſterniß auf das Lichtreich ableitete, ſo leitete dagegen Valentinus dieſelbe von einer im Pleroma entſtandenen Zerrüttung, und einem daher erfolgten Herabſinken der göttlichen Lebenskeime aus dem Pleroma in die Materie her. Er erkannte, wie Baſilides, in der Welt eine ſich offenbarende göttliche Weisheit an; aber auch hier iſt ihm das Niedere nur ein Bild des Höheren. Es iſt nicht die göttliche Weisheit ſelbſt, welche dieſe Welt beſeelt, nicht der Aeon σοφια, ſondern eine unreife Geburt deſſelben, die erſt nach und nach zur Reife ſich entwickeln ſoll. Er

1) Die ἐνεργεια μεριστικη και διορισικη.

2) Iren. I. c. 3. §. 5.

unterscheidet eine ἄνω und eine κατω σοφια Achamoth [1]); diese letztere ist die Weltseele, aus deren Vermischung mit der ὑλη alles lebendige Daseyn herrührt, in mannichfachen Abstufungen, desto höher, je reiner es sich von der Berührung mit der ὑλη halten konnte, desto niedriger, je mehr es von der Materie herabgezogen und afficirt worden. Es entstehen daher die drei Stufen des Daseyns. 1) Die ihrer Natur nach über die Materie erhabenen göttlichen Lebenskeime, die der σοφια, der Weltseele und dem Pleroma verwandt sind, die φυσεις πνευματικαι, 2) die aus dem, durch die Vermischung mit der ὑλη gespaltenen Leben hervorgegangenen φυσεις ψυχικαι, mit denen eine ganz neue Stufe des Daseyns beginnt, ein Bild jener höhern Weltordnung auf einem untergeordneten Standpunkte, und endlich 3) das Ungöttliche, welches aller Bildung widerstrebt, das nur Zerstörende, das Wesen der blinden Begierde und Leidenschaft. Zwischen allem, was aus der Entwickelung des göttlichen Lebens (welches aus dem Bythos durch die Aeonen ausfließt) hervorgegangen, von dem Pleroma an bis zu dem in die Menschheit herabgefallenen Keime desselben, — der Aussaat, welche in der irdischen Welt zur Reife gelangen soll, — ist nur ein graduel-ler Unterschied; aber zwischen jenen drei Gattungen des Seyns findet ein wesentlicher Unterschied statt. Jede dieser Gattungen muß daher auch ihr selbstständiges sie beherrschendes Princip haben, wenn gleich aller Bildungs- und aller Entwickelungsprozeß zuletzt auf den Bythos zurückführt, der durch die mannichfachen Organe nach den

1) חָכְמוֹת.

mannichfachen Daſeynsſtufen auf Alles einwürkt, deſſen Geſetz das allein waltende iſt. Er ſelbſt kann doch mit dem Fremdartigen in keine unmittelbare Berührung eintreten, es mußte demnach auf jener untergeordneten Stufe des Daſeyns, die zwiſchen dem Vollkommnen, dem Göttlichen und dem Ungöttlichen, dem Materiellen in der Mitte liegt [1]), — ein Weſen als Bild des Höchſten entſtehn, welches, indem es ſelbſtſtändig zu handeln glaubt, doch nach dem allgemeinen Geſetze, dem ſich nichts entziehen kann, zur Realiſirung der höchſten Ideen bis zur Gränze der Materie hin dienen muß. Dies Weſen iſt in der pſychiſchen Welt das, was der Bythos in der höheren Welt iſt, nur mit dem Unterſchied, daß es unwillkürlich nur als das Organ deſſelben handelt; dies iſt der Demiurgos des Valentin. Auch die Hyle hat ihr ſie darſtellendes Princip, durch welches ſie würkſam iſt, aber nach ihrem Weſen kein bildendes, ſchaffendes, ſondern ein nur zerſtörendes, der Satan. 1) Die Natur des πνευματικον iſt das Weſentlich-Gottverwandte (das ὁμοουσιον τῳ θεῳ), daher das Leben der Einheit, das Ungetheilte, ſchlechthin Einfache (οὐσια ἑνικη, μονοειδης); 2) das Weſen der ψυχικοι, das in die Vielheit, Mannichfaltigkeit Zerſpaltene, das ſich aber doch einer höheren Einheit unterordnet und ſich von derſelben leiten läßt, zuerſt bewußtlos, dann mit Bewußtſeyn; 3) das Weſen des Satans und ſeines ganzen Reiches: der reine Gegenſatz gegen alle Einheit, das in ſich ſelbſt Geſpalten- und Zerriſſenſeyn, ohne alle Empfänglichkeit und irgend einen An-

1) Der μεσοτης.

ſchließungspunkt für eine Einheit, mit dem Streben alle Einheit zu zerſtören, die eigene inwohnende Zerriſſenheit auf Alles zu verbreiten, und Alles zu zerreißen [1]). Auf jener erſten Stufe das ſeiner Natur nach unvergängliche Leben, als etwas Unveräußerliches, die weſentliche ἀφθαρσια; das ψυχικον hingegen in der Mitte ſtehend zwiſchen dem Unvergänglichen und dem Vergänglichen. Es gelangen die ψυχικοι zur Unſterblichkeit oder ſie fallen dem Tode anheim, je nachdem ſie ſich durch ihre Willensrichtung dem Göttlichen oder dem Ungöttlichen hingeben. Das Weſen des Satans wie der ὑλη der Tod ſelbſt, die Vernichtung, die Negation alles Daſeyns, welche am Ende, wenn ſich alles durch ſie geſpaltene Daſeyn zur gereiften Eigenthümlichkeit entwickelt und ſich in ſich ſelbſt genugſam begründet haben wird, von der Gewalt des Poſitiven überwunden, nachdem es alles verwandte Ungöttliche an ſich gezogen, in ſich ſelbſt ſich auflöſen wird. Das Weſen des Erſteren, die reine Lebensentwickelung von innen heraus, eine nicht nach außen hin gerichtete Thätigkeit, die keine Hemmung zu überwinden hat, und eine Ruhe, die ein Leben und Würken iſt; 2) das Weſen der ὑλη an und für ſich die Ruhe des Todes; nachdem aber ein Funken des Lebens in ſie herabgefallen und ihr ſelbſt ein gewiſſes Analogon des Lebens mitgetheilt hatte, in ihrem Repräſentanten dem Satan ein wildes ſich ſelbſt widerſprechendes Treiben; 3) dem Demiurgos und den Seinen, den Pſychikern iſt ein Schaffen nach Außen, eine betriebſame Thätigkeit eigen, ſie wollen viel thun, wie es

1) Die οὐσια πολυσχιδης, welche ſich alles zu aſſimiliren ſucht.

bei ſolchen Geſchäftsleuten zu gehn pflegt, ohne recht zu verſtehn, was ſie thun [1]), ohne der ſie leitenden Ideen ſich ſelbſt recht bewußt zu werden [2]).

Die Erlöſungslehre nahm auch in dem valentinianiſchen Syſtem einen ſehr bedeutenden Platz ein und macht eigentlich deſſen Mittelpunkt aus, ſie wurde aber von ihm noch mehr als von dem Baſilides aus dem praktiſchen Gebiete in das Spekulative und Metaphyſiſche verrückt. Wie nach ſeinem Syſteme Ein Prozeß der Lebensentwickelung durch alle Regionen des Daſeyns hindurchgeht, und wie die Disharmonie, welche dem Keime nach in dem Pleroma ſelbſt begonnen, ſich von da aus weiter verbreitet hat [3]), ſo kann der ganze Weltlauf dann erſt zu ſeinem Ziele gelangen, wenn die Harmonie, wie im Pleroma ſo auch auf allen Stufen des Daſeyns, wieder hergeſtellt worden; was im Pleroma geſchehen, muß ſich auf allen andern Daſeynsſtufen abbilden. So iſt es nun auch, wie das Erlöſungswerk in verſchiedenen Abſtufungen geſchieht und hier daſſelbe Geſetz auf verſchiedenen Standpunkten in verſchiedenen Formen vollzogen wird, derſelbe Agent der Offenbarung des verborgenen Gottes, derſelbe Agent, durch welchen das von Gott ausgeſtrömte Leben mit ihm wieder verbunden wird, der fortwürkend bis zur Vollendung des Ganzen, in verſchiedenen Hypoſtaſen, je nachdem er auf ver-

1) φυσις πολυλογος, πολυπραγμων.

2) Die Belege bei Herakleon orig. T. 13. Ioh. c. 16. c. 25. c. 30. c. 51. c. 59 T. 20. c. 20.

3) Der Grund der ganzen neuen Schöpfung außerhalb des Pleroma, die nur aus dem Zwieſpalt hervorgehn konnte.

verſchiedenen Stufen das Werk vollbringt, ſich abbildet. So iſt es dieſelbe Idee, die in einem Monogenes, Logos, Chriſtus, Soter dargeſtellt wird. Der Soter iſt der Erlöſer für die ganze Welt außerhalb des Pleroma, und daher auch der Bildner für dieſelbe; denn bilden und erlöſen hängen in dieſem Syſteme genau zuſammen, wie ſchon aus der Idee von der zwiefachen Würkſamkeit des Horos hervorgeht. Durch die Bildung wird das Höhere zuerſt von der anklebenden Materie frei gemacht, aus dem unorganiſchen, formloſen Daſeyn, zu einem beſtimmten, eigenthümlichen organiſchen entwickelt. Durch die Erlöſung gelangt die höhere Eigenthümlichkeit erſt zur reifen, vollendeten Entwickelung und zum klaren Selbſtbewußtſeyn. Die Erlöſung iſt Vollendung des Bildungsprozeſſes. Alles göttliche Leben des Pleroma concentrirt ſich und ſpiegelt ſich ab in dem Soter, und würkt durch ihn weiter fort zur Individualiſirung des göttlichen Lebens, auf daß die dem Pleroma verwandten geiſtigen Naturen in die Welt ausgeſäet werden und zu vollendetem Daſeyn reifen. Der Chriſtus des Pleroma iſt das würkende Princip, der Soter außerhalb des Pleroma [1]) das empfangende, bildende, vollendende [2]).

---

1) In dem τοπος μεσοτητος.

2) So ſagt Herakleon von dem Soter im Verhältniſſe zu Chriſtus, daß jener den göttlichen Samen als einen noch unentwickelten von dieſem aus dem Pleroma empfange und demſelben die erſte Geſtaltung zu beſtimmtem eigenthümlichen Daſeyn mittheile, την πρωτην μορφωσιν την κατα γενεσιν, εις μορφην, και φωτισμον και περιγραφην αγαγων και αναδιξας. Orig. Ioh. T. II. c. 15.

Der Soter erweiſet zuerſt ſeine erlöſende, bildende Kraft an jener, aus dem Pleroma ſtammenden noch unreifen Weltſeele, wie ſie einſt auf die derſelben verwandten, aus ihr der allgemeinen Mutter des geiſtigen Lebens in der niedern Welt (ſ. oben) entſproſſenen geiſtigen Naturen ſich verbreiten ſoll. Der Soter iſt der eigentliche Bildner und Regierer der Welt, wie er der Erlöſer iſt, denn die Weltbildung iſt ja der erſte Anfang des Entwickelungsprozeſſes, welcher erſt durch die Erlöſung zur Vollendung geführt werden kann. Der Soter, als das innerliche würkſame Princip, giebt der zur Syzygia mit ihm beſtimmten Weltſeele [1]) die bildenden Ideen ein, und ſie theilt dieſelben dem ſelbſtſtändig zu handeln glaubenden Demiurgos mit, dieſer wird, ſich ſelber unbewußt, von der Macht derſelben bei der Weltbildung beſeelt und getrieben. Indem Valentin [2]) den Demiurgos und die von ihm gebildete und beſeelte Welt als Ein Ganzes darſtellt, ſchildert er dies Ganze als ein von dem Soter, als

---

An's Licht bringen, geſtalten, individualiſiren ſind bei den Gnoſtikern gleichlautende Begriffe. Das Unbeſtimmte, Unorganiſche entſpricht im Geiſtigen der ὑλη. So in dem valentinianiſchen Fragment bei Iren. I. c. 8. §. 4. dem προβαλλειν σπερματικως την ὑλην οὐσιαν entgegengeſetzt das μορφουν, φωτιζειν, φανερουν. Chriſtus ſtreut den Samen aus, der Soter ärndtet Orig. Ioh. T. 13. p. 48.

1) κατωσοφια, Achamoth.

2) Nach Plato, der den weltbildenden Geiſt und die von ihm beſeelte Welt, als Ein Ganzes, Einen θεος γεννητος ἐν ζωον betrachtet, und nach dem Vorgange Philo's, der den λογος und den von ihm beſeelten Körper der Welt als Ein Ganzes darſtellt.

dem Maler entworfenes Bild der Herrlichkeit Gottes. Aber freilich wie jedes Bild, seiner Natur nach, eine unvollkommene Darstellung des Urbildes ist, und wie es nur von dem, welcher die Anschauung des Urbildes hat, recht verstanden werden kann, so ist auch der Demiurgos mit seiner Schöpfung nur eine unvollkommene Darstellung der Herrlichkeit Gottes, und nur wer die Offenbarung des unsichtbaren göttlichen Wesens in seinem Innern vernommen hat, kann die Welt als Bild, den Demiurgos als Propheten des höchsten Gottes recht verstehn; die innere Gottesoffenbarung, (welche den πνευματικοις zu Theil wird, ist eine Beglaubigung der äußerlichen, eine Beglaubigung für den Demiurgos, als Repräsentanten Gottes. Valentin selbst drückt dies so aus [1]): „„Um wie viel geringer das Bild als das lebendige Angesicht ist, um so viel geringer ist die Welt als der lebendige Gott. Was ist also die Ursache des Bildes? Die Größe des Angesichtes, welches dem Maler das Bild dargereicht hat, um durch die Offenbarung seines Namens verherrlicht zu werden, denn kein Bild ist als etwas Selbstständiges erfunden worden. Aber wie der Name der Sache selbst das in der Bildung Ermangelnde ergänzt, so würkt auch das Unsichtbare Gottes [2]) zur Beglaubigung des abgebildeten““.

Der Mensch ist dazu bestimmt, den Zusammenhang zwischen der höheren Weltordnung und dem Reiche des Demiurgos darzustellen und zu erhalten, den höchsten Gott

1) Strom. Lib. IV. 509.

2) Gottes unsichtbares Wesen.

in dieſer Welt zu offenbaren, — das iſt eine Grundidee des valentinianiſchen Syſtems und aller gnoſtiſchen Syſteme. Menſchheit — und Offenbarung Gottes ſind hier verwandte Begriffe, daher der Urmenſch [1]) einer der valentinianiſchen Aeonen; und nach einer andern valentinianiſchen Theorie heißt es: „Als Gott ſich offenbaren wollte, wurde dies Menſch genannt [2]). Der Demiurgos ſchuf den Menſchen, ihn ſelbſt abzubilden und darzuſtellen, er hauchte ihm eine ſeinem eignen Weſen verwandte Seele ein; aber auch hier handelte er als Werkzeug eines höheren Geiſtes. Der Menſch ſollte jenen Urmenſchen darſtellen; ohne daß der Demiurgos ſich deſſen bewußt wurde, theilte ihm die Sophia den geiſtigen Samen mit, den er in die Seele des Menſchen verpflanzte und daher geſchah es nun, daß der Menſch auf einmal etwas über die ganze Schöpfung, in die er eintrat, Erhabenes offenbarte, ſo daß der Demiurgos ſelbſt und ſeine Engel von Beſtürzung ergriffen wurden, denn ſie wußten noch nichts von einer höheren Welt. Der Demiurgos meinte ſelbſtſtändiger Herrſcher zu ſeyn — und zu ſeiner Beſtürzung ſah er nun eine höhere Macht in ſein Reich eintreten. Dieſe Beſtürzung wiederholt ſich überall, wo die beſchränkten Menſchen, von Ideen einer höheren Welt beſeelt, dieſelben in ihren Werken ausdrücken, wie in der Kunſt, überall wo Menſchenhände in Beziehung auf den Namen Gottes etwas vollbringen. So geſchieht es, daß Menſchen vor ihren eignen Gebilden anbetend niederfallen, von der Ahnung einer

1) Der: Adam Kadmon der Kabbala.

2) S. Iren Lib. I. c. 12. §. 4.

ihnen unbekannten höheren Macht mit ehrfurchtsvoller Bestürzung erfüllt. Wir wollen die Worte des Mannes selbst vernehmen: „Und gleichwie die Engel Furcht ergriff über jenem Gebilde, da es Größeres aussprach als seine Bildung, durch den, der unsichtbar den Samen des Wesens von oben in dasselbe gegeben hatte (den Soter), und da es in freier Zuversicht sprach, so werden auch in den Geschlechtern der Menschen dieser Welt die Werke der Menschen Gegenstand der Furcht ihren Bildnern, wie Bildsäulen und Bilder, und was Aller Hände in Beziehung auf den Namen Gottes vollbringen" [1]).

Was die Menschheit im Ganzen darstellen soll, das wird nun aber nur durch jene Geistesmenschen [2]) würklich erfüllt. Durch sie sollte das belebende, verklärende Princip des Göttlichen bis an die Grenze der ὑλη Alles durchdringend verbreitet werden, diese geistigen Naturen sind das Salz und Licht der Erde, der Sauerteig für die ganze Menschheit. Die ψυχη ist nur das Vehikel für das πνευματικον, um in die zeitliche Welt, in der es sich zur Reife entwickeln sollte, eintreten zu können. Wenn dieses Ziel erreicht seyn wird, wird der Geist, der nur für das Leben der Anschauung bestimmt ist, jenes Vehikel in der niedern Sphäre zurücklassen, und jede geistige Natur, als das empfangende weibliche Element im Verhältnisse zur höheren Geisterwelt, wird zu der Syzygie mit der ihr entsprechenden Engelsnatur in's Pleroma erhoben werden. Nur das höhere unmittelbare Anschauungsvermögen — das

1) Clem. Strom. Lib. II 375.

2) Die φυσεις πνευματικαι.

will Valentinus ſagen — wird dann würkſam ſeyn, Alle auf das Zeitliche und Endliche gerichteten Kräfte und Würkungsweiſen der Seele, wie das Reflexionsvermögen, der Verſtand, deren Inbegriff dem Valentinus die ψυχη iſt, wird dann ganz aufhören [1]).

Die anziehende Kraft, mit der das Göttliche auf Alles einwürkt, auch ohne daß diejenigen, welche dieſen Eindruck empfangen, denſelben verſtehn und ihn ſich erklären können, das iſt eine Lieblingsidee des Valentinus. Der Demiurgos wird von den im jüdiſchen Volke zerſtreuten geiſtigen Naturen angezogen, ohne daß er den Grund davon wußte. Er machte daher ſolche zu Propheten, Königen, Prieſtern. Daher geſchah es, daß die Propheten beſonders auf die höhere Ordnung der Dinge, die erſt durch den Soter in die Menſchheit eintreten ſollte, hinweiſen konnten. Nach der valentinianiſchen Theorie war in den Propheten ein vierfaches Princip würkſam, 1) das pſychiſche Princip, das Menſchlich-Beſchränkte, die ſich ſelbſt überlaſſene Seele, 2) die Begeiſterung dieſer ψυχη, welche von dem auf ſie einwürkenden Demiurgos herrührt, 3) das ſich ſelbſt überlaſſene πνευματικον, 4) die pneumatiſche Begeiſterung, welche von der Einwürkung der Sophia herrührt [2]). Darnach konnte Valentin in Hinſicht auf dieſe vier Principien in den Schriften der Propheten verſchiedene Ausſprüche von höherer und niederer Art und Beziehung, und einen verſchiedenen höheren und niederen Sinn derſelben Stellen unterſcheiden. 1) Das rein Menſchliche, 2) die

1) Vergl. Aristot. de anima. Lib. III. c. 5.

2) S. Irenae. Lib. I. c. 16. §. 3 et 4.

einzelnen Weissagungen zukünftiger Begebenheiten, welche der obgleich nicht Allwissende, doch in einen größeren Kreis der Zukunft blickende Demiurgos mittheilen konnte; die gleichfalls von diesem herrührende Weissagung von einem Messias, aber noch in die zeitlich-jüdische Form gehüllt, die Weissagung von einem Messias, wie der Demiurgos ihn senden wollte, — einem psychischen Messias für die Psychiker, dem Regenten eines Reiches von dieser Welt. 3) Die an die christliche Oekonomie anstreifenden und auf dieselbe hinweisenden Ideen, das verklärte messianische, mehr oder weniger rein hervortretend, je nachdem Solches bloß aus der höheren Geistesnatur oder aus dem unmittelbaren Einflusse der Sophia geflossen war. Diese Ansicht konnte zu merkwürdigen Untersuchungen über die Mischung des Göttlichen und des Menschlichen in den Propheten veranlassen und für die Auslegung der Propheten selbst fruchtbare Ergebnisse herbeiführen. Die valentinianische Ansicht stellte sich entgegen der Behauptung derjenigen, welche gegen die Worte Christi, Matth. 11, 9. u. f. gegen 1 Petr. 1, 12. den Propheten schon eine vollständige christliche Erkenntniß beilegten. Es frägt sich nun, ob Valentinus die Strahlen höherer Wahrheit bloß unter den Juden anerkannte, ob er die geistigen Naturen bloß unter den Juden, oder ob er sie auch unter den Heiden verbreitet seyn ließ. Zwar hielt er nach Herakleon [1]) die Juden für das Reich des Demiurgos, die Heiden für das Reich der Materie oder des Satans, und die Christen für das Volk des höchsten Gottes; aber dies beweiset noch nicht, daß er von

1) Orig. in Ioh. T. 13. c. 16.

den Heiden alles Höhere ausgeſchloſſen hätte, denn im Judenthum, obgleich er daſſelbe vorzugsweiſe dem Demiurgos zueignete, nahm er doch auch Einſtreuungen des Höheren Pneumatiſchen an, und obgleich er das Chriſtenthum dem höchſten Gott zueignete, ſo ſah er doch auch unter den Chriſten eine große Claſſe von Pſychikern. Alſo nur von dem Vorherrſchenden iſt die Rede, und ſo konnte er auch unter den Heiden, ohngeachtet des vorherrſchend Hyliſchen im Heidenthume, eine Einſtreuung des Pneumatiſchen anerkennen. Er mußte dies ſogar nach ſeinen Principien, da das höhere Geiſtesleben (das πνευματικον) bis an die Grenze der Materie alle Stufen des Daſeyns durchdringen ſollte, um die gänzliche Vernichtung des Reiches der ὑλη vorzubereiten. Was Valentin in der oben angeführten Stelle von der Gewalt der auf die Darſtellung der Götterbilder ſich beziehenden Kunſt ſagt, läßt ſchließen, daß er das Polytheiſtiſche Syſtem milder als die gewöhnlichen Juden, denen die Götzen nur böſe Geiſter waren, beurtheilte, daß er an Apoſtelgeſch. 17, 23. ſich anſchließend, auch in dieſem Syſteme, wenn gleich durch das Vorherrſchen des hyliſchen Princips getrübte, Spuren eines ſeine unerkannte Einwürkung auf Alles verbreitenden unbekannten Gottes zu bemerken glaubte. So weiſet Valentin würklich in einem uns erhaltenen Bruchſtücke einer Homilie [1]) auf die auch in den Schriften der Heiden verbreiteten Spuren der Wahrheit hin, in welchen ſich das innere Weſen des geiſtigen Volks Gottes, der in der ganzen Menſchheit zerſtreuten πνευματικοι offenbare: „Vie-

1) Clem. Strom. Lib. VI. 641.

les von dem, was in den Büchern der Heiden geſchrieben iſt, findet ſich geſchrieben in der Kirche Gottes; dieſes Gemeinſame iſt das Wort aus dem Herzen, das in dem Herzen geſchriebene Geſetz, das iſt das Volk des Geliebten (d. h. dieſes gemeinſame höhere Bewußtſeyn iſt das Merkmal der zerſtreuten Gemeinde des Soter, der πνευματικοι), welches von ihm geliebt wird und ihn wieder liebt.“ —

Der Soter, welcher den ganzen Entwickelungsprozeß der aus dem Pleroma zur Bildung einer neuen Welt herabgefallenen geiſtigen Lebenskeime von Anfang geleitet hatte, der unſichtbare Bildner, und Regierer dieſer neuen Welt, — er mußte nun zuletzt ſelbſt unmittelbar in das Weltganze eingreifen, um den Akt der Erlöſung, welchen er an der Mutter alles geiſtigen Lebens, der Weltſeele, der Sophia urſprünglich vollbracht hatte, auf Alles aus ihr ausgefloſſene geiſtige Leben auszudehnen und ſo das ganze Werk zur Vollendung zu führen. Alles Daſeyn, bis auf das allem Daſeyn widerſtrebende Hyliſche, war, Jedes nach ſeiner Stufe, der Veredelung fähig. Der Soter mußte daher, um Alles, das Pſychiſche wie das Pneumatiſche, zu der Stufe des höheren Lebens fortzubilden, deren ein Jedes fähig iſt, mit allen dieſen Stufen des Daſeyns in Verbindung treten. Ohnehin konnte, dem naturgemäßen Gange zufolge, der Soter nur in der Verbindung mit der ihm verwandten geiſtigen Natur, und eine ſolche nur in der Verbindung mit einer ψυχη, in dieſe zeitliche Welt eintreten.

Hier konnte nun Valentinus mit der Lehre des Baſilides übereinſtimmen, nur mit dem Unterſchiede,

daß bei dem Ersteren das Menschliche in der Person und dem Leben des Erlösers eine etwas höhere Bedeutung erhielt, obgleich noch nicht die rechte und gebührende; der von ihm nach seinen Ideen construirte und zersetzte Christus war immer sehr verschieden von dem geschichtlichen Christus.

Der Demiurgos hatte den Seinigen einen Erlöser, einen Messias verheißen, welcher sie von der Herrschaft des Hylischen befreien, die Vernichtung Alles dessen, was sich seinem Reiche entgegenstellte, herbeiführen, und in seinem Namen über Alles regieren und die ihm Gehorsamen mit allen Arten irdischen Glücks erfreuen sollte. Er sandte diesen das Ebenbild des Demiurgos darstellenden Messias aus seinem Himmel hinab; aber dieses erhabene Wesen konnte mit der Materie in keine Verbindung eintreten, es sollte ja die Vernichtung des Materiellen herbeiführen, wie konnte es also etwas von demselben annehmen? Mit dem materiellen Leibe wäre ja auch ein demselben verwandter materieller Lebensgeist [1]), die Quelle aller bösen Begierden, verbunden gewesen, und wie hätte er der Erlöser seyn können, wenn das Princip des Bösen in seiner eigenen Natur vorhanden gewesen. Der Demiurgos bildete also dem psychischen Messias einen Körper aus dem feinern aetherischen Stoffe des Himmels, aus dem er ihn in diese Welt hinabsandte. Dieser Körper war auf wunderbare Weise [2]) so eingerichtet, daß er sichtbar erscheinen, allen sinnlichen Handlungen und Affectionen sich

1) Die ψυχη ἀλογος.

2) ἐξ ὁμοιωματος.

unterziehen konnte, und dies doch auf eine ganz andere Weiſe als die gewöhnlichen irdiſchen Körper [1]). Darin beſtand aber das Wunder der Geburt Jeſu, daß die aus dem Himmel des Demiurgos herabkommende pſychiſche Natur mit ihrem von daher mitgebrachten aetheriſchen Körper durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurch [2]) an's Licht der Welt trat. Doch dieſer pſychiſche Meſſias hätte nicht einmal das ihm von dem Demiurgos übertragene Werk vollführen können, es bedurfte zur Beſiegung des Reichs der Hyle einer höhern Macht; der Demiurgos handelte auch hier wie in Allem als bewußtloſes Organ des Soter. Dieſer hatte den Zeitpunkt beſtimmt, in welchem er mit dieſem pſychiſchen Meſſias als ſeinem Organ ſich verbinden wollte, um das von dem Demiurgos beabſichtigte, verheißene Werk in einem weit höheren Sinne, als dieſer ſelbſt es ahnte, zu vollführen, ein meſſianiſches Reich von weit höherer Art, auf deſſen wahre Beſchaffenheit nur die erhabenſten, von dem Demiurgos ſelbſt nicht verſtandenen, Weiſſagungen der Propheten hinwieſen, zu ſtiften.

Der pſychiſche Meſſias, der die Beſtimmung, welche ihm erſt durch die Verbindung mit dem Soter zu Theil werden ſollte, nicht ahnte, gab indeß von Anfang an den Menſchen das Ideal ascetiſcher Heiligkeit. Vermöge der beſondern Beſchaffenheit ſeines Leibes konnte er eine außerordentliche Herrſchaft über die Materie ausüben. Er

1) σωμα ἐκ της ἀφατους ψυχικης οὐσιας Theodot. didascal. anatol.

2) ὡς δια σωληνος.

aß und trank zwar, ſich zu den Menſchen herablaſſend; aber doch ohne denſelben Affectionen, wie andre Menſchen, unterworfen zu ſeyn, er verrichtete Alles auf eine göttliche Weiſe [1]).

Bei der Taufe am Jordan, als er von Johannes dem Täufer, dem Repräſentanten des Demiurgos, die feierliche Weihe für ſeinen Meſſiasberuf erhalten ſollte, verband ſich der Soter, der durch ſeine unſichtbare Leitung Alles dies ſo gelenkt hatte, mit ihm, unter dem Symbol der Taube herabkommend. Darüber, ob der pſychiſche Meſſias von Anfang an auch eine geiſtige Natur in ſich trug, welche, mit dem Vehikel einer Seele herabkommend, ſich in dieſer Welt zur Reife entwickeln ſollte, um dann erſt der Erlöſung theilhaft zu werden, oder ob erſt der Soter bei dem Herabſteigen in dieſe Welt von der Sophia eine geiſtige Natur als Vehikel, um mit einer menſchlichen Natur ſich verbinden zu können, empfing, und alſo auch das Höhere Pneumatiſche dem Meſſias des Demiurgos erſt bei der Taufe mitgetheilt wurde, darüber mögen in der valentinianiſchen Schule ſelbſt getheilte Meinungen geweſen ſeyn [2]).

---

1) Clem. Strom. Lib. III. 451.

2) Die letztere Anſicht ſcheint ſich in einer Stelle Heraklеons zu finden, Orig. T. VI. §. 23. Grabe Spicileg. T. II. p. 89., in welcher Stelle ich ehemals, (ſ. meine genetiſche Entwickelung S. 149.), mit Unrecht die Lehre von einer eigentlichen Menſchwerdung des Soter, einer Verbindung deſſelben mit der menſchlichen Natur, von ihrer erſten Entwickelung an, zu erkennen glaubte. Er erklärt Joh. 1, 27. auf ſeine Weiſe, zuerſt richtig den in den

Nach der Lehre Valentins, wie nach der des Ba-
ides, mußte die Erscheinung des erlösenden Geistes
der Menschheit und dessen Verbindung mit dem psychi-
n Messias die Hauptsache bei dem Erlösungswerke seyn.

Worten liegenden Sinn: „Johannes bekenne, daß er auch den niedrigsten Dienst dem Erlöser zu erweisen nicht würdig sey“; dann legt er willkürlich nach seiner theosophischen Idee einen höheren Sinn in die einfachen Worte hinein: οὐκ ἐγω εἰμι ἱκανος, ἱνα δι' ἐμε κατελθῃ ἀπο μεγεθους και σαρκα λαβῃ, ὡς ὑποδημα, περι ἧς ἐγω λογιον ἀποδουναι οὐ δυναμαι, οὐδε διηγησασθαι ἢ ἐπιλυσαι την περι αὐτης οἰκονομιαν. Man kann hier schwerlich unter dem Fleische, welches der aus der höheren Region von der Grenze des πληρωμα und des τοπος μεσοτητος herabkommende Soter angenommen hatte, den durch eine besondre οἰκονομια gebildeten Leib des psychischen Messias verstehn, denn es ist ja hier sicher von dem Soter die Rede, der sich dem Johannes bei der Taufe offenbarte, und dieser verband sich ja auf alle Fälle, nach valentinianischer Lehre, nicht mit dem Leibe, sondern mit dem diesen Leib tragenden psychischen Messias. Sodann hätte Johannes, der hier die Person des Demiurgos selbst darstellte, über diesen von dem Letzteren selbst gebildeten wunderbaren Leib, seine Bewunderung nicht so äußern können. Die Valentinianer nannten aber jede Hülle, jedes Vehikel für ein höheres Wesen, das in eine niedere Region des Daseyns sich herabläßt, eine σαρξ. Die Sophia gab dem Soter ein σπερμα πνευματικον, damit er mit diesem Vehikel auf die Erde sich herablassen und durch dasselbe mit der ψυχη in Verbindung treten, sollte. Den Beweis geben die Anfangsworte der Didascal. anatol., wo es heißt: ὁ προεβαλεν σαρκιον τῳ λογῳ (so viel als dem Soter) ἡ σοφια το πνευματικον σπερμα, τουτο σολισαμενος κατηλθεν ὁ σωτηρ. Von dieser wunderbaren Veranstaltung sprach also Herakleon.

Auch er kam mit dem Basilides darin überein, daß der Soter bei den Leiden den pſychiſchen Meſſias ſich ſelbſt überlaſſen habe, er ſchrieb aber doch den Leiden deſſelben eine größere Bedeutung als der Erſtere zu, wenn gleich die überall beſondere Myſterien ſuchende Theoſophie das einfache Verſtändniß verachtete und durch ihre vielfachen myſtiſchen und ſpekulativen Beziehungen und Deutungen die Gefühle des Herzens nicht aufkommen ließ; wenn gleich dieſe Theoſophie zu contemplativ und übermenſchlich war, um das Leiden Chriſti von ſeiner menſchlichen und ſittlichen Seite recht faſſen zu können. Wie der pſychiſche Meſſias ſich am Kreuze und mit demſelben über die niedere Schöpfung ausbreitete, das iſt ein Bild jenes erſten Aktes der Erlöſung, da ſich der Soter mit dem σταυρος (ſ. oben) über die Sophia ausgebreitet hatte. So wie dies in der höheren Region die Befreiung der Sophia von dem Fremdartigen würkte, ſo würkte es in der niederen die Befreiung des Pſychiſchen von dem Materiellen, welches der Grund von allem Böſen iſt — bis zur endlichen Vernichtung Alles deſſen, nachdem es in ſich ſelbſt aufgelöſet worden [1]). Durch die Worte: in deine Hände, Vater, empfehle ich meinen Geiſt, empfahl er das ihn verlaſſende πνευματικον σπερμα, daß es nicht in dem Reiche des Demiurgos zurückgehalten werde; ſondern frei

1) In dem Zuſammenhange mit dem ganzen valentinianiſchen Syſteme iſt der Satz Herakleons Orig. T. VI. §. 23. „τω σταυρω ἀνηλωσθαι και ἠφανισθαι πασαν την κακιαν“ zu verſtehn.

in die höhere Region ſich erheben könnte, und mit dieſem zugleich alle geiſtigen Naturen, deren Repräſentantin dieſe mit ihm verbundene geiſtige Natur war. Der pſychiſche Meſſias erhebt ſich zu dem Demiurgos, der ihm die höchſte Macht und Regierung in ſeinem Namen übergiebt, der pneumatiſche zu dem Soter, wohin ihm alle erlöſeten geiſtigen Naturen nachfolgen werden.

Das Wichtigſte, die Hauptſache für die Pneumatiſchen bei dem Erlöſungswerke, bleibt die der menſchlichen Natur durch die Verbindung mit dem Soter bei der Taufe im Jordan zu Theil gewordene Erlöſung. Dieſe muß ſich bei jedem Einzelnen wiederholen. Von den heiligenden Würkungen der inwendigen Gemeinſchaft mit dem Erlöſer redet Valentin ſo: „Es iſt aber ein Guter, — deſſen freie Erſcheinung die Offenbarung durch den Sohn — und durch ihn allein könnte das Herz rein werden, nachdem alle böſen Geiſter aus dem Herzen verbannt worden, denn viele derſelben einwohnende Geiſter laſſen es nicht rein ſeyn. Ein jeder derſelben vollbringt ſeine eigenen Werke, indem ſie es vielfach ſchänden durch unziemende Begierden. Und es ſcheint mir mit einem ſolchen Herzen wie mit einem Wirthshauſe zu gehn, denn auch dieſes wird zerſtoßen und zertreten und oft mit Koth erfüllt, indem die Menſchen ausgelaſſen darin hauſen und für den Ort, als einen ihnen ganz fremden, gar keine Sorge tragen. So bleibt auch das Herz, bis es die himmliſche Gnade erlangt, unrein, als die Wohnung vieler böſen Geiſter. Wenn ſich aber der Vater, der einzig Gute, deſſen annimmt, ſo iſt es geheiligt und glänzt von Licht, und ſo wird ſelig ge-

prieſen, wer ein ſolches Herz hat, daß er Gott ſchauen wird" [1]).

Der ſo mit Gott Verbundene wird ſchon jetzt ein Glied der himmliſchen Gemeinde, wird ſchon jetzt durch die Macht des Erlöſers der Schaar der ſeligen Geiſter einverleibt, — das wird valentinianiſch ſo ausgedrückt: „Wie eine jede pneumatiſche Seele ihre andere Hälfte in der höheren Geiſterwelt hat, (den ihr zugehörenden Engel,) zur Verbindung, mit welcher ſie beſtimmt iſt; ſo erhält ſie durch den Soter die Kraft, ſchon jetzt dem geiſtigen Leben nach in dieſe Syzygie einzugehn" [2]).

Wie die Pſychiſchen und die Pneumatiſchen ihrer Natur und ihrer Beſtimmung nach von einander verſchieden ſind, ſo bleiben ſie auch im Chriſtenthum verſchieden. Es giebt einen χριστιανισμος ψυχικος und einen χριστιανισμος πνευματικος. Zu den Pſychikern ſagt Paulus, daß er für ſie nichts gewußt habe und ihnen nichts anders verkündigen konnte, als Chriſtus den Gekreuzigten [3]), daß er ihnen jene Weisheit der Vollkommenen, welche auch dem Demiurgos und ſeinen Engeln verborgen iſt, nicht verkündigen konnte. Die Valentinianer unterſchieden auch nach ihrem Syſteme eine zwiefache Bedeu-

1) Strom. Lib. II. p. 409.

2) Heraklеon bei Origenes T. 13. §. 11. καμιζεσθαι παρ' αὐτου την δυναμιν και την ἑνωσιν και την ἀναπαυσιν προς το πληρωμα αὐτης.

3) Didascal. Anatol. Von einer zwiefachen Verkündigungsweiſe des Apoſtels Paulus. In Beziehung auf die Pſychiker ἐκηρυξε τον σωτηρα γευστον και παθητον.

deutung der Erlösung und der Taufe, in Beziehung auf die Psychiker und auf die Pneumatiker. Ferner müssen die Psychiker durch Wunder und andere in die Sinne fallende Thatsachen zum Glauben geführt werden [1]), sie sind nur für Autoritätsglauben, nicht für eine aus dem inneren Wesen der Wahrheit hervorgehende Ueberzeugung, nicht für die Anschauung der Wahrheit selbst empfänglich. Zu solchen spricht Christus Joh. 4, 48. Die Geistesmenschen bedürfen hingegen solcher äußerlichen Erziehungsmittel nicht, sie werden vermöge ihrer verwandten Natur von der Wahrheit selbst unmittelbar angezogen [2]). Wie sich die Wahrheit offenbart, erfolgt daher sogleich bei ihnen ein solcher zuversichtlicher Glaube, der nicht von außen her gewürkt werden, nur aus dem unmittelbaren Einflusse der Wahrheit auf die verwandte Geistesnatur hervorgehn kann [3]). Ihre auf Erkenntniß der Wahrheit gegründete Gottesverehrung ist der wahre „vernünftige Gottesdienst."

Jener Same der geistigen Natur ist es, wodurch die Menschen von dem Erlöser angezogen und ihm zugeführt werden, die Geistesmenschen, welche diesen Samen besitzen, sind daher das Salz und die Seele der äußerlichen Kirche, diejenigen, durch welche das Christenthum als das Bildungsprincip der Menschheit weiter verbreitet wird [4]). Von

1) δι' ἐργων φυσιν ἐχοντις και δι' αἰσθησιως πιθισθαι και ουχι λογῳ πιστευειν. Orig T. 13. §. 59.

2) Heracleon in Ioann. T. 13. c. 20. die δικτικη ζωης διαθεσις.

3) ἡ ἀδιακριτος και καταλληλος τῃ φυσει ἑαυτης πιστις l. c. T. 13. p. 10.

4) S. den Beleg gleich nachher bei dem Herakleon.

dieſen Geiſtesmenſchen ſoll die Verklärung des ganzen irdiſchen Weltalls, die endliche Vernichtung alles Materiellen und Böſen, vorbereitet werden, nachdem die Materie alles Lebens, das ſie an ſich geriſſen hat, beraubt ſeyn wird. Valentin redet dieſe vorgeblichen Geiſtesmenſchen ſo an: „Ihr ſeyd von Anfang an unſterblich und Kinder des ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch vertheilen [1]), auf daß ihr ihn verſchlinget und verzehret, und auf daß der Tod an euch und durch euch erſterbe, denn wenn ihr die Welt auflöſet (die Auflöſung der materiellen Welt vorbereitet), ihr aber nicht aufgelöſet werdet, ſeyd ihr Herrn über die Schöpfung und über alles Vergängliche" [2]). Wenn gleich dieſen hoch tönenden Worten, in ſofern ſie auf den Beruf der Chriſten, als Organe für die Offenbarung und Fortpflanzung des Gottesreichs angewandt werden, etwas Wahres zum Grunde liegt; ſo iſt dies Wahre doch hier mit einem Hochmuth vermiſcht, der bei gewiſſen Eigenthümlichkeiten leicht die praktiſch ſchädlichſten Ausſchweifungen der Schwärmerei veranlaſſen konnte. Hätten die Valentinianer eine Kirche nach ihren Grundſätzen ſtiften können, ſo würden die Pneumatiker die Bramînen unter den Chriſten geworden ſeyn.

---

1) Indem ſie mitten in die materielle Welt herabgeſandt wurden.

2) Strom. Lib. IV. fol. 509 B. Απ' ἀρχης ἀθανατοι ἐστε και τεκνα ζωης ἐστε αἰωνιας· Και τον θανατον ηθελετε μερισασθαι εἰς ἑαυτους, ἱνα δαπανησητε αὐτον και ἀναλωσητε και ἀποθανη ὁ θανατος ἐν ὑμιν και δι' ὑμων. ὁταν γαρ τον μεν κοσμον λυητε, ὑμεις δε μη καταλυησθε, κυριευσετε της κτισεως και της φθορας ἁπασης.

Wenn nun das durch dieſe Geiſtesmenſchen vorbereitete Ziel erreicht worden, ſollten nach Auflöſung der ganzen materiellen Welt der Soter mit der Sophia zu Einer Syzygie verbunden, unter ihm die gereiften geiſtigen Naturen mit den Engeln gepaart in das Pleroma eingehn und die letzte Stufe der Geiſterwelt [1]) ſollten die Pſychiker unter dem Demiurgos einnehmen, auch ſie ſollten das ihrer eigenthümlichen Natur entſprechende Maaß der Seligkeit empfangen. Der Demiurgos freut ſich der Erſcheinung des Soter, durch die ihm eine höhere Welt, als welche ihm bisher fremd war, offenbart worden, durch die auch er von ſeinem mühſeligen Dienſte entbunden in die Ruhe eingehn und einen Nachhall von der Herrlichkeit des Pleroma vernehmen kann. Er iſt der Freund des Bräutigams (des Soter), der da ſteht und ihm zuhört und ſich freut über des Bräutigams Stimme, ſich freut der vollendeten Hochzeit [2]). Johannes der Täufer ſprach jene Worte Joh. 3, 29. als Repräſentant des Demiurgos.

Ausgezeichnete Männer aus Valentins Schule.

Unter den Männern der valentinianiſchen Schule zeichnet ſich durch mehr wiſſenſchaftliche Beſonnenheit als andre der Alexandriner Herakleon aus. Er verfaßte einen Commentar über das johanneiſche Evangelium, von dem uns Origenes bedeutende Bruchſtücke aufbewahrt hat [3]), vielleicht auch einen Commentar über das Evange-

1) Der τοπος μεσοτητος.

2) Die Verbindung des Soter mit der Sophia, der Engel mit den geiſtigen Naturen im Pleroma.

3) In ſeinen Tomis über den Johannes, in welchen er häufig die Erklärungen Herakleons berückſichtigt.

lium des Lukas, aus dem uns in diesem Falle Clemens von Alexandria ein Bruchstück, die Erklärung von Luk. 12, 8., überliefert haben würde [1]). Es läßt sich erklären, daß der tiefe, innige Johannes den Gnostiker besonders anziehen mußte. Herakleon brachte einen tieferen auf das Inwendige gerichteten religiösen Sinn mit einem, wo er nicht durch die theosophischen Spekulationen irre geleitet worden, hellen Verstande zur Erklärung dieses Evangeliums; aber was ihm fehlte, war der Sinn für die johanneische Einfalt und die Kenntniß oder Anerkennung der Grundsätze einer gramatischen und logischen Auslegung überhaupt, ohne welche auch in der Erklärung der biblischen Schriftsteller, insofern dieselben als Menschen, obgleich erleuchtete Menschen, durch die Gesetze menschlicher Denk- und Sprachweise geleitet werden, aller Willkür freier Spielraum eröffnet ist. Herakleon meint zwar, soviel wir sehen können, aufrichtig, seine Theologie aus dem Johannes abzuleiten; aber er war ganz von seinem Systeme eingenommen und mit seiner ganzen Denk- und Anschauungsweise in demselben so sehr befangen, daß er sich gar nicht frei von demselben bewegen konnte und unwillkürlich die Ansichten und Ideen desselben in die heiligen Schriften, welche er als Quelle göttlicher Weisheit betrachtete, hineinlegte. Als Beleg zu dem Gesagten wollen wir Herakleons Auslegung von der herrlichen Unterredung des Heilandes mit der Samariterin näher betrachten. Er konnte bei dem einfach Geschichtlichen nicht stehn bleiben, mit der besonnenen psychologischen Be-

[1]) Strom. IV. 503.

trachtung jener Samariterin in ihrem Verhältnisse zu dem Erlöser sich nicht begnügen. Gleich schwebte ihm in der Samariterin, welche von den Worten und von der Erscheinung Christi angezogen wurde, das Bild aller geistigen Naturen vor, welche von dem Göttlichen angezogen werden, und so mußte denn in dieser Geschichte das ganze Verhältniß der πνευματικοι zum Soter und zu der höheren Geisterwelt dargestellt seyn. Und so mußten nun die Worte der Samariterin einen doppelten Sinn erhalten, den, dessen sie sich bewußt war und den höheren Sinn, den sie sich selber unbewußt als Repräsentantin der ganzen Classe der πνευματικοι aussprach, und so mußten auch die Worte des Heilands in Beziehung darauf einen zwiefachen niederen und höheren Sinn erhalten — das Unnatürliche einer neben einander hergehenden doppelten Unterredung — und doch hatte er die Grundidee der Worte des Erlösers in ein empfängliches Gemüth aufgenommen; hätte er nur nicht durch das Zuvielsuchen in einzelnen Nebenumständen von der Hauptsache sich abziehen lassen! Richtig erklärt er die geistig zu deutenden Worte Christi Joh. 4, 10. 13. 14. „Das Wasser, welches der Heiland giebt, ist aus seinem Geiste und seiner Kraft. Seine Gnade und seine Gabe ist etwas, das nie hinweggenommen, nie verzehrt werden, nie vergehn kann in demjenigen, der daran Theil genommen. Diejenigen, welche das empfangen, was ihnen von oben reichlich mitgetheilt wird, lassen auch selbst das ihnen Mitgetheilte übersprudeln zum ewigen Leben Andrer.“ Nun macht er aber den falschen Schluß, daß, weil Christus das Wasser, welches Er geben wollte, in einem symbolischen Sinne meinte, folglich auch im Gegensatze das

Waſſer des Jakobsbrunnens in einem ſymboliſchen Sinne verſtanden werden müſſe. Es ſey ein Symbol des die Bedürfniſſe der geiſtigen Natur nicht befriedigenden Judenthums und der vergänglichen irdiſchen Herrlichkeit deſſelben. Wenn die Samariterin ſagt: „Gieb mir daſſelbige Waſſer, auf daß mich nicht dürſte, daß ich nicht herkommen müſſe, zu ſchöpfen"; ſo werde dadurch das Läſtige des Judenthums, — wie ſchwer die Nahrung für das innere Leben darin zu finden und wie unzulänglich dieſelbe ſey, — bezeichnet [1]). Indem darauf der Erlöſer die Frau auffordert, ihren Mann zu rufen, meinte er darunter ihre andre Hälfte in der Geiſterwelt, den zu ihr gehörenden Engel [2]), damit ſie mit demſelben zu dem Heilande kommend von ihm die Kraft empfange, ſich mit dieſer ihrer andern Hälfte zu verbinden und zu verſchmelzen. Und der Grund für dieſe willkürliche Deutung: „Von ihrem irdiſchen Manne konnte er ja nicht reden, da er wohl wußte, daß ſie keinen geſetzlichen Mann hatte. Dem geiſtigen Sinn nach [3]) kannte die Samariterin ihren Mann nicht, ſie wußte nichts von dem zu ihr gehörenden Engel, dem buchſtäblichen Sinn nach [4]) ſchämte ſie ſich zu ſagen, daß ſie in unrechtmäßiger Verbindung lebte". Wie das Waſſer Symbol des von dem Erlöſer mitgetheilten göttlichen Lebens iſt — ſchloß Herakleon

1) το ἐπιμοχθον, και δυσπορισον και ἀτροφον ἐκεινου του ὑδατος.

2) το πληρωμα ἀυτης, ſ. oben.

3) κατα το νοουμενον.

4) κατα το ἀπλουν.

weiter, — so ist der Krug Symbol der Empfänglichkeit in dem Gemüth der Samariterin für dies göttliche Leben. Sie ließ bei ihm den Krug zurück, das heißt, da sie bei dem Heilande ein solches Gefäß hatte, in welchem sie das lebendige Wasser zu empfangen gekommen war, kehrte sie in die Welt zurück, den Psychikern die Ankunft Christi zu verkündigen [1]).

Mit Recht bekämpfte Herakleon die Werthschätzung des Märtyrerthums als opus operatum. „Die Menge — sagt er [2]) — hält das Bekenntniß vor der Obrigkeit für das einzige; mit Unrecht! dieses Bekenntniß können ja aber auch die Heuchler ablegen. Es ist dies eine besondre Art des Bekenntnisses, es ist nicht das allgemeine von allen Christen abzulegende Bekenntniß, von welchem er hier spricht, das Bekenntniß durch Werke und Handlun-

---

1) Der Gedanke des Herakleon ist hier richtig, daß nur der durch seine Gesinnung mit dem Heilande Verbundene ihn auf die rechte Art Andern verkündigen könne; wenn gleich der richtige Gedanke durch eine willkürliche Deutung des Geschichtlichen in diese Stelle hineingelegt worden. Man muß dem Herakleon das Recht widerfahren lassen, anzuerkennen, daß ihn Origenes hier wie an manchen Stellen mit Unrecht anklagt, als ob er sich selbst widerspreche, denn wie konnte die Samariterin — sagt er — Andern verkündigen, wenn sie das Organ für das Empfangen des göttlichen Lebens bei dem Erlöser, von dem sie schied, zurückgelassen hatte. Aber Herakleon war hier ganz consequent, er dachte ja in der Anwendung der Allegorie an kein räumliches Zurücklassen.

2) In dem oben angeführten Bruchstücke seines Commentars über den Lukas.

gen, die dem Glauben an ihn entſprechen [1]). Dieſem allgemeinen Bekenntniſſe folgt auch jenes beſondere, wenn es Noth thut und die Vernunft es erheiſcht. Es können ihn Solche, die ihn mit dem Munde bekennen, durch ihre Werke verleugnen. Nur diejenigen bekennen ihn wahrhaft, welche in ſeinem Bekenntniſſe leben, in welchen auch er ſelbſt bekennt, indem er ſie in ſich aufgenommen hat und ſie ihn in ſich aufgenommen haben [2]). Deshalb kann er ſich ſelbſt nie verleugnen" [3]).

Wir nennen hier ferner den Ptolemäus, der, nach dem Werke des Irenäus, (welches beſonders gegen deſſen Parthey gerichtet war,) zu ſchließen, viel zur Ausbreitung der valentinianiſchen Grundſätze gewürkt haben muß. Es frägt ſich, ob es richtig iſt, was Tertullian ſagt, daß ſich Ptolemäus dadurch, daß er die Aeonen mehr zu Hypoſtaſen ausgebildet, von dem Valentin, der ſie mehr als den Weſen Gottes einwohnende Kräfte betrachtet [4]), unterſchieden habe; es frägt ſich wenigſtens, ob dieſe Unterſcheidung ſo wichtig war, da doch immer die Vorſtellungen der Gnoſtiker von den Aeonen, fern von ab-

---

1) Auch hier wieder, obgleich das, was Herakleon ſagt, an und für ſich ganz richtig iſt, doch ſeine Auslegung, die auf den Zuſammenhang gar keine Rückſicht nimmt, falſch.

2) ἐν πεπληρωμένος αὐτους καὶ ἐχομένος ὑπο τουτων.

3) Was geſchehn müßte, wenn Solche, die in dieſer Verbindung mit ihm ſtehn, ihn verleugnen könnten.

4) Nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis, ut sensus et adfectus et motus incluserat. adv. Valentinian. c. 4.

ten Eigenſchaftsbegriffen, an Hypoſtaſirung anſtreifen
ten.

Ein ſehr wichtiges von dem Ptolemäus herrühren-
Stück, das auf uns gekommen, ſein Brief an eine
ra, die er für die valentinianiſchen Principien zu ge-
nen ſuchte [1]), zeigt, daß er wohl geſchickt war, ſeine
chten auf eine ſich empfehlende Weiſe Andern darzu-
n. Da er wahrſcheinlich an eine Chriſtin der katho-
n Kirche ſchrieb, ſo hatte er beſonders den Anſtoß
zuräumen, den ſie an dem Widerſpruch ſeiner Lehre
der Kirchenlehre und an der Behauptung, daß
alte Teſtament und die Weltſchöpfung nicht
dem höchſten Gott herrührten, nehmen konnte.
Hinſicht des erſteren beruft er ſich auf eine apoſtoli-
Ueberlieferung, welche durch eine Reihefolge auch bis
ihn gekommen ſey, und auf die Worte des Hei-
des, nach denen man Alles beſtimmen müſſe. Un-
der Ueberlieferung meinte er vermuthlich eine eſoteri-
, die er, ſelbſt getäuſcht, von irgend einem vor-
chen Jünger der Apoſtel ableitete; und was die Worte
ſi betrifft, ſo konnte er ſie durch gnoſtiſche Exe-
: leicht mit ſeinem Syſteme in Uebereinſtimmung brin-

In Hinſicht des zweiten Punktes können wir zwar
l denken, daß er ſeine Grundſätze möglichſt milde dar-
llt hat, um denſelben bei einer noch Ungeweihten Ein-
; zu verſchaffen; aber wir finden doch in ſeinen Be-
ungen durchaus nichts den valentinianiſchen Princi-
Widerſprechendes. Er bekämpft zwei entgegengeſetzte

[1] Epiphan. haeres 33. §. 3.

Irrthümer, den Irrthum derer, welche die Weltschöpfung und das alte Teſtament für Werke eines böſen Weſens, und den Irrthum derer, welche ſie für Werke des höchſten Gottes hielten; die Einen nach ſeiner Meinung, weil ſie nur den Demiurgos, nicht den Allvater kenneten, welchen Chriſtus, der ihn allein kannte, zuerſt geoffenbart hat, — die Andern, weil ſie nichts von einem ſolchen Mittelweſen, wie der Demiurgos iſt, wüßten. Ptolemäus wollte alſo vermuthlich ſagen: die erſtere Anſicht hätten Solche, welche im Chriſtenthum noch Juden ſeyen, die andere Solche, welche ohne vermittelnden Uebergangspunkt ſo auf einmal vom Dienſte der Materie und des Satans im Heidenthume zur Erkenntniß des höchſten Gottes im Evangelium gelangt wären, und welche, weil ſie mit ihrer Erkenntniß und Religion gleich dieſen Sprung gemacht hätten, meinten, daß auch in der Natur nur ein ſolcher Sprung ſey. „Wie kann ein Geſetz, das das Böſe verbietet, von dem böſen aller Sittlichkeit widerſtreitenden Weſen herrühren? frägt er mit Recht; und — ſagt er — nicht allein mit dem Auge der Seele, ſondern auch mit dem Auge des Leibes müſſen Diejenigen blind ſeyn, welche in der Welt die Vorſehung des Schöpfers nicht erkennen.“

Das moſaiſche Religionsgeſetz theilte er in ein dreifaches; 1) was von dem Demiurgos herrührt; 2) was Moſes nach Antrieb ſeiner eigenen ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft angeordnet [1]); 3) die Zuſätze der Aelteſten zu

1) Dieſe Unterſcheidung verſchiedener zuſammenwürkender Factoren bei der Verfaſſung der heiligen Schriften, ganz gemäß dem valentinianiſchen Inſpirationsbegriffe.

dem mosaischen Gesetze [1]). Der Heiland unterscheide ja deutlich das Gesetz des Moses von dem Gesetze Gottes (des Demiurgos) Matth. 19, 6. u. d. f. Doch entschuldigt er wieder den Moses und sucht zu zeigen, daß der Widerspruch zwischen ihm und dem Demiurgos nur ein scheinbarer war; er gab nur nothgedrungen der Schwäche des Volkes nach, um größeres Uebel zu verhüten. Das von dem Demiurgos Herrührende theilte er wiederum in ein Dreifaches. 1) Die rein sittliche, durch nichts Schlechtes getrübte Gesetzgebung, welche vorzugsweise das Gesetz heißt, in Beziehung auf welches der Heiland sagt, daß er nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen; denn dem Wesen des Heilandes nichts Fremdartiges enthaltend, bedurfte es nur der Vervollkommnung; wie das Gebot: du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, vervollkommet worden in dem Gebote: auch nicht zu zürnen, nicht zu begehren. 2) Das durch Beimischung des Schlechten getrübte Gesetz, wie dasjenige, welches die Vergeltung erlaubt, Levit. 24, 20. 20, 9. „Auch wer Unrecht mit Unrecht vergilt, thut nicht minder Unrecht, indem er dieselbe Handlung, nur in veränderter Ordnung, wiederholt.“ Der Gnostiker hatte hier nur Ein Maaß für Alle, die Unterscheidung des politisch-juridischen von dem rein sittlichen, die nothwendige Verbindung zwischen Beidem nach dem Wesen der alttestamentlichen Oekonomie wußte er nicht zu finden. Doch erkannte er hier, wie bei dem Moses, ein

1) Nach der Theorie der Clementinen, daß, als das Gesetz aus der mündlichen Ueberlieferung niedergeschrieben worden, sich manche fremdartige Zusätze der Aeltesten mit eingemischt hätten.

pädagogiſches Element. „Dies Gebot — ſagt er — war und bleibt übrigens wohl ein gerechtes, gegeben wegen der Schwäche derer, welche das Geſetz empfingen, mit Uebertretung des reinen Geſetzes; es iſt aber fremdartig der Natur und Güte des Allvaters, vielleicht aber auch nicht einmal dem Weſen des Demiurgos angemeſſen [1]), ſondern vielmehr ihm nur abgenöthigt; denn indem der, welcher Einen Mord verbot, einen zweiten gebot, ließ er ſich unvermerkt von der Noth überraſchen.“ Es fehlte dem Demiurgos nicht an dem Willen — will er ſagen — aber an der Kraft, das Böſe zu beſiegen; dieſer Theil des Geſetzes iſt nun, als dem Weſen des höchſten Gottes widerſtreitend, von dem Heilande ganz aufgehoben worden. 3) Das typiſche Ceremonialgeſetz, welches (ſ. oben) das Bild der höheren geiſtigen Dinge enthielt, die Geſetze von den Opfern, von der Beſchneidung, vom Sabbath, vom Paſſah, vom Faſten. Alles das, was nur Bild und Symbol war, iſt, nachdem die Wahrheit erſchienen, verändert worden. Die ſinnliche und äußerliche Beobachtung iſt aufgehoben, es iſt aber in's Geiſtige übertragen worden, die Namen bleiben zwar dieſelben, aber die Sachen ſind verändert. Denn auch Opfer darzubringen, hat uns der Heiland geboten; aber nicht Opfer durch unvernünftige Thiere oder ſolches Rauchwerk, ſondern durch geiſtige Lobpreiſung und Dankſagung und durch Mittheilung und Wohlthun gegen den Nächſten. Er will auch, daß wir uns beſchnei-

1) Ich habe nach einer mir l. c. c. 3. nothwendig ſcheinenden Verbeſſerung des Textes überſetzt: ἴσως οὐδὲ τούτῳ oder τῇ τούτου καταλλήλου.

ıs aber nicht mit der leiblichen Beſchneidung der Vor-
ut, ſondern der geiſtigen Beſchneidung des Herzens. Auch
ß wir den Sabbath beobachten, denn er will, daß wir
ben vom Thun des Böſen. Auch daß wir faſten; aber
ht das leibliche Faſten, ſondern das geiſtige, worin die
thaltung von allem Böſen liegt. Es wird jedoch auch
..den Unſrern das äußerliche Faſten beobachtet, da es
ch der Seele etwas nützen kann, wenn es mit Vernunft
ſchieht, wenn es nicht aus Nachahmung irgend Jeman-
s geſchieht, — nicht aus Gewohnheit, nicht wegen des
ges, als ob ein Tag dazu beſtimmt wäre, — zugleich
er auch zur Erinnerung an das wahre Faſten, damit
jenigen, welche jenes Faſten noch nicht halten können,
ch das äußerliche Faſten daran erinnert würden". Welche
hige Einſicht in das Weſen der neuteſtamentlichen Re-
ionsverfaſſung, welche Beſonnenheit und Milde des Ur-
ils zeigt er doch hier!

Unter den ſogenannten Schülern des Valentinus [1]) ch noch Markus und Bardeſanes ausgezeichnet, un-

1) Nur beiläufig erwähnen wir auch den Sekundus, denn nur die merkwürdige Modification valentinianiſcher Ideen finden wir bei ihm, daß er in der erſten Ogdoas eine τετρας δεξια und eine τετρας ἀριστερα unterſchied, von denen er die erſte Licht, die zweite Finſterniß nannte; merkwürdig, weil man daraus ſieht, daß er in dem Hochmuth ſeiner Spekulation, wie mehrere Myſtiker, den Urgrund des Böſen in Gott ſetzte, Gott über den Gegenſatz des Guten und Böſen erhaben, aber mit dem Anfang der Lebensentwickelung aus Gott auch gleich den Keim des Zwieſpaltes geſetzt. Iren. L. I. c. 11. §. 2. Aehnlich die Vorſtellung derjenigen Magier unter den Parſen, welche nach Scharißani lehrten: Yezdan cogitasse

ter den sogenannten sagen wir, denn richtiger würde es wohl seyn, es so auszudrücken, daß Beide in Syrien, dem Vaterlande der Gnosis, aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit dem Valentinus geschöpft hatten. Markus kam wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus Palästina, welches Letztere durch die aramäischen liturgischen Formeln, deren er sich bediente, wahrscheinlich wird. Wenn bei einem Herakleon und Ptolemäus mehr die alexandrinische wissenschaftliche Richtung bei ihrer Theosophie vorherrschte; so herrschte hingegen bei dem Markus mehr das Poetische und Symbolische vor. Er trug seine Lehren in einem Gedichte vor, in welchem er die göttlichen Aeonen redend einführte, in liturgischen Formeln, prunkvollen Symbolen des Cultus (wir werden von dem Letztern nachher Beispiele anführen). Nach kabbalistisch-jüdischer Art suchte er besondre Mysterien in der Zahl und Stellung der Buchstaben; die Idee von einem λογος του ὀντος, von einem Worte als Offenbarung des verborgenen göttlichen Wesens in der Schöpfung, wurde von ihm am feinsten ausgesponnen; die ganze Schöpfung ein fortgehendes Ausgesprochenwerden des Unaussprechlichen [1]). Wie die in den Aeonen verschlossen liegenden göttlichen Lebenskeime [2]) sich immer weiter entfalten und individualisiren, dies so dargestellt: daß diese Namen des Un-

secum: nisi fuerint mihi controversiae, quomodo erit? Hancque cogitationem pravam, naturae lucis minus analogam produxisse tenebras, dictas Ahriman. (Hyde hist. relig. vet. Pers. p. 295.)

1) το ἀρρητον ῥητον γινεσθαι.

2) Die σπερματα πνευματικα.

nennbaren sich in ihre einzelnen Laute zerlegen. Ein Nachhall des Pleroma's fällt in die ὕλη hinab und wird das bildende Princip einer neuen niederen Schöpfung [1]).

Der zweite unter diesen Bardesanes, der noch weniger als eigentlicher Schüler Valentins gelten kann, lebte zu Edessa in Mesopotamien, was auch sein Name beweis't, der Sohn des Daisan, von einem Flusse dieses Namens bei der Stadt Edessa; er machte sich bekannt durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit; Manche un-

1) Ueberhaupt ist es eine eigenthümlich gnostische Idee, wie das verborgene Göttliche sich ausspricht bis zum Nachhall und bis zum Verhallen, und wie wiederum der Nachhall sich fortbildet zum hellen Ton, zum klaren Wort für die Offenbarung des Göttlichen, welche Idee sie in mannichfachen Beziehungen anwenden konnten. So sagt Herakleon: Der Heiland ist das Wort, als der Offenbarer des Göttlichen; alles Prophetenthum, welches ihn voraus verkündigte, ohne der Messiasidee in ihrem geistigen Sinne sich recht bewußt zu werden, war nur ein einzelner Ton, der dem offenbarenden Worte vorausging; Johannes der Täufer, in der Mitte stehend zwischen der alt- und der neutestamentlichen Oekonomie, ist die Stimme, welche schon dem Worte, das den Gedanken mit Bewußtseyn ausspricht, verwandt ist. Die Stimme wird zum Wort, indem Johannes zum Jünger Christi wird, der Ton wird zur Stimme, indem die Propheten des Demiurgos mit diesem selbst zur bewußten Anerkennung der höhern Weltordnung, die der Messias offenbarte, gelangen, und dieser nun mit selbstbewußter Freiheit dienen. Orig. Tom. VI. Ioh. §. 12. ὁ λογος μεν ὁ σωτηρ ἐστιν, φωνη δε ἡ ἐν τη ἐρημῳ πασα προφητικη ταξις, την φωνην οἰκειοτερον οὐσαν τῳ λογῳ λογον γενεσθαι. τῳ ἠχῳ φησιν ἐοικεναι την εἰς φωνην μεταβολην, μαθητου μεν χωραν διδους τῃ μεταβαλλουσῃ εἰς λογον φωνῃ ἡ (soll wohl την heißen) δουλου δε τῃ ἀπο ἠχου εἰς φωνην.

ter den alten Schriftſtellern erzählen von Veränderungen in dem Syſteme des Bardeſanes. Nach dem Berichte des Euſebius ſoll er zuerſt den valentinianiſchen Lehren ergeben geweſen, da er aber nach genauerer Prüfung das Unhaltbare vieler derſelben einſah, zur rechtgläubigen Kirche übergetreten ſeyn, doch Manches von ſeinen frühern Lehren beibehalten haben, daher er der Stifter einer beſondern Sekte geworden. Nach dem Epiphanius trat er von der rechtgläubigen Kirche zu den Valentinianern über. Aber von allen dieſen Veränderungen in dem Lehrbegriffe des Bardeſanes meldet der gelehrte ſyriſche Schriftſteller, der in dem Lande des Bardeſanes lebte und in deſſen Sprache ſchrieb, deſſen Schriften geleſen hatte, Ephraem der Syrer, im vierten Jahrhundert, durchaus nichts, und es läßt ſich leicht erklären, wie jene falſchen Nachrichten entſtanden ſind. Bardeſanes ſchloß ſich wie andere Gnoſtiker (ſ. oben), wenn er öffentlich in der Kirche ſprach, an den herrſchenden Lehrbegriff an, er ließ ſich nach ſeiner Weiſe zu dem Standpunkte der Pſychiker herab. Er ſtimmte in manchen einzelnen Punkten wirklich mehr als andre Gnoſtiker mit jenem Lehrbegriffe überein, er konnte auch aus aufrichtiger Ueberzeugung gegen manche andre damals in Syrien ſich verbreitende gnoſtiſche Sekten ſchreiben, wie gegen diejenigen, welche den Zuſammenhang des alten und des neuen Teſtamentes leugneten, welche die ſichtbare Welt von einem böſen Weſen ableiteten, welche ein die moraliſche Freiheit beeinträchtigendes Verhängniß lehrten; ſo hatte ja auch der Gnoſtiker Ptolemäus (ſ. oben.) gegen Solche geſchrieben, unbeſchadet ſeines Gnoſticismus.

Dem

Dem valentinianischen Systeme ganz gemäß erkannte Bardesanes in der menschlichen Natur etwas über die ganze Welt, in der sich das zeitliche Bewußtseyn des Menschen entwickelt, Erhabenes und sich Selbst Unbegreifliches an; die menschliche Seele, eine Aussaat aus dem Pleroma, ihr Wesen und ihre Kräfte, die aus dieser höheren Region herstammen, bleiben daher ihr selbst noch verborgen, bis sie zum vollen Bewußtseyn und zur vollen Ausübung derselben in dem Pleroma gelangen wird [1]). Nach dem gnostischen Systeme konnte dies doch eigentlich nur von den Geistesnaturen gelten; aber auch den Psychikern mußte er nach jenem Systeme eine über die Gewalt der Natureinflüsse oder die Gewalt der ὕλη erhabene sittliche Freiheit zuschreiben. Er bekämpfte daher, obgleich er sich sonst, wie viele von dieser gnostischen Richtung, mit Astrologie beschäftigte, die Lehre von einer solchen Einwürkung der Gestirne (einer εἱμαρμένη), wodurch das Leben und die Handlungsweise der Menschen mit Nothwendigkeit bestimmt werde. Eusebius hat in seinem großen literarischen Schatze der προπαρασκευη ἐυαγγελικη ein großes Bruchstück dieser merkwürdigen Schrift aufbewahrt; er führt hier unter andern die in so vielen Ländern [2]) zerstreueten Christen als Beispiele von der Nichtigkeit einer die Volkscharaktere unwiderstehlich bestimmenden Herrschaft der Gestirne an [3]). „Wo sie sind, — sagt er von den Christen — werden

1) S. Ephraem. Syr. opp. Syr. lat. T. II. 553 u. 555.

2) S. Abtheil. I. S. 113.

3) Praeparat. evangel. L. VI. c. 10. am Ende.

sie weder von den schlechten Gesetzen und Sitten besiegt, noch zwingt sie ihre von den herrschenden Gestirnen geleitete Geburt das von dem Meister verbotene Schlechte auszuüben. Der Krankheit aber, der Armuth, den Leiden und dem, was von den Menschen für Schmach gehalten wird, sind sie unterworfen. Denn so wie unser freier Mensch sich nicht zur Knechtschaft zwingen läßt, und wenn er gezwungen wird, dem Zwingenden widersteht, so kann von der andern Seite unser Erscheinungsmensch als ein dienstbarer der Unterwerfung nicht leicht entfliehen. Denn wenn wir Alles vermöchten, wären wir das All, so wie wir, wenn wir nichts vermöchten, Andrer Werkzeuge wären und nicht unser eigen. Wenn Gott aber hilft, ist Alles möglich und kein Hinderniß findet statt, denn seinem Willen kann nichts widerstehn. Und wenn ihm auch etwas zu widerstehen scheint, so geschieht es daher, weil er der Gute ist und jede Natur ihre Eigenthümlichkeit und ihren freien Willen beibehalten läßt." Seinem Systeme gemäß suchte er die Spuren der Wahrheit unter allen Völkern auf, er bemerkte in Ostindien eine Classe in strenger Ascetik lebender Weisen (die Brahminen, Saniahs), die mitten unter den Götzendienern von dem Götzendienste sich frei hielten und nur den Einen Gott verehrten.

2. Die den Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Testamente, zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Weltordnung leugnenden gnostischen Sekten.

a. Die Ophiten.

Wie Cerinth den natürlichsten Uebergangspunkt von den judaisirenden Sekten zu den gnostischen bildet,

so machen die Ophiten den natürlichsten Uebergangspunkt von den Valentinianern zu dieser zweiten Classe der Gnostiker, denn es zeigt sich hier, wie dieselben Ideen durch eine etwas andere Wendung zu ganz andern Ergebnissen führen konnten.

In dem Systeme dieser Sekte, wie in dem Systeme der valentinianischen herrschte die Idee von einer Weltseele, von einem schwachen Abglanz des Lichtes aus dem Pleroma, welches in die Materie hinabgestürzt die todte Masse beseelte, aber auch von ihr afficirt worden; diese Weltseele, die Quelle alles geistigen Lebens, welche das von ihr Ausgeflossene wieder an sich zieht, das Pantheistische, zu welchem der Keim schon in dem valentinianischen Systeme vorhanden war, tritt in dem ophitischen Systeme nur stärker hervor, wie das eigenthümlich christliche mehr zurücktritt, und auch in den verschiedenen Zweigen der ophitischen Sekte scheinen wiederum verschiedene Modifikationen in dieser Hinsicht statt gefunden zu haben. Dieselben Grundprincipien konnten in derselben Zeit auf verschiedene Weise aufgefaßt und angewandt werden, je nachdem das christliche, das rein orientalisch-theosophische oder das jüdische Element mehr vorherrschte. Das ophitische System stellte den Ursprung des Demiurgos, welcher hier Jaldabaoth genannt wird, ganz ähnlich wie das valentinianische dar, und auch in der Lehre von dessen Verhältnisse zur höheren Weltordnung lassen sich die Uebergangspunkte leicht erkennen. Der valentinianische Demiurgos ist ein beschränktes, in seiner Beschränktheit selbstständig zu handeln glaubendes Wesen, die höhere Weltordnung ist ihm anfangs fremd,

er dient ihr bewußtlos. In die aus derselben herrührenden Erscheinungen weiß er sich zuerst nicht zu finden, er wird bestürzt; aber es ist dies nicht Schuld seiner schlechten Gesinnung, sondern nur seiner Unwissenheit. Er wird doch zuletzt von dem Göttlichen angezogen, er gelangt aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn und dient nun der höheren Weltordnung mit Freuden. Nach dem ophitischen Systeme hingegen ist er nicht ein bloß beschränktes, sondern auch ein gegen die höhere Weltordnung durchaus feindselig gesinntes und in dieser feindseligen Gesinnung verharrendes Wesen. Was ihm vermöge seiner Abstammung von der Sophia höheren Lichtes zu Theil geworden, mißbraucht er nur, um gegen die höhere Welt sich aufzulehnen und sich zum unabhängigen Herrn zu machen. Daher der Zweck der Sophia, ihn von dem ihm zugeflossenen geistigen Wesen zu entblößen und dies wieder an sich zu ziehen, auf daß sodann Jaldabaoth mit seiner ganzen Schöpfung, alles vernünftigen Wesens beraubt, zu Grunde gehe. Nach dem valentinianischen Systeme hingegen, bildet der Demiurgos für die ganze Ewigkeit eine zwar untergeordnete, aber doch zur harmonischen Entwickelung des Alls gehörende Stufe des vernünftig sittlichen Daseyns. Doch findet sich dabei wieder die Ideenverwandtschaft, daß auch hier der Demiurgos, ohne es zu wissen und gegen seinen Willen, der Sophia dienen und die Vollziehung ihrer Absichten, zuletzt seinen eigenen Sturz und seine Vernichtung, herbeiführen muß. Dies ist aber hier keine Auszeichnung für den Demiurgos, wie in dem valentinianischen Systeme, sondern er wird hierin selbst dem absolut Bösen gleich gestellt, es folgt nicht

aus der Vorzüglichkeit seiner Natur, sondern aus der Allmacht der höheren Weltordnung. Selbst der böse Geist, der Schlangengeist, ὀφιομορφος, der daher entstand, daß Jaldabaoth voll Haß und Neid gegen den Menschen in die ὑλη hinabsah und in derselben sich abspiegelte und abbildete, selbst dieser muß gegen seinen Willen nur Werkzeug werden für die Vollziehung ihrer Absichten. Die Lehre von dem Ursprung und der Bestimmung des Menschen hat zwar auch in diesem Systeme manches verwandte mit dem valentinianischen, aber auch Manches, was einem anderen Stamme gnostischer Systeme angehört.

Um sich als unabhängigen Schöpfer und Herrn zu behaupten, und die sechs von ihm erzeugten Engel [1]) in der Unterwürfigkeit zu erhalten, sie zu zerstreuen, daß sie nicht zur höheren Lichtwelt hinaufblicken und diese bemerken sollten, deshalb fordert Jaldabaoth seine sechs Engel auf, die Menschen als ihr gemeinsames Bild zu schaffen, daß ein solches Werk ihre selbstständige Schöpferkraft besiegle [2]). Sie bilden nun den Menschen, der als ihr Gebilde zwar eine ungeheure Körpermasse ist, aber ohne Seele, er kriecht auf Erden und kann sich nicht aufrichten. Sie bringen deshalb den so hülflosen Menschen zu ihrem Va-

1) Man muß wohl beachten, daß nach dem ophitischen Systeme der Jaldabaoth und seine sechs Engel die Geister der sieben Sterne, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur und Saturn sind, — dieselben, von denen auch in den Religionsbüchern der Zabier und in manchem Systeme jüdischer Theosophen mannichfache Täuschungen und Verführungen der Menschen abgeleitet werden.

2) So erklärten sie die Worte Genes. 1, 26.

ter, daß er ihm Beſeelung mittheilte. Jaldabaoth theilte ihm einen Lebensgeiſt mit [1]), und dadurch ging, ohne daß er ſelbſt es bemerkte, der geiſtige Same aus ſeinem Weſen in die Natur des Menſchen über, wodurch er ſelbſt dieſes höheren Lebensprincips beraubt wurde; das hatte die Sophia ſo gewollt. In dem Menſchen (d. h. in denjenigen Menſchen, welche etwas von dieſem geiſtigen Samen empfangen haben) concentrirt ſich das Licht, die Seele, die Vernunft der ganzen Schöpfung. Jaldabaoth wird nun von Beſtürzung und Ingrimm ergriffen, da er ein von ihm ſelbſt geſchaffenes, in den Grenzen ſeines Reiches wohnendes Weſen im Begriff ſieht, ſich über ihn und ſein Reich zu erheben. Daher ſein Streben, ihn ja nicht zum Bewußtſeyn ſeiner höheren Natur und der höheren Weltordnung, welcher er dadurch verwandt iſt, kommen zu laſſen, ihn in einem Zuſtande dumpfer Bewußtloſigkeit und dadurch knechtiſcher Bothmäßigkeit zu erhalten. Von dem Neid des beſchränkten Jaldabaoth ging jenes Gebot an den erſten Menſchen aus; aber die Weltſeele bediente ſich des Schlangengeiſtes (des ὀφιομορφος) zum Organ, um die Abſicht Jaldabaoths zu vereiteln, indem ſie durch ihn den erſten Menſchen zum Ungehorſam verleitete. Nach einer anderen Anſicht war die Schlange ſelbſt ein Symbol oder eine verhüllte Erſcheinung der Weltſeele [2]), und die-

1) Dies glaubten ſie Geneſ. 2, 7. zu finden.

2) Die Schlange, ein Bild der ζωογονος σοφια, die ſich krümmende Geſtalt der Eingeweide ſtellt das Bild einer Schlange dar, ein Symbol jener Naturweisheit, jener Weltſeele, die durch alle Stufen des Naturlebens ſich verhüllt hindurchwindet. Theodoret. haeret. fab. vol. I, 14. Man ſieht,

jenigen Ophiten, welche dieſe Anſicht hatten, ſind es eigentlich, welche den Namen der Ophiten mit Recht tragen, da ſie die Schlange würklich als ein heiliges Symbol verehrten; wozu eine analoge Idee der ägyptiſchen Religion ſie veranlaſſen mochte, da in dieſer die Schlange als das Symbol des Kneph oder ἀγαθοδαιμων, welcher der σοφια der Ophiten ähnlich war [1]), angeſehn wurde. Auf alle Fälle war es alſo die Weltſeele mittelbar oder unmittelbar, durch welche dem erſten Menſchen die Augen geöffnet wurden. Der Sündenfall war, — was einen charakteriſtiſchen Zug in dem ophitiſchen Syſteme abgiebt, — der Uebergangspunkt aus dem Zuſtande bewußtloſer Beſchränktheit zur bewußten Klugheit. Nun kündigt der klug gewordene Menſch dem Jaldabaoth den Gehorſam auf, dieſer aufgebracht über den Ungehorſam ſtößt ihn aus der höheren ätheriſchen Region, in welcher er ſich bisher in einem ätheriſchen Körper befand, hinab auf die finſtere Erde und verbannt ihn in einen finſteren Körper. Der Menſch befindet ſich jetzt in einem ſolchen Zuſtande, in welchem von der einen Seite die ſieben Sterngeiſter ihn in der Gefangenſchaft zu erhalten, das höhere Bewußtſeyn in ihm zu unterdrücken, von der andern Seite die böſen rein materiellen Geiſter ihn zur Sünde und zum Götzendienſte zu verführen ſuchen, wodurch er den Strafgerichten des ſtrengen Jaldabaoth preis gegeben wird. Doch

---

wie das pantheiſtiſche Princip hier weit mehr hindurchleuchtet.

1) Vergl. Creuzers Symbolik. I. Theil, 2te Aufl. S. 312. u. 504.

ſtärkt die Sophia die ihr verwandten Menſchen immer von Neuem wieder durch neue Mittheilungen jenes höheren geiſtigen Princips, ſie weiß unter allen Zerſtörungen und Verderbniſſen von dem Seth an, den alle Gnoſtiker als Repräſentanten der πνευματικοι, der contemplativen Naturen betrachteten, ſich ein ihr angehörendes Geſchlecht, in welchem ſie den Samen der geiſtigen Natur rettet, zu erhalten.

Von dem Verhältniſſe des pſychiſchen Chriſtus oder Jeſus zu dem Chriſtus der Aeonenwelt, welcher ſich mit jenem bei der Taufe verband, lehrten die Ophiten ähnlich wie Baſilides und wie die Valentinianer. Nur das iſt ihnen eigenthümlich, daß indem der höhere Chriſtus durch die ſieben Himmel der ſieben Engel hinabſtieg, oder die ſieben Sterne durchwanderte, um bis zur Erde zu gelangen, ſey er überall, in jedem Himmel in einer demſelben verwandten Form, wie ein verwandter Engel erſchienen, ſo habe er ihnen ſein höheres Weſen verhüllt, alles, was ſie noch von geiſtigem Samen hatten, an ſich gezogen und dadurch ihre Kraft gelähmt. Da nun aber Jaldabaoth, der Gott der Juden, ſeine Erwartungen von ſeinem Meſſias getäuſcht ſah, da dieſer nicht, wie er es gewollt und erwartet hatte, ſein Reich beförderte, ſondern den unbekannten Vater als Organ des höheren Chriſtus verkündigte und das Geſetz Jaldabaoths, das Judenthum vielmehr umſtürzte, ſo bewürkte er deſſen Kreuzigung. Nach der Auferſtehung blieb Jeſus achtzehn Monate auf Erden, er erhielt durch die Eingebung der Sophia eine klare Erkenntniß der höheren Wahrheit und theilte dieſe nur wenigen von den Jüngern mit, die er als empfänglich für ſo große

Mysterien kannte. Jesus ist nun von dem himmlischen Christus in den Himmel erhoben worden und sitzt zur Rechten des Jaldabaoth, ohne daß dieser selbst es bemerkt, damit er alles durch die Erlösung in den menschlichen Naturen entbundene und geläuterte geistige Wesen, nachdem solches von der sinnlichen Hülle frei gemacht worden, an sich ziehe und in sich aufnehme. Je mehr Jesus durch dieses Ansichziehen des Verwandten in seinem eignen geistigen Wesen sich bereichert, desto mehr wird Jaldabaoth von allem Höheren entblößt. Das Ziel, das in der Natur gefangene geistige Leben frei zu machen, zu dem Urquell, der Weltseele, aus der Alles ausgeflossen, es zurückzuführen; Jesus der Kanal, durch den dies geschieht. Also die Sterne sollen zuletzt alles vernünftigen Daseyns, das sich in ihnen befindet, beraubt werden. Es gab in dieser Gattung der Gnostiker Solche, welche den Pantheismus noch consequenter durchführten, und annahmen, daß dieselbe Seele durch die ganze lebende und leblose Natur verbreitet sey, und daß demnach alles zerstreute und durch die Bande der Materie in der Beschränktheit des einzelnen Daseyns gefangen gehaltene Leben zuletzt wieder von dem Urquell, der Weltseele, der Sophia, aus der es ausgeflossen, angezogen werden und durch jenen Kanal in dieselbe zurückfließen sollte. Solche sagten: „wenn wir die Dinge der Natur zu unserer Nahrung gebrauchen, ziehen wir die in ihnen zerstreuete Seele an uns und erheben sie mit uns zum Urquell [1]). In einem apokryphischen Evangelium dieser Sekte sprach daher die

1) Epiphan. haeres. 26. c. 9.

Weltseele oder das höchste Wesen selbst zu dem Geweihten: „Du bist ich und ich bin du, und wo du bist, da bin ich, und ich bin in Allem zerstreut. Woher du willst, kannst du mich zusammenlesen, indem du mich aber zusammenliesest, liesest du dich selbst zusammen.“ (c. 3.)

Der Pantheismus und die aus demselben herrührende Vermischung des Natürlichen und des Göttlichen können ihrem Wesen nach der sittlichen Richtung nie förderlich seyn, wenn gleich die in solchen Menschen, welche den Pantheismus angenommen haben, schon vorhandene sittliche Gesinnung auch diesem Systeme selbst einen demselben fremden sittlichen Geist mittheilen kann. Der Pantheismus und der wildschwärmerische Geist des Trotzes gegen den Jaldabaoth und dessen vorgeblich beschränkende Satzungen scheinen in der That einen Theil dieser Ophiten zu den unnatürlichsten Ausschweifungen verleitet zu haben [1]).

Wichtig für die Geschichte der gnostischen Systeme, aber schwer zu entscheiden ist die Frage, ob diese Ophi-

---

1) Da die Berichte des Epiphanius hierüber mit den Berichten des glaubwürdigern Clemens von Alexandria und des Porphyrius über ähnliche gnostische Sekten übereinstimmen, und da sie ein ganz charakteristisches Gepräge an sich tragen, so ist man durchaus nicht berechtigt, die Richtigkeit derselben in Zweifel zu ziehen. Auch kann dies nichts Befremdendes seyn; ähnliche Ausschweifungen eines pantheistischen Mysticismus finden sich öfter nicht allein im Orient, sondern auch im Occident, wie die Geschichte der Sekten des Mittelalters und der neueren Zeit beweisen. Die neuesten Beispiele in De Porter vie de Ricci. V. I.

ten aus einer ursprünglich mit dem Christenthum in gar keiner Verbindung stehenden Religionssekte entsprossen wären und ob es daher, als sich schon ein Theil dieser Sekte manches Christliche angeeignet hatte, noch eine Parthei jener ganz außerhalb des Christenthums stehenden Ophiten gab, welche sich vielmehr demselben feindselig entgegenstellten? Ein Bericht des Origenes könnte für das Letzte zu zeugen scheinen, wo er sagt, daß die Ophiten keine Christen seyen und daß sie Keinen, der nicht Christo fluchte, in ihre Versammlungen zuließen. Er nennt einen Euphrates, der vor Christi Geburt gelebt haben könnte, als Stifter ihrer Sekte [1]). Der ophitische Pantheismus könnte gar wohl aus einem älteren orientalischen Religionssystem entlehnt und nur von den Einen dem Christenthum entgegengestellt, von den Andern in ein christliches Gewand gehüllt worden seyn. Die auffallende Verwandtschaft zwischen dem ophitischen Systeme und den Systemen der Zabier und der Manichäer könnte auf eine ältere gemeinschaftliche Quelle einer vorchristlichen Gnosis hinweisen. Von der andern Seite aber läßt es sich nicht leugnen, daß die ophitischen Beschwörungsformeln, welche Origenes gleich nach dieser Aussage anführt, offenbar Anspielungen auf christliche Ideen enthalten. Und es könnte ja seyn, daß wenn gleich die ophitische Sekte von Anfang an als eine christliche erschien, doch der in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit liegende

1) Orig. c. Cels. Lib. VI. c. 28 u. d. f. Der unklare und unkritische Philaster, der die Ophiten an die Spitze der vorchristlichen Sekten stellt, kann nicht als Autorität gelten.

Gegensatz gegen das Wesen des Christenthums auch äusserlich immer stärker hervortrat, daß, wie der Gegensatz zwischen dem Demiurgos und dem höchsten Gott bei ihnen so stark hervorgehoben wurde, so auch aus der Unterscheidung zwischen dem psychischen und dem pneumatischen Christus, am Ende bei einem Theile der Ophiten sogar eine feindselige Opposition gegen den ersteren entstand [1]), so daß dem beschränkten Messias der Psychiker zu fluchen, endlich zu einem Merkmal der Jüngerschaft des höheren Christus gemacht wurde. Etwas Aehnliches findet sich bei der Sekte der Zabier, welche Manches aus der Geschichte Christi auf einen himmlischen Genius, den Boten des Lebens, Mando di Chaje, den sie als den eigentlichen Christus verehrten, von welchem die wahre Taufe ausgegangen sey, — das Uebrige auf den von den Sterngeistern zur Verführung der Menschen gesandten Antichrist Jesus (welcher die Taufe des Johannes verfälscht habe) übertrugen.

b. Pseudobasilidianer.

Wie wir in dem ophitischen Systeme sehn, welche ganz andere Richtung die dem valentinianischen System verwandten Principien durch eine etwas verschiedene Stellung und Anwendung erhalten konnten, so finden wir Aehnliches in dem Verhältniß einer Abart von Basilidianern, deren Lehren mit den rein basilidianischen oft verwechselt worden sind. Der besonnene und

1) Ich verdanke diese letztere Bemerkung der gründlichen Beurtheilung meines Buches von den Gnostikern durch Herrn Dr. Gieseler.

gemäßigte Geiſt des baſilidianiſchen Syſtems [1]) war hier ganz verlöſcht, die ſchroffe Oppoſition gegen den Demiurgos und der damit zuſammenhängende Antinomismus waren in wilde, mit dem Heiligſten Spiel treibende Schwärmerei ausgeartet. Nach ihrer Theorie konnte der erlöſende Geiſt [2]) mit dem verhaßten Reich des Demiurgos in keine Verbindung treten, er nahm nur eine ſinnliche Scheinform an. Als die Juden ihn kreuzigen wollten, ließ er, der als erhabener Geiſt ſich in alle Art ſinnlicher Scheinformen zu hüllen und den Augen der fleiſchlich geſinnten Menge Alles vorzuſpiegeln wußte, den Simon von Cyrene (Mark. 15.) in ſeiner Geſtalt den Juden erſcheinen; er ſelbſt nahm die Geſtalt dieſes Simon an, erhob ſich ungehindert in das unſichtbare Reich, die getäuſchten Juden verſpottend. Dieſen Leuten war die Lehre vom Kreuz eine Thorheit, ſie verſpotteten die Bekenner derſelben in dem Wahn ihres theoſophiſchen Hochmuths als Bekenner eines Trugbildes, von ſinnlichem Schein getäuſchte Menſchen; ſolche ſeyen zwar keine Juden mehr — ſagten ſie; — aber doch noch keine Chriſten. Sie verhöhnten die Märtyrer, als ſolche, die für das Bekenntniß eines Trugbildes ihr Leben hingäben. „Die in die wahren Myſterien Eingeweihten wüßten wohl, daß dieſe von Tauſenden nur Einer erken-

1) Wenn nicht Clemens von Alexandria von ähnlichen praktiſchen Verirrungen falſcher Anhänger des Baſilides redete, wie wir ſie gerade bei dieſer Sekte finden, ſo könnte man zu dem Argwohn veranlaßt werden, daß jene ſogenannten Baſilidianer des Irenäus mit dem Baſilides gar nicht zuſammenhängen möchten.

2) Der νους, ſ. oben das Syſtem des Baſilides.

nen könne; wie ihr νους sich Allen unsichtbar machen könne, so könnten sie es auch [1]), wie dieser ihr νους könnten sie sich in alle Scheinformen hüllen, zum Schein Alles mitmachen, um die fleischliche Menge zu täuschen und sich ihren Verfolgungen zu entziehen" [2]).

Sethianer und Kainiten.

Wie dieselben gnostischen Principien nach verschiedener Anwendung eine entgegengesetzte Richtung der Gnosis hervorbringen konnten, lehrt das Beispiel der höchst wahrscheinlich aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit den Ophiten herstammenden Sethianer und Kainiten. Die Ersteren lehrten, daß von Anfang an zwei Menschenpaare geschaffen worden seyen, das Eine von den Engeln der Finsterniß, daher das Geschlecht der χοικοι oder ὑλικοι, das andre von den Engeln des Demiurgos, daher das Geschlecht der ψυχικοι, von dem ersten sey Kain, von dem zweiten Abel entsprossen, die beiden entgegengesetzten Naturen seyen mit einander im Kampf gerathen, die schwache psychische Natur sey in diesem unterlegen; nun aber habe die Sophia an dessen Statt den Seth geboren werden lassen, dem habe sie ihre höheren Geistessamen eingepflanzt, durch welchen er fähig geworden, das hylische Princip zu besie-

1) Diese Kunst, sich unsichtbar zu machen, gehört ja auch zu den kabbalistischen. Ein merkwürdiges Beispiel von diesem Wahne s. in S. Maimons Lebensbeschreibung seiner selbst, herausgegeben von Moritz; überhaupt manche interessante Anklänge aus dem Gnosticismus in den späteren jüdischen Sekten, welche Beer im II. B. seiner lehrreichen Geschichte der jüdischen Sekten (Brünn, 1822.) darstellt.

2) Iren. I, 24.

gen. Von dem Seth ſtammen die πνευματικοι ab; die entgegengeſetzten Mächte ſuchen nun aber immerfort die Fortpflanzung dieſes geiſtigen Geſchlechts durch die Einmiſchung der ungöttlichen Naturen zu trüben, deshalb führte die Sophia die Sündfluth herbei, um das entartete Geſchlecht wieder zu reinigen; aber ihre Widerſacher wußten unter die aus der Maſſe der verderbten Menſchheit Geretteten wieder einen Cham ſich einſchleichen zu laſſen, durch den ihr Reich wieder dargeſtellt und verbreitet werden ſollte. Daher neue Vermiſchungen und Unordnungen, und wiederum mußte die Sophia neue Läuterungen zu bewürken ſuchen; Seth erſchien zuletzt wieder in der Perſon des Meſſias [1]).

Die Kainiten hingegen waren freche Antinomiſten, in ihrem blinden Haſſe gegen den Demiurgos und gegen das alte Teſtament gingen ſie ſo weit, daß ſie alle diejenigen, welche ſie in dem letztern auf das Nachtheiligſte geſchildert fanden, zu ihren Koryphaeen machten, als Söhne der Sophia und Feinde des Demiurgos; daher eigneten ſie ſich den Kain zu. Solche waren es, welche, indem ſie die übrigen Apoſtel für beſchränkte Menſchen erklärten, dem Judas Iſcharioth hingegen die höhere Gnoſis zuſchrieben; dieſer habe den Tod Jeſu bewürkt, weil er nach ſeiner höheren Erkenntniß gewußt, daß dadurch die Zerſtörung des Reiches des Demiurgos werde herbeigeführt werden.

d. Saturnin.

Einen eigenthümlichen Stamm gnoſtiſcher Syſteme erkennen wir in den Lehren Saturnin's, welcher unter

1) S. oben Darſtellung der Lehre der Clementinen.

dem Kaiſer Hadrian zu Antiochia lebte, aber wir haben freilich in den beiden Hauptquellen [1]) zu unvollſtändige Nachrichten, um dies Syſtem in ſeinem ganzen Zuſammenhange erkennen zu können. (Wir übergehen das, was er in der Emanationslehre und im Dualismus mit den ſchon geſchilderten Gnoſtikern gemein hatte.)

Auf der niedrigſten Stufe der Emanationswelt, an der Grenze zwiſchen dem Lichtreich und dem Reiche der Finſterniß oder der ὕλη ſtehen die ſieben niedrigſten Engel, jene Sterngeiſter; ſie vereinigen ſich, dem Reiche der Finſterniß einen Boden abzugewinnen, auf dem ſie ein unabhängiges Reich aufführen könnten. So entſteht dieſe irdiſche Welt, in deren verſchiedene Theile dieſe Sterngeiſter ſich getheilt haben, an ihrer Spitze ſteht der Gott der Juden. Sie ſind in ſtetem Kampfe mit dem Reiche der Finſterniß und deſſen Fürſten, dem Satan, der nicht dulden will, daß ihre Herrſchaft ſich auf Koſten ſeines Reiches weiter ausbreite, und der das von ihnen Aufgebauete immerfort zu zerſtören trachtet. Nur ein ſchwacher Schein aus dem höchſten Lichtreiche ſchimmert zu ihnen herab. Dieſer Schein des Lichts von oben erfüllt ſie mit Sehnſucht nach demſelben, ſie wollen es ſich aneignen, ſie ſind aber zu ſchwach dazu; es entfernt ſich immer wieder, wenn ſie es erfaſſen wollen. Sie vereinigen ſich daher, dieſe höchſten Lichtſtrahlen in ihr Reich zu bannen, durch ein nach der ihnen vorſchwebenden Lichtgeſtalt entworfenes Bild. Aber das Gebilde der Engel kann ſich nicht zum Himmel erheben, nicht auf-

1) Irenäus und Epiphanius.

frecht stehn [1]), eine Körpermasse ohne Seele. Der höchste
ter aus dem Lichtreiche erbarmt sich endlich des ohn-
ächtigen, doch nach seinem Bilde geschaffenen, Men-
en, er theilt ihm einen Funken seines eigenen göttlichen
bens mit; der Mensch wird nun erst beseelt und kann
h zum Himmel aufrichten. Dieser göttliche Lebenskeim
l in den menschlichen Naturen, in die er verpflanzt
rden, zur Selbstständigkeit sich entwickeln und nach einer
stimmten Zeit zu dem Urquell zurückkehren. Diejenigen
enschen, welche, diesen göttlichen Samen in sich tragend,
r höchsten Gott auf Erden zu offenbaren bestimmt sind,
hen entgegen denjenigen, welche nur das hylische Princip
sich tragen, als Organe des Reichs der Finsterniß. Um
m sowohl das Reich der Sterngeister, des Judengottes,
s sich als ein unabhängiges behaupten wollte, als das
ich der Finsterniß zu zerstören, und um jene durch den
ttlichen Lebenskeim ihm verwandten Menschen aus der
efangenschaft der Sterngeister zu befreien und ihnen über
s Reich der Finsterniß den Sieg zu verschaffen, sandte
r höchste Gott seinen Aeon νους hinab; dieser konnte
f keine Weise mit dem Reiche der Gestirne oder mit der
aterieller Welt in eine Verbindung eintreten, daher nur
einer sinnlichen Scheinform sich darstellen. Aus der
hre Saturnin's floß eine sehr strenge Ascetik und
s Gebot des Coelibats, das jedoch vielleicht nur von
n eigentlich Geweihten der Sekte, nicht von allen
itgliedern so strenge beobachtet wurde. —

1) S. oben bei den Ophiten.

e. Tatianus und die Enkratiten.

Tatianus aus Assyrien lebte als Rhetor zu Rom und wurde dort durch Justin den Märtyrer, der ihm, vermöge seiner verwandten philosophischen Geistesbildung als ehemaliger Platoniker näher stand, zum Christenthum bekehrt. So lange Justin lebte, blieb er der Kirchenlehre zugethan. Noch in dieser Denkart verfaßte er nach dessen Tode eine apologetische Schrift [1]), in welcher sich jedoch Manches finden läßt, an das sich der Gnosticismus nachher anschließen konnte. Tatian nahm in dieser Schrift, gleichwie sein Lehrer Justinus, nach Philo die platonische Lehre von der Materie in ihrem ganzen Umfange in sein System auf, so wenig auch dieselbe dazu paßte, da er zugleich die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts behauptete. Diese platonische Theorie beherrschte ihn auch in der Annahme eines mit der Materie verbundenen, ihr verwandten ungöttlichen Lebensgeistes, einer vernunftwiderstrebenden Seele; daher leitete er die bösen Geister ab, die er als πνευματα ὑλικα darstellt, so wenig auch diese Theorie zu der christlichen Lehre vom Wesen des bösen Geistes und vom Ursprung des Bösen paßte. Schon in dieser Schrift behauptete er, was übrigens aus einer jüdischen Theologie auch auf manche andre der ersten Kirchenlehrer übergegangen war, daß die menschliche Seele wie alles Andre aus der Materie gebildet und ihr verwandt [2]), daher auch ihrer Natur nach sterblich sey, daß der erste Mensch, in der Gemeinschaft mit Gott lebend,

1) S. λογος προς ἑλληνας.

2) Ein πνευμα ὑλικον.

ein über die Natur dieser von der Materie entsprossenen Seele erhabenes Princip göttlichen Lebens in sich hatte, das was eigentlich das Bild Gottes ist [1]), wodurch er unsterblich war. Indem er dies durch die Sünde verlor, fiel er der Gewalt der Materie und der Sterblichkeit anheim.

Man sieht leicht, wie an diese, nach dem Systeme Tatians in keinem guten inneren Zusammenhange mit einander stehenden Meinungen die gnostische Idee von der ὕλη, von der Unterscheidung zwischen dem ψυχικον und dem πνευματικον sich anschließen und eine nach Entsinnlichung strebende Ascetik daraus hervorgehn konnte [2]). Dem Berichte des Irenäus zufolge [3]) bildete er sich eine, der valentinianischen ähnliche, Aeonenlehre an; doch läßt sich daraus auf die Verwandtschaft seines Systems mit dem valentinianischen noch nicht mit Sicherheit schließen. Nach Clemens von Alexandria [4]) gehörte er zu der Classe der antijüdischen Gnostiker, er übertrug den paulinischen Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Menschen auf das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Testament; doch konnte er auch nach der keineswegs einen absoluten Gegensatz zwischen beiden Religions-

1) Θεου εἰκων και ὁμοιωσις.

2) Nach Irenäus, I. 28. behauptete er zuerst die Verdammniß des ersten Menschen, was wohl mit der bemerkten Unterscheidung zwischen dem ψυχικον und dem πνευματικον in der Natur des ersten Menschen, (welches letztere er durch die Sünde verlor,) zusammenstimmen konnte.

3) Vergl. Clem. Strom. III. 465. C.

4) Stromat. Lib. III. 460. D.

verfaſſungen ſetzenden valentinianiſchen Gnoſis ſich wohl ſo ausdrücken. Eine uns aufbewahrte Bemerkung Tatians ſcheint dafür zu ſprechen, daß er den Demiurgos, den Gott des alten Teſtaments, keineswegs ſo ganz von dem Zuſammenhange mit der höheren Weltordnung losriß. Die Worte der Geneſis: es werde Licht, betrachtete er — ein Beiſpiel ſeiner willkürlichen Bibelauslegung — nicht als gebietendes Schöpferwort, ſondern als Worte des Gebets. Der im finſtern Chaos ſitzende Demiurgos betet, daß Licht von oben herabſcheine [1]). Seine ſchwärmeriſche ascetiſche Richtung könnte aber wohl darauf ſchließen laſſen, daß er zwiſchen der Schöpfung des Demiurgos und der höheren Welt und daher auch zwiſchen dem alten und dem neuen Teſtament einen ſchärferen Gegenſatz machte, als nach den Principien der valentinianiſchen Schule ſtatt finden konnte, denn jener praktiſche Gegenſatz gegen die Schöpfung des Demiurgos pflegte in einem theoretiſchen begründet zu ſeyn. Tatian ſchrieb ein Buch über die chriſtliche Vollkommenheit nach dem Muſter Chriſti [2]), in welchem er Chriſtus als das Ideal des eheloſen und enthaltſamen Lebens darſtellte. Wenn er ſich darin bloß an unſre kanoniſchen Evangelien hielt, nicht apokryphiſche Erzählungen, in welchen das Bild Chriſti ſchon nach theoſophiſch-ascetiſcher Betrachtungsweiſe umgebildet worden [3]),

1) Theodot. didaskal. anatol. fol. 806. — Origenes de orat. c. 24.

2) περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα κατηχισμοῦ.

3) Wir würden darüber mehr wiſſen, wenn uns Tatians εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων geblieben wäre. Es erſchien den Alten dieſe Schrift als eine kurzgefaßte Har-

benutzte, so mußte ihm gerade hier manches entgegenkommen, was ihn von dieser Denkart hätte entfernen können. Aber wir sehen aus einem Beispiele, wie Tatian die ihm ungünstigsten Bibelstellen durch seine unlogische Exegese für seine Meinungen erklären konnte, — wenn er in der Stelle, 1. Corinth. 7, 5. finden konnte, daß Paulus Ehe und Unzucht gleich setze, beides einen Satansdienst nenne [1]). Da

---

monie der vier Evangelien, Euseb. IV, 29.; aber es frägt sich, ob Tatian würklich gerade allein an unsre vier kanonischen Evangelien sich gehalten, ob er nicht manche apokryphische Evangelien wenigstens dabei benutzt hatte, wie nach der freilich sehr unbestimmten Nachricht des Epiphanius p. 26. diese Sammlung mit dem ευαγγελιον κατ' ιβραιους einige Aehnlichkeit gehabt zu haben scheint. Theodoret fand mehr als zweihundert Exemplare dieser Schrift in dem Gebrauche seines syrischen Kirchensprengels vor, er hatte Ursache, sie aus dem Gebrauche zu entfernen, da er wahrscheinlich manches Häretische darin bemerkte. Theodoret. haeret. fab. I, 20. Tatian konnte auch in seiner besonderen gnostischen Christologie Grund haben, die die Genealogie enthaltenden und vielleicht alle auf die Abkunft und Geburt Jesu sich beziehenden, evangelischen Stellen auszulassen.

1) Paulus erlaube an jener Stelle nur zum Schein, er schrecke zugleich zurück von dem, was er erlaube, indem er sage, daß diejenigen, welche seiner Erlaubniß folgen, zweien Herren dienen werden; durch die gemeinschaftliche Enthaltung im Gebet würden sie Gott, durch das Gegentheil der Unkeuschheit, der Unzucht und dem Satan dienen. Strom. III, p. 460. Nach Eusebius IV. 29. wurde er mancher mit pauliniſchen Ausdrücken vorgenommener Veränderungen beschuldigt; aber aus den Worten des Eusebius: τινας αυτου μεταφρασαι φασας, ως επιδιορθουμενον αυτων την της φρασεως συνταξιν kann man nicht deutlich ersehn, ob es Veränderungen zu Gunsten seiner dog-

die Richtung zu einer solchen theosophischen Ascetik vom Oriente her damals weit verbreitet war, so kann es nicht auffallen, daß es verschiedene Gattungen solcher Enthaltsamen [1]) gab, welche mit dem Tatian in keinem unmittelbaren Zusammenhange stehn.

Zu diesen gehörte Julius Cassianus, welcher den Adam als Symbol der aus einem himmlischen Zustande in die Körperwelt herabgesunkenen Seelen betrachtete, Entäußerung von der Materie durch strenge Ascetik daher zur Hauptsache machte und eben daher auch keine Erscheinung Christi in der Körperwelt gelten ließ; er war demnach Doket [2]). Er mag wohl ein alexandrinischer Jude gewesen seyn, seine eigenthümlichen Meinungen, seine Lehre von der Einkörperung der Seelen und von der Materie, und sein Doketismus, welche letztere Theorie schon Philo auf die alttestamentlichen Theophanieen anwandte [3]), schlossen sich an die längst vorhandenen alexandrinisch-jüdischen Ideen gut an und in seinen ἐξηγητικοις [4]) suchte er sie wahrscheinlich durch allegorisirende Auslegung in das alte Testament hineinzulegen, ein Beispiel davon

---

matischen und methischen Grundsätze waren, oder Uebertragungen aus dem Hebraisirenden in's reinere Griechisch, und dann frägt es sich, ob Tatian sich würklich eine so willkürliche Critik erlaubt hatte, was allerdings seyn könnte, oder ob er nur verschiedene Lesearten hatte.

1) ἐγκρατιται, ἀποτακτικοι.

2) S. Clemens. Strom. III. p. 465.

3) S. Philo zu Exod. 24, 13. opp. ed. Mangey T. II. p. 679. 656. — de Abrahamo 366. ed. Francof.

4) Clem. Strom. Lib. I. 320.

ie Deutung von Geneſ. 3, 21. auf die materiellen Kör-
r, mit welchen die gefallenen Seelen umhüllt wurden.

Solche waren die nach einem gewiſſen Severus
ch nennenden Severianer, von denen wir weiter nichts
äheres wiſſen, als daß ſie die pauliniſchen Briefe
d die Apoſtelgeſchichte verwarfen. Das Erſtere könnte
ermuthen laſſen, daß ſie von Judenchriſten herſtamm-
n; doch kann dies nicht als Beweis gelten, denn es wäre
ch möglich, daß ſie, ſtatt mit Andern zu einer gezwun-
nen willkürlichen Schriftauslegung ihre Zuflucht zu neh-
en, um die Autorität jener Schriften mit ihren Grund-
tzen in Uebereinſtimmung zu bringen, es ſich leichter
achten, indem ſie jene Schriften gleich von Anfang ver-
rfen [1]).

Eklektiſche antinomiſtiſche Gnoſtiker, Karpokrates und Epiphanes, Prodicianer, Antitakten, Nikolaiten, Simonianer.

Wie wir von der Einen Seite eine ſtreng asketiſche
ichtung der Gnoſis bemerken, welche ſich dem Judenthume
s einer zu ſinnlichen, fleiſchlichen Religion entgegenſtellt,
bemerken wir auch von der andern Seite eine frech
tinomiſtiſche Richtung derſelben, welche, chriſtliche
iheit und zügelloſe Willkür verwechſelnd, das Chriſten-
um nicht allein dem tödtenden Buchſtaben eines von au-
n her gebietenden Geſetzes, ſondern dem inneren Weſen
s Geſetzes ſelbſt entgegenſtellte, und welche daher das
udenthum und mit demſelben zugleich alles Moralgeſetz,
s etwas für das innere Leben Beſchränkendes, als von

1) Theodoret. haeret. fab.. I, 21.

dem beſchränkten und beſchränkenden Demiurgos herrührend, bekämpfte. Ein Mißverſtändniß, gegen welches ſich ſchon Paulus bei der Entwickelung der Lehre von der evangeliſchen Freiheit [1]) verwahrt hatte. Wir erkennen hier einen pantheiſtiſchen Myſticismus, welcher ſich im Orient den Volksreligionen unter mancherlei Formen entgegenſtellte, und welcher nun bei der damaligen Miſchung orientaliſcher und occidentaliſcher Denkweiſen mit den Lehren griechiſcher Philoſophen zu Alexandria ſich vermiſchte, und in dem Chriſtenthum als einer den jüdiſchen Particularismus und die alten Volksreligionen umſtürzenden allgemeinen Religion der Menſchheit einen Anſchließungspunkt finden zu können glaubte. Eine ſolche antinomiſtiſche Gnoſis zeigt ſich in dem Syſteme des Karpokrates und ſeines Sohnes Epiphanes. Der Erſtere lebte wahrſcheinlich unter der Regierung des Kaiſers Hadrian zu Alexandria, wo damals jener Religionseklekticismus dieſem Kaiſer ſelbſt aufgefallen war [2]). Er entwarf ein Religionsſyſtem, welches von ſeinem Sohne Epiphanes, (einem Jünglinge, der durch dieſe von ſeinem Vater ihm mitgetheilte verkehrte Richtung große Anlagen gemißbraucht hatte, aber ſchon in ſeinem ſiebzehnten Jahre ſtarb,) fortgepflanzt und weiter ausgebildet wurde. Wie Clemens von Alexandria ſagt, hatte ſich Karpokrates mit der platoniſchen Philoſophie viel beſchäftigt und ſei-

1) Galat. 5, 13 u. a. St.

2) S. deſſen Brief an den Conſul Servianus in Flavii Vopisci vita Saturnini c. II. „Illi, qui Serapin colunt, Christiani sunt, et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt“.

nen Sohn in derſelben unterrichtet. Die platoniſchen Ideen von einer Präexiſtenz der Seelen, von dem höheren Erkennen als Reminiscenz aus einem früheren himmliſchen Daſeyn, leuchten aus dieſem Syſteme hervor, insbeſondere ſcheinen die Urheber dieſes Syſtems ſich vieles aus Platons Phädrus angeeignet zu haben. Ihre Gnoſis ſetzten ſie in die Erkenntniß Eines höchſten Urweſens [1]), der höchſten Einheit, von der alles Daſeyn ausgefloſſen und zu der alles Daſeyn zurückſtrebe. Die beſchränkten Geiſter, welche über die einzelnen Theile der Erde herrſchen, ſuchen dieſem allgemeinen Streben nach Einheit entgegenzuwürken, von ihrem Einfluſſe, ihren Geſetzen und Einrichtungen rührt alles Beſchränkende her, Alles was die urſprüngliche in der Natur als der Offenbarung jener höchſten Einheit gegründete Gemeinſchaft ſtört und hemmt. Dieſe Geiſter ſuchen die von der höchſten Einheit ausgefloſſenen derſelben verwandten Seelen, welche zur Körperwelt herabgeſunken und in den Körper eingekerkert ſind, unter ihrer Botmäßigkeit zu erhalten, daß ſie nach dem Tode in neue Körper wandern müſſen und ſich nicht frei zu ihrem Urquell erheben können; von dieſen beſchränkenden Weltgeiſtern rühren alle Volksreligionen her. Diejenigen Seelen aber, welche durch die Reminiscenz aus dem höheren Zuſtande zur Betrachtung jener höchſten Einheit ſich emporſchwingen, gelangen zur wahren Freiheit und Ruhe, welche durch nichts mehr beſchränkt und geſtört werden kann, ſolche erheben ſich über die Volksgötter und die Volksreligionen. Solche Männer nannten ſie unter den Heiden einen Py-

1) Daher γνωσις μοναδικη bei Clemens von Alexandria.

thagoras, Plato, Ariſtoteles und unter den Juden Jeſus. Ihm ſchrieben ſie nur eine beſonders reine und ſtarke Seele zu, vermöge deren er ſich durch Reminiscenz aus dem früheren Daſeyn zur höchſten Betrachtung erhob, von den beſchränkenden Geſetzen des Judengottes ſich frei machte und die von dieſem herrührende Religion, obgleich er in derſelben erzogen worden, umſtürzte. Durch die Verbindung mit der μοναϛ erhielt er göttliche Kraft, vermöge deren er über die Weltgeiſter und ihre der Natur gebietenden Geſetze ſiegen, Wunder verrichten und unter den Leiden in unafficirter Ruhe verharren konnte. Durch dieſe göttliche Kraft konnte er ſich nachher über alle Gewalten der Weltgeiſter frei zur höchſten Einheit wieder erheben. — So ſetzte dieſe Sekte zwiſchen Chriſtus und anderen Weiſen unter allen Völkern keinen Unterſchied; ſie lehrte, daß auch jede andere Seele, welche ſich zu derſelben Höhe der Betrachtung hinaufſchwingen könne, Chriſto gleich zu ſetzen ſey. Schwerlich verdient dieſe Sekte den Namen einer chriſtlichen, da ſie nur willkürlich aus dem Chriſtenthum einige abgeriſſene Sätze, in welche ſie einen ganz anderen Sinn hineinlegte, ſich aneignete und dieſe mit anderen denſelben durchaus fremdartigen Ideen in Verbindung ſetzte. Sie verdrehten nach ihrem pantheiſtiſchen Myſticismus die pauliniſchen Sätze von der Nichtigkeit des Verdienſtes der Werke, von der Rechtfertigung nicht durch Werke, ſondern durch den Glauben allein, indem ſie unter dem Glauben nichts anders verſtanden als jenes myſtiſche Hinbrüten in der Verſenkung des Geiſtes in die Ureinheit. Nur auf Glaube und Liebe komme es an, ſagten ſie, alles Aeußerliche ſey ganz gleichgültig; wer in das Aeußerliche

eine sittliche Bedeutung hineinlege, mache sich von demselben abhängig und bleibe der Herrschaft der Weltgeister, von denen alle religiösen, moralischen, politischen Ordnungen herrühren, unterworfen, er könne sich nach dem Tode nicht aus dem Kreislaufe der Metempsychose erheben. Wer aber allen Lüsten sich hingiebet, ohne dadurch afficirt zu werden, und so den Gesetzen jener Weltgeister trotzt, der erhebt sich nach dem Tode zur Einheit mit dem Ureinen, mit dem er hienieden schon verbunden von allen Schranken sich frei gemacht hatte [1]). Epiphanes schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit, worin er den Satz ausführt: Die ganze Natur offenbare das Streben nach Einheit und Gemeinschaft, die Gesetze der Menschen, welche diesem Naturgesetze zuwider wären und doch die von dem Schöpfer selbst der menschlichen Natur eingepflanzten Begierden nicht besiegen könnten, hätten erst die Sünde hervorgebracht. So verdrehte er, was Paulus von der Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Heiligung des Menschen, von der Bestimmung desselben, das Bewußtseyn der Schuld hervorzurufen, gesagt hatte, um mit frechem Uebermuth die zehn Gebote zu verhöhnen. Diese Sekte trieb sich viel mit Zauberkünsten herum, welche sie aus der Macht der Verbindung mit dem Ureinen, die über alle Gewalt der Weltgeister siegreich sey, herleiteten; sie verehrten ein Christusbild, das vom Pilatus herrühren sollte, nebst den Bildern heidnischer Philosophen, die sich, wie Christus, über die Volksreligion erhoben hätten, mit heidnischen Ceremonien, welche letztere wohl dem Systeme des Karpokrates und

1) Iren. I, 25.

Epiphanes nicht gemäß waren, sondern von dem Aberglauben ihrer Anhänger herrührten. Zu Same, der Hauptstadt der Insel Cephallene im jonischen Meere, woher das Geschlecht des Epiphanes mütterlicher Seits stammte, soll dieser Jüngling so großen Eindruck auf die Menge gemacht haben, daß ihm ein Tempel, ein Museum, Altäre errichtet und ihm göttliche Verehrung erwiesen worden. Da der, keineswegs leichtgläubige, gelehrte Clemens von Alexandria [1]) dies erzählt, so hat man keine Ursachen, diese, nach dem Zustande der damaligen Zeit auch keineswegs so unglaublich scheinende, Thatsache in Zweifel zu ziehen. Vielleicht waren es aber nur Mitglieder der Sekte, die auf dieser Insel besonders Eingang gefunden haben mochte, welche ihm, als einem der größten Weisen, diese Ehre erwiesen [2]). —

---

1) Strom. Lib. III, 428.

2) Der Geist dieser antinomistischen eklektischen Gnostiker, welche alle Religionen und Philosophieen, in denen sie nur irgend, wie in einzelnen aus dem Zusammenhange herausgerissenen Sätzen, einen Anschließungspunkt finden konnten, willkürlich zusammenwarfen, spricht sich ganz aus in zweien Inschriften, welche in der neuesten Zeit in dem Gebiet von Cyrene aufgefunden worden und einen Beweis von der Fortpflanzung dieser Sekten bis in's sechste Jahrhundert hinein abgeben (herausgegeben und erläutert von Gesenius in dem Weihnachtsprogramm 1825).

Die eine Inschrift, in welcher sich die Sekte unter allgemeinen Ausdrücken, die auch schuldlos verstanden werden konnten, verbirgt, legt dem Simon von Cyrene, den ja auch die ähnlich gesinnten Pseudobasilidianer zu einem Gegenstande ihrer Dichtungen machten, folgende Worte in den Mund: ΘωΘ (Hermes Trismegistus, unter

Zu dieſen zügelloſen Antinomiſten gehört die Sekte der Antitakten (deren Grundſatz, ſich dem Demiurgos, oder dem Gott der Juden, der das Böſe, Mangelhafte, das Unkraut in die Werke des guten Vaters eingeſtreuet, entgegenzuſtellen) [1]) und die Prodicianer, Anhänger

---

deſſen Namen es viel Gnoſtiſches enthaltende untergeſchobene Stücke giebt), Κρονος, Ζωροαστρης, Πυθαγορας, Ἐπικουρος, Μασδακης. (Mazdek, ein perſiſcher Sektenſtifter unter dem Kaiſer Juſtinian, welcher, wie Prodikus, aus apokryphiſchen Schriften unter dem Namen Zoroaſters geſchöpft zu haben ſcheint, ſ. Gesenius l. c. p. 17.) Ἰωαννης, Χριστος τε και οἱ ἡμετεροι Κουρανιοι καθηγηται (mit welchen letzteren auch Clemens l. c. 722. den Prodikus zuſammenſtellt) συμφωνως ἐντελλωσιν ἡμιν, μηδεν ἀντιποιεισθαι, τοις δε νομοις ἀρχηγειν (darunter verſtanden ſie nämlich nach ihrem Sinne den νομος ἀγραφος, der von dem höchſten Gott herrührt, der Natur eingepflanzt iſt, der Gemeinſchaft und Einheit will, mit dem die trennenden, beſchränkenden Satzungen des Demiurgos, der Weltgeiſter und der Menſchen in Streit ſind) και την παρανομιαν καταπολεμειν τουτο γαρ ἡ της δικαιοσυνης πηγη, (δικαιοσυνη hier Bezeichnung des in jenem νομος θειος begründeten göttlichen Naturrechts, über welches Epiphanes ein Buch geſchrieben hatte) τουτο το μακαριως ἐν κοινῃ ζην.

Die andere Inſchrift, in welcher die Sekte unverholen hervortritt, lautet ſo: ἡ πασων ουσιων και γυναικων κοινοτης πηγη της θειας ἐστι δικαιοσυνης, ἱερηη τε τελεια τοις του τυφλου ὀχλου ἐκλεκτοις ἀγαθοις ἀνδρασιν, ους ζαραδης τε και πυθαγορας, των ἱεροφαντων ἀριστοι κοινῃ συμβιωτειν συνιεντο. Man kann übrigens nicht gerade behaupten, daß dieſe Inſchriften von der Sekte der Karpokratianer herrühren, da ſo manche ähnliche Sekten, wie Prodicianer, Pſeudobaſilidianer, Nikolaiten u. ſ. w. dieſelben Grundſätze hatten.

1) το ἀντιτασσεσθαι.

eines gewiſſen Prodikus. Dieſe Letzteren behaupteten, daß ſie, als Söhne des höchſten Gottes, als das königliche Geſchlecht, an kein Geſetz gebunden ſeyen, denn für die Könige gäbe es kein geſchriebenes Geſetz, ſie ſeyen Herren des Sabbaths, Herren über alle Satzungen. Sie ſetzten wahrſcheinlich die Gottesverehrung nur in die innere Betrachtung des Göttlichen, ſie verwarfen das Gebet und wahrſcheinlich allen äußerlichen Cultus als nur für die kleinen, noch unter der Herrſchaft des Demiurgos ſtehenden Geiſter gehörend, ſie beriefen ſich auf apokryphiſche Schriften unter den Namen Zoroaſters [1]).

In dieſe Gattung der antinomiſtiſchen Gnoſtiker gehören auch die Nikolaiten, wenn ſich das Daſeyn einer ſolchen Sekte erweiſen läßt. Irenäus nennt eine ſolche als eine zu ſeiner Zeit vorhandene, er leitete ſie von dem aus der Apoſtelgeſchichte bekannten Diakonus Nikolaus ab, und glaubte dieſe in dem II. Kapitel der Apokalypſe geſchildert zu finden [2]). Man könnte nun aber zweifeln, ob Irenäus würklich in der Apokalypſe recht geſehen hatte, ob hier der Name der Nikolaiten Eigenname einer Sekte, und zwar einer gnoſtiſchen Sekte iſt. Es iſt dort nur von ſolchen Leuten die Rede, welche die Chriſten zur Theilnahme an den heidniſchen Opfermahlzeiten und den damit verbundenen Ausſchweifungen verleiteten, wie

1) Clemens. Strom. I, 304. III, 438 VII, 722.

2) Iren. I. 26. Von Seiten ihrer praktiſchen Verirrungen, qui indiscrete (ἀδιαφόρως) vivunt. — Loc. cit. III, 11. von ihren ſpekulativen Verirrungen, wo er ſie aber von andern Gnoſtikern nicht ganz unterſcheidet, um das Eigenthümliche an ihnen hervorzuheben.

einſt die Juden durch die Moabiter ſich verführen ließen, 4. Moſ. 25. Es könnte auch der Name der Nikolaiten ein bloß ſymboliſcher ſeyn, wie dies zu der ganzen Darſtellungsweiſe der Apokalypſe wohl paßte: Volksverderber, Volksverführer wie Bilaam, Bilaamiten in dieſem Sinne [1]). Dem Irenäus nun war es eine Lieblingsidee, daß ſchon der Apoſtel Johannes mit manchen Arten der Gnoſtiker gekämpft hatte; er war gewohnt, in den johanneiſchen Schriften antithetiſche Beziehungen gegen die Gnoſtiker aufzuſuchen. Da er nun mehrere jener in der Stelle der Apokalypſe getadelten Verirrungen bei Gnoſtikern ſeiner Zeit wiederfand, ſo ſchloß er daraus, daß auch die von dem Apoſtel bekämpften praktiſchen Verirrungen in einem theoretiſchen Gnoſticismus ihren Grund gehabt hätten, und der Name veranlaßte ihn, ſie von dem bekannten Nikolaus abzuleiten. Wir finden doch in der That bei dem Irenäus nur ſo unbeſtimmte Ausſagen über dieſe Sekte, daß eine ihm vorliegende Anſchauung keineswegs nothwendig daraus hervorgeht. Wenn wir nur die Nachricht des Irenäus hätten, müßten wir es alſo als möglich gelten laſſen, daß die Sage von dieſer Sekte bloß aus einem Mißverſtande der Apokalypſe entſtanden wäre. Obgleich es auch befremden könnte, daß Irenäus ohne äußerliche Veranlaſſung einen von den Apoſteln durch ein öffentliches Kirchenamt ausgezeichneten Mann zum Stifter einer ketzeriſchen Sekte gemacht haben ſollte. Aber ein ſolcher Irrthum läßt ſich dem unbefangenen, an hiſtoriſche Kritik mehr

1) Bilaam nämlich = νικολαος. Nach der Etymologie von בִּלַּע und עַם.

gewöhnten, gelehrten Alexandriner Clemens durchaus nicht zutrauen, und sodann beruft sich dieser auf Thatsachen, die nicht erdichtet seyn können. Es waren Leute, welche den schon oben angeführten verderblichen Grundsatz hatten, daß man die Lüste, indem man sich ihnen hingebe und sich durch sie doch nicht afficiren lasse, besiegen müsse, so müsse man das Fleisch mißbrauchen, es durch sich selbst vernichten, demselben seine Verachtung bezeugen; ihr Motto waren Worte dieses Sinnes, welche sie dem Diakonus Nikolaus zuschrieben [1]). Derselbe Clemens führt an einer späteren Stelle [2]) noch einen andern Zug aus dem Leben dieses Nikolaus an, welchen diese Sekte zur Rechtfertigung ihrer Ausschweifungen gebrauchte. Da die Apostel demselben seine Eifersucht in Rücksicht seiner Frau vorwarfen, habe er sie hervorgeführt, und zum Beweise, wie wenig ihn dieser Vorwurf treffen könne, gesagt: Wer wolle, möge sie heirathen. Clemens aber war fern davon, jenen Nikolaus für den Stifter dieser Sekte zu halten, obgleich diese ihn dazu machte. Er rechtfertigt den Charakter jenes Mannes der apostolischen Kirche und führt die Ueberlieferung an, daß jener Nikolaus bis an sein Ende in einer unbefleckten Ehe gelebt und Kinder, die einen frommen Wandel führten, hinterlassen habe. Man erkennt demnach, daß Irenäus nicht in der Annahme von dem Vorhandenseyn einer solchen Sekte irrte, sondern nur darin, daß er das Vorgeben derselben nicht besser prüfte.

1) το δειν παραχρησθαι τη σαρκι. Stromat. II. p. 411.

2) Strom. III. 436.

prüfte. Es war die Art solcher Sekten, wie wir schon öfter bemerkten, daß sie an irgend einen großen Mann des Alterthums sich anschlossen, worin sie oft durch ganz zufällige Veranlassungen geleitet wurden. So hatten die Nikolaiten den Diakonus Nikolaus, ohne dessen Verschuldung, zu ihrem Meister gemacht. Clemens meint, daß sie Worte und Handlungen desselben nur auf eine verkehrte Weise verdreht hätten, und er sucht diese und jene mildernd zu erklären; aber es frägt sich, ob Clemens seine Kritik weit genug ausgedehnt hat. Alles was hier dem Nikolaus zugeschrieben wird, trägt ein sehr apokryphisches Gepräge an sich; vielleicht hatte eben jene Sekte eine von ihr selbst oder von Andern aus Dichtungen und unzuverlässigen Ueberlieferungen zusammengesetzte Lebensgeschichte jenes Nikolaos, worin Alles dies vorkam. Wenn diese Sekte nicht dieselbe ist, welche schon in dem apostolischen Zeitalter vorhanden war, was sich nicht mit völliger Gewißheit entscheiden läßt [1]), so könnte gerade der Name der Nikolaiten in der Apokalypse die später entstandene Sekte veranlaßt haben, sich nach dem Nikolaos zu nennen. Da sie nämlich höchst wahrscheinlich zur Parthei der Antijudaisten gehörten und daher nur Paulus als Apostel anerkannten; so wurden sie durch das, was sie in der Apokalypse lasen, veranlaßt, das Alterthum ihrer

1) Wenn auch der Name der Nikolaiten in der Apokalypse würklicher Eigenname einer von einem Nikolaus gestifteten Parthei wäre und nur jener schon vorhandene Name zur Anspielung auf den Bilaam Veranlassung gegeben hätte, so würde doch immer noch nicht daraus hervorgehen, daß diese damals vorhandene Parthei eine gnostische gewesen sey.

Sekte, als welche schon der judaisirende Johannes bekämpft habe, zu behaupten, und der Name bewog sie natürlich, sie von jenem Nikolaos abzuleiten. Wir fanden ja schon oben Beispiele davon, daß Gnostiker Personen, welche im alten oder dem neuen Testamente in schlechtem Lichte erscheinen, zu ihren Anführern wählten.

Hier sind noch zu nennen die Simonianer, welche eklektische Sekte sich doch schwer in eine bestimmte Klasse bringen läßt, da sie bald mehr an das Heidenthum, bald mehr an das Judenthum oder die samaritanischen Religionsmeinungen, bald mehr an das Christenthum sich angeschlossen zu haben, — bald strenge Asketen, bald wilde Verhöhner alles Sittengesetzes (die Entychiten) gewesen zu seyn scheinen. Simon Magus war ihr Christus oder wenigstens eine Erscheinungsform des auch in Christo erschienenen erlösenden Geistes, sey es nun, daß sie wirklich von der durch jenen (aus der Apostelgeschichte bekannten) Goëten gestifteten Parthei ihrem ersten Ursprunge nach ausgegangen seyen, oder daß die später entstandene Sekte, nur gerade, weil es ihr so einfiel, den unter den Christen verhaßten Simon Magus zu ihrem Koryphäen gemacht und unter dessen Namen Schriften vorgeblicher höherer Weisheit untergeschoben hätte. Was einige Gelehrte angenommen haben, daß ein von jenem älteren Simon Magus verschiedener Simon jene Sekte gestiftet habe und mit jenem älteren verwechselt worden sey, ist eine zu willkürliche Muthmaßung, welche zur Erklärung der geschichtlichen Erscheinung keineswegs erfordert wird [1]).

1) Jener Simon Magus, dem eigentlich nicht einmal un-

g. Marcion und seine Schule.

Marcion beschließt am natürlichsten die ganze Reihe der Gnostiker, weil er nur von Einer Seite den Gnosti-

---

ter den christlichen Sektenstiftern ein Platz gebührt, hat in der alten Kirche eine unverdiente Wichtigkeit erhalten, indem man ihn zum Stammvater der gnostischen Sekten machte. Als der Repräsentant der ganzen theosophisch-goetischen Richtung, im Gegensatz gegen den einfachen Offenbarungsglauben, wurde er gleichsam eine mythische Person und gab zu manchen Dichtungen Anlaß, wie z. B. seine Disputation mit dem Apostel Petrus, seine unglücklich versuchte Kunst zu fliegen; in den Clementinen ist die Dichtung am sinnreichsten durchgeführt. Eine auffallende Erscheinung war es aber, daß Justin M. in seiner II. Apologie vor dem römischen Kaiser sich darauf berief, daß diesem Simon zu Rom auf einer Tiberinsel (ἐν τῷ Τιβέρι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν) eine Bildsäule mit der Ueberschrift Simoni deo sancto gesetzt worden sey. Wenn gleich solche Goëten damals auch in den vornehmsten Ständen vielen Eingang finden konnten, so läßt es sich doch schwerlich glauben, daß es bis zur Errichtung einer solchen Bildsäule, bis zu einem Senatusconsult, durch welches Simon Magus unter die deos Romanos aufgenommen worden, hätte kommen können.. Man müßte also die Richtigkeit der Angabe Justin's in Zweifel ziehen, wenn man auch den Grund seines Irrthums nicht zu erklären wüßte. Nun schien sich auch dieser auffinden zu lassen, da man im J. 1574 an dem von Justin angegebenen Orte einen Stein, der zum Fußgestell einer Bildsäule gedient zu haben schien, ausgrub, welcher die Ueberschrift hatte: Semoni Sango Deo Fidio sacrum. Freilich war diese Bildsäule nicht von dem römischen Senate oder Kaiser, sondern von einem Sextus Pompejus errichtet worden; aber Justinus, voll von den Sagen über den Simon Magus, übersah dies und verwechselte den Semo Sancus (eine sabinisch-

kern angehört, von einer anderen vielmehr einen Gegensatz gegen dieselben bildet; er steht auf der Grenze zwischen der gnostischen vorherrschend spekulativen und einer dem spekulativen Gnosticismus durchaus entgegengesetzten vorherrschend praktischen Geistesrichtung. Das christliche Interesse findet sich von ihm weit mehr angesprochen als von den übrigen Gnostikern, weil sein ganzes Wesen weit tiefer im Christenthum wurzelt, weil das Christliche eigentlich den Grundton seines ganzen inneren Lebens, seiner ganzen religiösen und theologischen Denkart ausmacht, während dies bei den übrigen Gnostikern nur Eine der ihnen eigenen Geistesrichtungen, neben manchen anderen fremd-

römische Gottheit, welche dem wohl mit der griechischen, aber nicht mit der römischen Mythologie bekannten Justinus unbekannt geblieben seyn konnte) mit dem Simo sanctus, zumal da in dem Beinamen jener Gottheit statt sancus auch zuweilen sanctus geschrieben wurde. Tertullian hätte zwar, als genauer Kenner des römischen Alterthums, die Sache besser beurtheilen können, aber er war in solchen Fällen zu befangen und zu wenig zur Kritik geneigt, um die Richtigkeit einer Nachricht, welche nach seinem Geschmacke war, und noch dazu von einem verehrten Manne herrührte, weiter zu prüfen. Die mehr kritischen Alexandriner erwähnen von der Sache nichts, und indem Origenes Lib. I. c. Cels. c. 57. sagt, daß der Name des Simon außerhalb Palästina's nur den Christen, welche ihn aus der Apostelgeschichte kannten, bekannt sey, scheint er selbst dadurch die Erzählung von der ihm zu Rom gesetzten Bildsäule für eine Dichtung zu erklären. — Die samaritanischen Goëten und Sektenstifter Dositheus und Menander, (der zu einem Schüler des Simon Magus gemacht wird,) verdienen noch weniger in der christlichen Sektengeschichte besondere Erwähnung.

artigen, (wenn auch zuweilen die am meiſten vorherrſchende,) bildete. Es iſt lehrreich zu bemerken, wie eine aus der Tiefe des Chriſtenthums hervorgehende Beſtrebung durch ſchroffe Einſeitigkeit eine unchriſtliche Richtung erhalten konnte; es iſt eine erſchütternde und warnende Wahrnehmung, wenn wir einen Mann, deſſen Irrthümer ſelbſt mit ſeiner nur mißverſtandenen Liebe zuſammenhingen, und welchem doch der ſein Herz erfüllende Chriſtus Eines und Alles war, von den meiſten Chriſten ſeiner Zeit, weil ſie ſeine Auffaſſungsform nicht verſtehen konnten, verkannt und verketzert ſehen, — und gerade am meiſten durch diejenigen, welche durch das, was ſie im Herzen trugen, in der innigſten Gemeinſchaft mit ihm hätten ſtehen können, wenn unter den Menſchen eine andere Mittheilung, als die durch Wort und Begriff möglich wäre, eine andere als die Mittheilung durch das, was nur ein dunkler Spiegel des inneren Lebens iſt, die Quelle ſo vieler Mißverſtändniſſe und gegenſeitiger Verunglimpfungen unter den Menſchen, welche wegfallen würden, wenn der Eine in dem inneren Leben und Bewußtſeyn des Anderen leſen könnte. Was Marcion mit den Gnoſtikern, und insbeſondere mit den Gnoſtikern dieſer Klaſſe, gemein hatte, das war theils die Trennung, welche er zwiſchen dem Gott der Natur und des alten Teſtaments und dem Gott des Evangeliums machte, die Trennung zwiſchen dem Menſchlichen und dem Göttlichen überhaupt, theils manche ſpekulative Elemente, die er mit ſeinem Religionsſyſteme in Verbindung ſetzte. Jedoch zu dieſem, was er mit ihnen gemein hatte, war er offenbar auf einem ganz anderen Wege gekommen. Er hatte ſeinen Gott erſt

in Chriſto gefunden, und die Herrlichkeit Gottes, die ſich ihm in Chriſto geoffenbaret hatte, konnte er in der Natur und in der Geſchichte nirgends wiederfinden. Die ſpekulativen Elemente, welche er von andern Gnoſtikern erborgte, waren ihm nur Nothbehelfe, um die Lücken, welche ſein von einer ganz anderen rein praktiſchen Richtung aus gebildetes Syſtem haben mußte, auszufüllen. Ihm war es offenbar nicht, wie andern Gnoſtikern, darum zu thun, daß das Chriſtenthum durch die ſpekulativen Aufſchlüſſe anderer Lehrſyſteme ergänzt werden ſollte, ſondern er wollte urſprünglich nur das nach ſeiner Meinung durch fremdartige Beimiſchung verfälſchte Chriſtenthum in ſeiner Reinheit wieder herſtellen. Der einſeitige Geſichtspunkt, von dem er bei dieſer Richtung ausging, veranlaßte die meiſten ſeiner Irrthümer.

Er machte nicht eine Geheimlehre zur Erkenntnißquelle des ächten Chriſtenthums, er wollte ſich aber auch durch eine allgemeine Kirchenüberlieferung nicht binden laſſen, denn in dieſer hatte ſich ſchon nach ſeiner Meinung Fremdartiges mit dem reinen apoſtoliſchen Chriſtenthum vermiſcht; als ächter Proteſtant, (um dieſen ſpäter entſtandenen, aber eine uralte chriſtliche Geiſtesrichtung bezeichnenden Namen auf eine ältere Zeit zu übertragen,) wollte er nur das Wort Chriſti und ſeiner ächten Jünger als Erkenntnißquelle des wahren Evangeliums gelten laſſen. Freilich erlaubte er ſich, ſtatt die Vielſeitigkeit des Chriſtenthums in der Mannigfaltigkeit der zur Verkündigung deſſelben auserleſenen Organe anzuerkennen, eine willkürlich-einſeitige Sonderung unter ihnen. Sein Streben, die Urkunden des reinen urſprünglichen Chriſtenthums aufzufinden, führte ihn zu

historisch-kritischen Untersuchungen, welche der contemplativen Geistesrichtung der übrigen Gnostiker fern lagen. Aber er giebt uns auch hier ein warnendes Beispiel, wie solche Untersuchungen, sobald sie von vorgefaßten dogmatischen Meinungen, in denen das Denken befangen ist, beherrscht werden, zu unglücklichen Ergebnissen führen müssen, wie leicht im Gegensatze gegen eine unkritische Leichtgläubigkeit eine willkürliche Hyperkritik sich bildet, — wie leicht man, eine Art von dogmatischen Vorurtheilen bekämpfend, in eine nur andere Art derselben verfallen kann.

Die übrigen Gnostiker verbanden mit ihrem theosophischen Idealismus eine mystische allegorisirende Bibelauslegung; der im Herzen einfache Marcion war heftiger Feind dieser gekünstelten Auslegungsmethode. Er war hingegen eifriger Anhänger der unter den Gegnern des Gnosticismus herrschenden buchstäblichen Auslegung, und es zeigte sich hier an seinem Beispiele, wie auch diese Auslegungsweise, wenn sie nicht mit andern hermeneutischen Principien verbunden und wenn sie auf die Spitze gestellt wurde, zur Willkür führen mußte.

Der Gegensatz zwischen πιστις und γνωσις, zwischen einem exoterischen und einem esoterischen Christenthum gehörte zu dem wesentlich Eigenthümlichen der übrigen gnostischen Systeme; bei dem an den praktischen Paulus sich besonders anschließenden Marcion hingegen konnte ein solcher Gegensatz unmöglich statt finden. Ihm war die πιστις die gemeinsame Quelle göttlichen Lebens für alle Christen, er kannte nichts Höheres als die Erleuchtung, welche alle Christen haben sollten; das, was er als ächtes Christenthum anerkannte, sollte von Allen für das Christenthum überhaupt

Empfänglichen dafür anerkannt werden, er konnte nur zwischen reiferen Christen und Solchen, die noch im Christenthume unterrichtet werden müßten (Katechumenen), unterscheiden. Dieser von dem gewöhnlichen Gnosticismus so ganz verschiedene Charakter der Lehre Marcions läßt uns auch auf einen ganz anderen Entwickelungsgang derselben schließen. Aber leider! fehlt es uns an hinlänglichen Nachrichten über den Lebensgang Marcions, um jenem gehörig nachforschen zu können. Manche Lücken lassen sich hier nur durch Schlüsse ergänzen.

Er wurde zu Sinope im Pontus in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geboren. Wenn die Nachricht des Epiphanius gegründet ist, war sein Vater Bischof der Gemeinde; wenn es damit aber auch seine Richtigkeit hat, so wurde doch höchst wahrscheinlich der Vater erst, als Marcion schon in dem Jünglings- oder Mannesalter stand, zu diesem Amte gewählt, denn höchst wahrscheinlich, nach dem Entwickelungsgange seines Systems zu schließen, verlebte Marcion den ersten Theil seines Lebens als Heide und trat später aus freiem Herzensdrange zum Christenthum über. Wie so Manche, fühlte er sich in der ersten Glut des Glaubens und der Liebe gedrungen, allem Irdischen zu entsagen, er schenkte sein Vermögen oder einen Theil desselben der Gemeinde, und begann in strenger Enthaltsamkeit als ein continens oder ἀσκητης [1]) zu leben [2]). Seine zuerst nur praktische,

1) S. oben.

2) Pecuniam in primo calore fidei ecclesiae contulit Tert. adv. Marcion Lib. IV. c. 4. Wenn Epiphanius den Mar-

asketiſche, aus einem falſch aufgefaßten Gegenſatze zwiſchen dem Natürlichen und dem Göttlichen, hervorgehende Naturverachtung konnte nun unter manchen Einflüſſen bei einem Manne von ſeiner feurig ergreifenden und ſchroff abſtoßenden Seele zu einer theoretiſch ausgebildeten Trennung zwiſchen dem Gott der Natur und dem Gott des Evangeliums hinführen. Seinem von dem Bilde des Gottes der Liebe und Erbarmung, der in Chriſto erſchienen war, erfüllten und erglühten Herzen, erſchien die Natur ſo kalt und ſtarr. Freilich hatte er Recht darin, daß die Betrachtung der Natur nicht zur Erkenntniß jenes Vaters der Liebe und Erbarmung hinführen könne; Recht hatte er gegen den Deiſten, der die Predigt der Natur der Predigt des Evangeliums gleich ſtellt, der in der Natur an und für ſich einen Tempel der ewigen Liebe findet; aber Marcion war überall geneigt, die Sache auf die Spitze zu treiben. Auch in der Geſchichte glaubte Marcion, voll von der Herrlichkeit des Evangeliums, keine Spur des Gottes, der ſich hier ihm offenbart hatte, zu finden; in die Welt des Heidenthums ſah er, wie ſo viele eifrige Chriſten, nur mit Abſcheu zurück, hier erſchien ihm nur das Reich des Satans, aber auch im alten Teſtament konnte er ſeinen Gott und Chriſtus nicht wieder finden; ſeinem feurigen, ungeduldigen Geiſte, dem die Ruhe und

---

cion einen μοναζων nennt, ſo verwechſelt er nur die Verhältniſſe ſeiner und der früheren Zeit, und man muß aus dem μοναζων einen ἀσκητης machen. Ephraem Syrus beſchuldigt den Marcion, daß er durch ſeine Asketik einen täuſchenden Schein gewonnen habe. opp. ed. Syr. lat. Sermo I. p. 438 seq.

Beſonnenheit fehlte, um das Verhältniß des alten und neuen Teſtamentes zu einander auf rechte Weiſe unterſuchen zu können, fiel auch gleich nun der Gegenſatz zwiſchen beiden Religionsverfaſſungen auf; von einer pädagogiſchen Entwickelung der göttlichen Offenbarung hatte er keinen Begriff, und das Judenthum ſchien ihm zu fleiſchlich, als daß es von demſelben Urheber, wie die Geiſtesreligion des Chriſtenthums herrühren könnte; den Gott der Liebe, Gnade und Barmherzigkeit, den er aus dem Evangelium erkannte, glaubte er auch hier nicht zu erkennen. Es läßt ſich leicht erklären, daß wenn er, (nachdem einmal dieſe Entgegenſetzung des alten und des neuen Teſtaments herrſchende Idee in ſeiner Seele geworden war,) von dieſer herrſchenden Idee aus das alte Teſtament betrachtete, er manchen Anſchließungspunkt für dieſelbe finden konnte. Dazu kam, daß er nach ſeinen Grundſätzen von einer durchaus buchſtäblichen Bibelauslegung alle anthropomorphiſchen und anthropopathiſchen Ausdrücke des alten Teſtaments glaubte nach den Worten feſthalten zu müſſen, ohne Idee und Einkleidung zu unterſcheiden.

Ein Mann von Marcions Charakter mußte natürlich durch einen Gegenſatz nur deſto ſchroffer in ſeiner Einſeitigkeit ſich zu entwickeln und in derſelben ſich zu verhärten, veranlaßt werden. Mit einem ſolchen Gegenſatze hatte er würklich zu kämpfen, und dieſer Kampf hatte ohne Zweifel auf ſeine religiöſe und dogmatiſche Bildung beſonderen Einfluß. Es war nämlich damals beſonders in Kleinaſien eine falſche, das alte Teſtament nicht geiſtig genug erklärende, die verſchiedenen Standpunkte der beiden Oekonomieen nicht genug unterſcheidende, in manchen Dog-

men (wie z. B. der Lehre vom Reiche Chriſti, der Idee vom tauſendjährigen Reiche,) einen fleiſchlichen Judaismus mit dem Chriſtenthum vermiſchende Richtung vorhanden. Dieſe Richtung bekämpfte er mit heftigem Eifer, die in dieſer Richtung Befangenen beſchuldigte er nicht ohne allen Grund das Evangelium zu verfälſchen, daher konnte leicht auch ein Argwohn gegen die Aechtheit der ganzen kirchlichen Ueberlieferung (παραδοσις) und der bibliſchen Urkunden, welche er von dieſer empfangen hatte, bei ihm entſtehen, und es konnte daher das Streben bei ihm ſich bilden, ſich durch eigene Forſchung ein von aller fremdartigen Beimiſchung gereinigtes Chriſtenthum zu verſchaffen. Der Kampf mit dieſer zu jüdiſchen Richtung trieb ihn dann auch dazu, den Gegenſatz zwiſchen dem alten und neuen Teſtamente immer ſchroffer auszubilden und in manchen Dingen mit Unrecht eine Verfälſchung des Chriſtenthums durch Judaismus zu ſehen. Dieſe ſeine Feindſeligkeit gegen das alte Teſtament und manche mit derſelben zuſammenhängende Meinungen waren wahrſcheinlich die Urſache davon, daß er aus der Gemeinde zu Sinope ausgeſchloſſen wurde. Er reiſete darauf nach Rom, um zu verſuchen, ob er nicht in der Kirche der Welthauptſtadt Freunde ſeiner Grundſätze, von denen er überzeugt war, daß ſie die ächt chriſtlichen ſeyen, finden könne, und ſo manche antijüdiſche Richtung, welche damals in der römiſchen Kirche herrſchte [1]), konnte ihm dazu Hoffnung machen. Wenn der Bericht des Epiphanius gegründet iſt, ſoll Marcion die römiſchen Geiſtlichen gefragt haben, wie ſie die

1) S. oben in der Geſchichte des Cultus.

Stelle Matth. 9, 17. erklärten, um aus ihrem eigenen Munde das Geſtändniß zu entlocken, daß man den neuen Wein des Chriſtenthums nicht in den alten Schlauch des Judenthums gießen könne, ohne ihn zu verderben. Aber auch zu Rom konnte ſein Dualismus in der Offenbarungslehre nur Widerſpruch finden, da die Anerkennung des Einen Gottes und der Einen Gottesoffenbarung im neuen und alten Teſtamente zur allgemeinen Kirchenlehre gehörte. Auch hier von der Kirche ausgeſtoßen, wurde er dazu getrieben, ſeine antikirchliche Richtung zu einem feſten, geſchloſſenen Syſteme auszubilden und eine für ſich beſtehende Gemeinde zu ſtiften. Bis jetzt war ſein Syſtem nur praktiſch begründet: die Ueberzeugung, daß das Chriſtenthum als etwas ganz Neues, Unerwartetes und Ungeahnetes in der Menſchheit erſchienen, daß daſſelbe ein göttliches Leben, dem nichts in der bisherigen menſchlichen Natur verwandt war, ihr mitgetheilt habe, daß der in Chriſto erſchienene Gott ſich früher weder durch die Natur, noch durch die Vernunft, noch durch das alte Teſtament geoffenbaret habe, daß nichts von ihm zeuge, nichts ſein Werk ſey als das Chriſtenthum, — dieſe Ueberzeugung war die Grundlage, von der Marcion ausging. (Es frägt ſich, ob er ſein Syſtem damals ſchon weiter ausgebildet hatte.) Aber dieſe aus ſeinem inneren chriſtlichen Leben hervorgegangenen Ueberzeugungen mußten einen denkenden Mann auf manche Fragen führen, die er ſich nicht beantworten konnte. Ein gnoſtiſches Syſtem konnte dieſe Lücke ſeiner Dogmatik ausfüllen, er konnte hier einen von dem vollkommenen Gott verſchiedenen Demiurgos als Gott der Natur und des alten Teſtamentes kennen lernen, die Na-

turverachtung und der Haß gegen die Materie als Quelle des Böſen mußte ſeiner asketiſchen Richtung zuſagen. Natürlich mußte beſonders die ſyriſche Gnoſis, welche alles dies, wie wir bemerkten, ſchroffer ausſprach, ihm gefallen. So geſchah es, daß er zu Rom an einen aus Antiochien gekommenen Lehrer dieſer Gnoſis, Namens Cerdo, ſich anſchloß und von dieſem die Principien zur Ergänzung ſeines dogmatiſchen Syſtems entlehnte.

Es lag in dem Wesen der Denkart Marcions, daß er noch eifriger und thätiger als andere Gnoſtiker für die Ausbreitung ſeiner Grundſätze würken mußte; denn wenn Andere doch nur einem kleinen Theile der Chriſten, den Geiſtesmenſchen, ihre höhere Erkenntniß glaubten mittheilen zu können, ſo war dagegen Marcion überzeugt, daß ſeine Lehre keine andre als die urſprünglich chriſtliche ſey, welche zu allen Menſchen gelangen ſollte; er mußte ſich gedrungen fühlen, das ihm zu Theil gewordene Licht der Wahrheit allen Chriſten mitzutheilen. Er machte daher viele Reiſen, er brachte ſein Leben in vielen Kämpfen mit Heiden und Chriſten zu; gehaßt zu werden und zu leiden, betrachtete er als die Beſtimmung der Chriſten. „Mitgehaßte und Mitleidende", συμμισουμενοι και συνταλαιπωροι, war ſeine gewöhnliche Anrede an ſeine Glaubensgenoſſen [1]). Vielleicht befand er ſich in Rom, als der alte Biſchof Polykarpus von Smyrna den römiſchen Biſchof Anicet beſuchte [2]). Marcion, der in ſeiner Jugend vermuthlich in freundſchaftlicher Verbindung

1) Tertull. c. M. IV. 36, IV, 9.

2) S. oben.

mit jenem geſtanden, und ihn nun nach vielen Jahren wieder ſah, ging zu ihm und redete ihn an mit den Worten: erkennſt du mich wohl, Polykarp? Aber dieſer ſonſt ſo liebevolle Greis konnte nur die Feinde des Evangeliums nicht in ſeine Liebe aufnehmen, und als ein Solcher erſchien ihm Marcion, in dem er das Chriſtliche, das ſelbſt den Irrthümern deſſelben zum Grunde lag, nicht zu erkennen wußte. Er ſoll ihm geantwortet haben: „Ja, ich erkenne den Erſtgebornen des Satans.“ Tertullian erzählt [1]), daß Marcion zuletzt ſeine Reue über die erregte Spaltung bezeugt und um die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft angehalten habe, daß ihm dieſe auch bewilligt worden, unter der Bedingung, daß er die von ihm Verführten zur Kirche zurückführen werde, ſein zu früher Tod habe ihn aber dieſe Bedingung zu erfüllen gehindert. Es läßt ſich freilich auf dieſe Erzählung nicht mit Sicherheit bauen, und man kann nicht mit Sicherheit ſagen, ob etwas Wahres, und in dieſem Falle, welches Wahre dieſer Nachricht zum Grunde liege. Indeß da bei dieſem Manne alles vom Herzen ausging, könnte es wohl ſeyn, daß er, nach chriſtlicher Gemeinſchaft ſich ſehnend, die nachtheiligen Folgen der Spaltungen erkennend, zuletzt bei zunehmendem Alter weicher wurde, und den Frieden mit der Mehrzahl der Chriſten wieder zu gewinnen ſuchte.

Es bleibt uns nun noch übrig, das aus der Verbindung der praktiſchen Richtung Marcions mit den gnoſtiſchen Principien Cerdo's gebildete Syſtem näher zu betrachten. Dies Syſtem kam in den Grundprincipien

1) Praescript. c. 30.

mit andern gnoſtiſchen Syſtemen dieſer zweiten Klaſſe überein, nur mit dem Unterſchied, daß es immer dabei hervorleuchtete, wie er Alles mehr von der praktiſchen, als von der ſpekulativen Seite aufgefaßt hatte, und daß das Spekulative ihn nicht ſo ſehr intereſſirte. Er nahm drei Grundprincipien an: 1) eine von Ewigkeit her vorhandene ὕλη, 2) der vollkommene allmächtige, heilige Gott, der Gott, der die ewige Liebe iſt, der Gute, ὁ ἀγαθος, der allein im eigentlichen Sinne Gott zu nennen iſt, welcher vermöge ſeines heiligen Weſens mit der Materie in gar keine Berührung kommen kann, der nur durch Mittheilung Seiner ſelbſt ihm ſelbſt verwandtes Leben ſchafft, nicht nach außen bildet. 3) Der Demiurgos, ein untergeordnetes Weſen von beſchränkter Macht, zwiſchen dem Guten und dem Böſen in der Mitte ſtehend, der nur im uneigentlichen Sinn Gott genannt wird (wie der Name Gottes auch auf andre Weſen übertragen wird, Pſ. 62.) [1]), der mit der Materie in beſtändigem Kampf iſt, ſie ſich zu unterwerfen und ſie zu bilden ſucht, aber ihren Widerſtand nie ganz beſiegen kann [2]). Das bildungwiderſtrebende, ungöttliche Weſen der Materie, die Quelle alles Böſen — dieſes ungöttliche Weſen concentrirt in jener mit der Materie verbundenen Macht der blinden Triebe, Satan. Die Unterſcheidung zwiſchen wahrer ſittlicher Vollkommenheit, welche in der Heiligkeit und Liebe beſteht, deren Weſen es iſt, nur ſich ſelbſt mitzutheilen,

1) Clem. Strom. Lib. III. p. 425. Tertull. c. M. Lib. I. c. 7 — 15.

2) Ephr. Syr. Orat. 14. p. 468. D.

nur zu segnen, zu beseligen, zu erlösen — und der bloßen Gerechtigkeit, welche alles nach Verdienst abwägt, lohnt und straft, Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem vergilt, welche nur äußerliche Zucht hervorbringt, keine Kraft sittlicher Begeisterung mittheilen kann, das war die große praktische Grundidee Marcions, an die sich alles Uebrige anschloß. Wenn die Einen [1]) sich von der Strafgerechtigkeit Gottes allerdings zu roh anthropopathische Vorstellungen machten, welche mit der Idee von dem Gott, der die Liebe ist, nicht wohl vereinigt werden konnten, so machte Marcion, diese Vorstellungen bekämpfend, (wie er überall nach seiner feurigen, schroffen Natur geneigt war, die Sache in der Polemik auf die höchste Spitze zu treiben,) daraus einen absoluten Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit und Heiligkeit, so daß beide Eigenschaften nach seiner Meinung nicht in Einem Wesen neben einander bestehen konnten. Freilich machte er sich auch, indem er die Gerechtigkeit der Heiligkeit entgegenstellte, und unter jenem Namen alle diejenigen Merkmahle zusammenfaßte, welche er, nach seiner befangenen Auslegungs- und Betrachtungsweise des alten Testaments, hier als charakteristisch für den Demiurgos zu erkennen glaubte, — er machte sich von der Gerechtigkeit einen keineswegs consequent zusammenhängenden und haltbaren Begriff; der innere Zusammenhang und die Consequenz war bei ihm überall mehr im Herzen als in den Begriffen.

Unbestimmt erscheint uns auch nach den vorhandenen Nach-

1) S. Theil I.

Nachrichten die Art, wie Marcion das Verhältniß des Demiurgos zu dem vollkommenen Gott in Beziehung auf den Ursprung des ersteren dachte. Da wir sonst nur dualistische Systeme unter den Gnostikern finden, kein solches, in welchem drei von einander ihrem Ursprunge nach ganz unabhängige Principien angenommen worden wären, so scheint es das Natürlichste, die Sache so anzusehen, daß auch Marcion den Ursprung des unvollkommenen Demiurgos nach einer gewissen Entwickelungsreihe von dem vollkommenen Gott abgeleitet hätte, — und ohnehin liegt es ja dem menschlichen Denken am nächsten, das Unvollkommene von dem Vollkommenen abzuleiten. Nichts steht dieser Annahme entgegen, denn wenn sich auch keine Stelle in den Alten findet, aus der sich streng erweisen ließe, daß Marcion den Ursprung des Demiurgos von dem höchsten Gott abgeleitet hätte [1]), so findet sich doch keine Stelle eines in dieser Hinsicht glaubwürdigen Schriftstellers, aus der sich das Gegentheil beweisen ließe. Nur das könnte man etwa sagen, daß die Unbestimmtheit in den Nachrichten der Alten daher rühre, weil Marcion, nur von praktischem Interesse getrieben, über das Verhältniß des Demiurgos zu dem höchsten Wesen in spekulativer Hinsicht sich nicht bestimmter erklärt habe.

Das dem Marcion Praktisch-Wichtige war sodann, die ganz neue Schöpfung durch das Christenthum zu behaupten, jeden Faden, durch welchen dasselbe mit der

1) Doch sagt der Kirchenlehrer Rhodon bei Euseb. 5, 13., daß Marcion nur δυο ἀρχας angenommen habe.

Welt, wie ſie früher beſtand, zuſammenhängen konnte, zu zerreißen. Der Demiurgos Marcions handelt daher nicht nach höheren Ideen, denen er, wenn auch bewußtlos oder ſelbſt gegen ſeinen Willen, zum Werkzeuge dient, ſondern er iſt der ganz unabhängige, ſelbſtſtändige Schöpfer einer ſeinem beſchränkten Weſen entſprechenden unvollkommenen Welt. Marcion nahm deshalb auch nicht mit andern Gnoſtikern an, daß dem Menſchen, als dem Gebilde des Demiurgos, noch ein höheres Lebensprincip durch den höchſten Gott mitgetheilt worden; ſondern er erkannte in der ganzen Natur des Menſchen, als einem Werke des Demiurgos, nur ſolche Beſtandtheile an, wie ſie von einem ſolchen Schöpfer herrühren konnten. Der Demiurgos ſchuf den Menſchen als das höchſte Werk ſeiner Schöpfung nach ſeinem Bilde, ihn darzuſtellen und zu offenbaren. Den Körper des Menſchen bildete er aus der Materie, daher die böſen Begierden; dieſem Körper theilte er eine ihm verwandte Seele aus ſeinem eigenen Weſen mit. Er gab ihm ein Geſetz, um ſeinen Gehorſam zu prüfen, ihn nach ſeinem Verdienſte entweder zu belohnen oder zu beſtrafen. Aber der beſchränkte Demiurgos hatte dem Menſchen kein göttliches, über das Böſe ſiegreiches Lebensprincip mittheilen können. Der Menſch unterlag den Reitzungen zur Sinnenluſt, er iſt dadurch mit ſeinem ganzen Geſchlechte der Herrſchaft der Materie und der aus ihr entſproſſenen böſen Geiſter anheim gefallen. Aus der ganzen Maſſe der geſunkenen Menſchheit hat der Demiurgos nur Ein Volk zu ſeiner beſonderen Leitung auserwählt, er hat dieſem Volke, den Juden, ſich beſonders geoffenbart und denſelben ein Religionsgeſetz gegeben, wie es ſeinem Weſen und Cha-

rakter entspricht, von der einen Seite eine am Aeußerlichen klebende Ceremonialreligion, von der andern Seite eine gebietende unvollkommene Sittenlehre ohne inneres, göttliches Leben, ohne Kraft zur wahren inneren Heiligung, ohne den Geist der Liebe. Diejenigen, welche das Religionsgesetz treu beobachteten, belohnte er durch einen ihrer beschränkten Natur angemessenen glücklichen Zustand nach dem Tode, bei ihren frommen Stammvätern [1]).

Der Demiurgos war nicht mächtig genug, um sein Volk zum herrschenden zu machen und sein Reich auf der ganzen Erde auszubreiten; aber er verhieß den ihm Ergebenen einen Erlöser, einen Messias, durch den er dies endlich im Kampfe mit den feindseligen Mächten der ὕλη durchsetzen, durch den er alle zerstreuten Juden zusammenführen, über die Heiden und Sünder ein strenges Gericht halten und sein Volk zum ungestörten Genusse alles irdischen Glücks in einem über die ganze Erde herrschenden Reiche führen wollte. Aber der vollkommene Gott, dessen Wesen Barmherzigkeit und Liebe ist, konnte dies harte Gericht über die ihrer Schwäche unterliegenden Menschen nicht ergehen lassen. Seinem Charakter gemäß ist es, nicht auf Verdienste zu warten, wie der Demiurgos, sondern derer, die ihm ganz fremd sind, der Verlornen, aus freier Liebe sich anzunehmen, nicht damit anzufangen, daß er ein Gesetz giebt, um von der Beobachtung oder Nichtbeobachtung desselben das Schicksal der Menschen abhängen zu lassen, sondern sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen denen,

1) Apud inferos, in sinu Abrahami. Tertull. c. M. Lib. III. c. 24. Clem. Strom. Lib. V. f. 546.

die ihn nur annehmen wollen, als die Quelle aller Heiligkeit und Seligkeit. Die Erscheinung Christi war die Selbstoffenbarung [1]) des bisher dieser niederen Schöpfung ganz verborgenen höchsten Gottes. Vielleicht hatte Marcion schon, ehe er Gnostiker wurde, in seinem Vaterlande die in Kleinasien verbreitete Vorstellungsweise des sogenannten Patripassianismus angenommen [2]), daß dasselbe göttliche Subjekt nur nach verschiedenen Beziehungen mit verschiedenen Namen bezeichnet werde, als der Verborgene der Vater, als der sich Offenbarende der Sohn oder der Logos, und daß dieser sich offenbarende Gott sich nur mit einem menschlichen Körper verbunden habe. Auf alle Fälle paßte diese Ansicht am besten zu dem System und zu der Denkart Marcions. Es war ihm willkommen jede Unterscheidung zwischen Christus und dem höchsten Gott, welche nach der Kirchenlehre statt fand, aufzuheben, er war durchdrungen von dem Bewußtseyn, daß Christus und das Christenthum nichts anders sey, als eine Mittheilung des höchsten Gottes selbst an die beschränkte menschliche Natur. (Es ist überhaupt wohl zu bemerken, daß bei den Patripassianern das praktisch christliche Interesse besonders vorherrschend war.) Wie nun Marcion als Patripassianer keine vollständige menschliche Persönlichkeit in Christo anerkannte, so konnte sich der Doketismus hier desto leichter anschließen. Dieser Doketismus war nicht allein in seiner Ansicht von der Materie

1) Tertull. c. M. Lib. I. c. 11.

2) Von der wir in der Unterabtheilung von der Bildung der Kirchenlehre weiter reden werden.

begründet, sondern hing auch mit dem ganzen Wesen und Geiste seiner Dogmatik in jeder Hinsicht genau zusammen. Das Christenthum sollte ja als unvorbereitetes, an nichts sich anschließendes Bruchstück auf einmal erscheinen, Alles war plötzlich bei Marcion, wie Tertullian treffend von ihm sagte. Sein Evangelium fing damit an, wie Christus im funfzehnten Jahre der Regierung Tiberius, in die Stadt Kapernaum hinabstieg und plötzlich als Lehrer auftrat [1]).

Jesus war also nach der Theorie Marcions nicht der von dem Demiurgos durch die Propheten verheißene Messias, wie denn auch mehrere der in diesen enthaltenen Merkmale des Messias bei ihm fehlen, und hingegen das Eigenthümliche seines Charakters und seiner Würksamkeit sich unter den messianischen Zügen in den Propheten keinesweges findet. Marcion suchte den Gegensatz zwischen dem Christus, wie ihn die evangelische Geschichte darstellt, und dem alttestamentlichen Christus ganz durchzuführen; es zeigt sich auch hier, wie tief das Bild Christi sich seinem warmen Herzen eingeprägt hatte; aber eben dadurch wurde er ungerecht, indem er verlangte, daß das der prophetischen Anschauung in zeitlicher Hülle gegebene Vorbild der Realität der Erscheinung ganz gleich kommen sollte. — Es war also nur Accomodation, wenn Jesus sich den Messias nannte, um unter den Juden einen Anschließungspunkt zu finden, durch eine ihnen bekannte Form ihr Vertrauen zu gewinnen und dann das Höhere in diese

1) Tert. IV, 17.

hineinzulegen [1]). Es war natürlich, daß Christus, der nur die Empfindung dessen, woran es bisher dem Menschen mangelte, das Gefühl der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit voraussetzte und kindlich gläubige Annahme der göttlichen Lebensquelle, welche er den Menschen mittheilen wollte, verlangte, daß er bei den selbstgerechten, in ihrer Beschränktheit selbstzufriedenen Dienern des Demiurgos keinen Eingang finden, daß er leichter bei den dem Gefühle ihres Elendes hingegebenen Heiden Eingang finden konnte. Der Demiurgos mußte ihn als einen Solchen, welcher unter dem Vorgeben, daß er der von ihm verheißene Messias sey, sein Reich stürzen wollte, nothwendig anfeinden. Er wollte durch die ihm ergebenen Juden seinen Tod bewürken, aber er konnte gegen die überlegene Macht des höchsten Gottes nichts ausrichten. Das Leiden Christi dient nur zur Vollziehung seiner segensreichen Absichten in Rücksicht der Menschheit; das Herz Marcions mußte von der Idee einer leidenden und durch Leiden siegenden Liebe angesprochen werden; in demjenigen, den er allein als Apostel anerkannte, fand er soviel vom Leiden Christi für die Menschheit — und doch paßte dies nicht gut zu seinem Doketismus. Marcion eignete sich die in der kirchlichen Ueberlieferung vorhandene Lehre von dem Hinabsteigen Christi in die Unterwelt [2]) an; zwar frägt es sich, ob er bloß auf Autorität der Kirchenüberlieferung eine Lehre sollte angenommen haben, es müßte denn seyn, daß er in dem

1) Ut per sollenne apud eos et familiare nomen irreperet in Iudaeorum fidem l. c. III, 15.

2) Dem descensus Christi ad inferos.

dogmatischen Interesse, weil die Lehre so gut zu seinem Systeme paßte, das ihm sonst nicht Genügende in dieser Autorität übersehen hätte. Diese Lehre ist zwar deutlich in dem ersten Briefe Petri ausgesprochen, aber Petrus war dem ultrapaulinischen Marcion kein ächter Apostel. Doch konnte er diese Lehre in einem Briefe Paulus selbst, in dem Briefe an die Epheser 4, 9., zu finden meinen. Andere Gnostiker gaben derselben eine andre Deutung, indem ihnen diese Erde selbst die Unterwelt war, in die Christus hinabgestiegen, um die Gefangenen zu befreien. Marcion verstand den Ausdruck Unterwelt in dem Sinne der Kirchenlehre von dem gemeinschaftlichen Aufenthaltsorte der Verstorbenen. Nur nahm er nicht nach der gewöhnlichen Meinung an, daß Christus hinabgestiegen, um die Frommen des alten Testaments mit sich in Verbindung zu setzen. Diese waren, wie die Juden auf Erden, in ihrer Selbstgerechtigkeit und dem Genusse des ihre beschränkte Natur befriedigenden Glückes, das ihnen der Demiurgos schon verliehen hatte, für die höheren Segnungen einer erlösenden, ewigen Liebe unempfänglich. Aber der Heidenfreund Marcion konnte sich in den Gedanken nicht finden, daß so viele früher verstorbene Heiden der Gewalt des Demiurgos sollten preisgegeben, von der Erlösung ausgeschlossen seyn; Christus stieg also hinab, um den verstorbenen Heiden das Evangelium zu verkündigen und sie zu beseligen [1]).

Es scheint, obgleich sich nicht mit völliger Sicherheit darüber entscheiden läßt, daß Marcion lehrte, die messia-

1) S. Iren. I. c. 27. §. 2. cf. I, 24.

niſchen Prophezeiungen des alten Teſtaments würden an den Gläubigen des Demiurgos würklich noch erfüllt werden. Der von dem Demiurgos verheißene Meſſias werde erſcheinen und über diejenigen, welche nicht durch den Glauben an den höheren Chriſtus von ſeiner Gewalt befreit ſeyen, ein ſtrenges Strafgericht halten, die verſtorbenen Frommen des alten Teſtaments auferwecken und Alle in einem tauſendjährigen Reiche irdiſcher Glückſeligkeit vereinigen. Das ewige himmliſche Reich, dem die Chriſten angehörten, werde dann den rechten Gegenſatz gegen das vergängliche irdiſche Reich bilden. Die Seelen der Chriſten würden den groben Körper ablegen, wie das Huhn aus dem Ei ſich erhebt, wie der Kern die Schale abwirft oder die Hülſe in der Erde zurückläßt und ſich frei an's Tageslicht erhebt, wie die reife Frucht vom Halme abfällt [1]).

Eine Dogmatik, wie die des Marcion, in welcher der Gegenſatz zwiſchen dem Geſetz und dem Evangelium auf eine ſolche Weiſe ausgeſprochen war, konnte nur eine heilige Sittenlehre zur Folge haben, denn er machte ja zwiſchen dem erſteren und dem letzteren den Unterſchied, daß das erſtere durch ſeine Gebote dem Menſchen keine wahre innere Heiligung, keine Kraft zum Siege über das Böſe mittheilen konnte, das zweite den Menſchen durch den Glauben mit einer göttlichen Lebensquelle in Verbindung ſetzte, welche Verbindung ſich nothwendig durch Beſiegung des Böſen und Heiligung des Lebens offenbaren mußte. Selbſt die heftigſten Gegner Marcions,

1) Tertullian III, 3, 4 u. 24. IV, 29. III, 24. Eph. Syr. Orat. 52, 6. p. 551. 552.

welche gern alles Schlechte, das sie ihm Schuld geben können, zusammen suchen, und welche den wesentlichen Unterschied zwischen dem Systeme Marcions und allen anderen gnostischen Systemen nicht anerkennen, können es doch nicht leugnen, daß die Marcioniten sich von jenen gesetzlose Willkür predigenden gnostischen Antinomern in ihrem Wandel durchaus unterschieden, daß sie z. B. in ihrem Abscheu vor den heidnischen Schauspielen und Lustbarkeiten den strengsten Christen gleich kamen [1]). Wenn manche Gnostiker durch ihre Lehre von einer erlaubten Accommodation an die herrschenden Irrthümer, oder durch den Grundsatz, daß auf das Aeußerliche nichts ankomme, es sich leicht machten, die Verpflichtung zum Märtyrerthum zu umgehen; so fühlten dagegen die Marcioniten sich gewiß gedrungen, von dem Christenthum, das ihnen Herzenssache war, zu zeugen [2]). Aber wie durch das Christenthum alles Natürliche geheiligt und verklärt werden sollte, dies konnte Marcion nicht erkennen, da er den Gott in Christo nicht als den Gott der Natur anerkannte. Mit Recht konnten ihm die Kirchenlehrer von dieser Seite den Vorwurf machen, daß sein Dualismus, verbunden mit dem Christenthum, welches überall den Gesichtspunkt einer Verklärung der Natur durch ein göttliches Lebensprincip verfolgte, — praktisch inconsequent sey, wie z. B. bei der Feier der Sakramente. Die asketische Lebensrichtung, welche Marcion schon als Mitglied der katholischen Kirche gehabt, und in welcher, wie wir oben bemerkten, sein Sy-

1) Tertull. c. M. I, 28.

2) S. z. B. Euseb. IV, 15. VII, 12. de Martyr. Palaestin. c. 10.

stem einen natürlichen Anschließungspunkt gefunden hatte, wurde nun wieder durch seine ausgebildeten Ansichten von der Natur und von der Schöpfung des Demiurgos noch mehr befördert und begründet. Er rechnete eine Lebensweise, wie sie in der katholischen Kirche nur von der besonderen Klasse der Asketen geführt wurde, zum Wesen des ächten Christenthums: die Christen sollten schon auf Erden ein himmlisches, aller Verunreinigung durch die Materie enthobenes Leben führen; wer ein solches Leben zu führen noch nicht fähig war, mußte in der Klasse der Katechumenen bleiben, konnte zu der Taufe noch nicht zugelassen werden [1]).

Ob Marcion nur den Paulus als ächten Apostel anerkannte und alle anderen Apostel, nach Art der Ultrapauliner, als judaisirende Verfälscher des Christenthums verdammte, oder ob er nur die unter ihrem Namen verbreiteten Schriften für durch judaisirende Christen untergeschobene erklärte, läßt sich nach den vorhandenen unbefriedigenden Nachrichten nicht mit Sicherheit entscheiden; doch ist das Erste wahrscheinlicher. Diese Annahme paßt wohl zu dem Charakter des schroff abstoßenden, eher Gegensätze zu machen als zu vermitteln geneigten Marcion. Gewiß ist, daß er nur die Briefe Pauli, und ein Urevangelium, welches er aus Mißverstand von Paulus citirt zu finden glaubte — als ächte Quellen der christli-

1) Tertullian c. M. Lib. IV. c. 34; quomodo nuptias dirimis? nec conjungens marem et feminam nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum.

chen Erkenntniß anerkannte. Da er aber von der fixen Idee ausging, daß diese Urkunden sich nicht mehr in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit befänden, sondern durch die Judaisten, deren Bild ihn oft wie ein Gespenst verfolgte, verfälscht worden seyen, so erlaubte er sich, eine willkürliche Kritik anzuwenden, um ihnen jene ursprüngliche Gestalt wieder zu geben. Sein vorgebliches von dem Paulus gebrauchtes Urevangelium war aus einer Verstümmelung des Evangelium Lucä entstanden [1]). Freilich war diese Kritik auch nicht consequent, Manches war stehen geblieben, was nur mit einer gezwungenen durch Unkunde rechter Hermeneutik möglich gemachten Exegese mit dem Systeme Marcions in Uebereinstimmung gebracht werden konnte.

Marcions Sekte.

Wenn bei anderen Gnostikern die Willkür und Mannichfaltigkeit der Spekulationen und Dichtungen Ursache davon war, daß die späteren Schüler sich von den Lehren der ersten Meister in vieler Hinsicht entfernten, so war hingegen in dem Systeme Marcions die vorherrschend praktische Richtung, das Magere des spekulativen Theils im Verhältnisse zu anderen gnostischen Systemen, Grund der Veränderungen, welche seine Anhänger, bei denen nicht so wie bei ihm das praktische Interesse allein vorherrschte, mit seinen Lehren vornahmen. Manche eigneten sich die zu dem

1) Ausführliche Untersuchungen über Marcions neutestamentlichen Canon gehören nicht hierher, s. mehr darüber in den gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen meiner Freunde Hahn und Olshausen, und in meiner genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme.

marcionitiſchen Syſteme nicht paſſenden Elemente anderer gnoſtiſchen Syſteme an, die Lücken, welche ſie hier zu finden glaubten, zu ergänzen. Manche, wie der Marcionite Markus [1]), nahmen die Lehre der ſyriſchen Gnoſis von der Menſchenbildung an [2]), der höchſte Gott habe dem Menſchen etwas von ſeinem göttlichen Leben (das πνευμα) mitgetheilt, was aber der Menſch durch die Sünde verloren, — eine Vorſtellung, welche doch dem ganzen Charakter des marcionitiſchen Syſtems widerſtritt, denn nach Marcions Ideen konnte in dieſer Welt bis zur Erſcheinung Chriſti gar nichts dem höchſten Gott verwandtes vorhanden ſeyn. Wenn Marcion über das letzte Schickſal des Demiurgos und der Pſychiker wohl gar nicht weiter nachdachte, ſo ſchloß hingegen der Marcionite Lukanus, daß alles Pſychiſche vergänglich ſey, daß nur das πνευματικον, welches des göttlichen Lebens theilhaft worden, unſterblich ſey [3]).

Auf eine merkwürdige Weiſe tritt bei dem Apelles, der ſich von der vorherrſchend praktiſchen Richtung Marcions eine Zeit lang entfernt und mancherlei dem urſprünglichen marcionitiſchen Syſteme fremdartige Spekulationen ſich angeeignet hatte, die urſprüngliche praktiſche Richtung zuletzt wieder hervor. Tertullian macht von den Sitten dieſes Mannes [4]) eine nachtheilige Schilderung;

1) In dem Dialog de recta fide. S. opp. Origen. T. I.

2) S. oben bei den Ophiten und bei Saturnin.

3) S. Tertullian de resurrect. carn. c. 2. Orig. c. Cels. Lib. III. c. 27.

4) Praescript. haeret. c. 30.

aber ein Lehrer der katholischen Kirche, Rhodon, im Anfange des dritten Jahrhunderts, dessen Zeugniß als das eines Gegners unverdächtig ist, rechtfertigt ihn genugsam gegen diesen Vorwurf; denn er schildert ihn [1]) als einen wegen seines Wandels allgemein verehrten Mann. Wahrscheinlich gab zu diesen Beschuldigungen bloß der durchaus unsträfliche Umgang des Apelles mit einer Theosophin Philumene Veranlassung, wie man zu allen Zeiten geneigt war, den einmal Verketzerten Alles übel auszulegen. Man kann der Philumene nur vorwerfen, daß sie ihren weiblichen Beruf vergaß und daher in Schwärmerei verfallen mußte, — dem Apelles, daß er sie darin bestärkte und ihre aus einem krankhaften Zustande hervorgehenden phantastischen Vorträge als Offenbarungen ansah, die er auszulegen sich die Mühe gab [2]). Wohl zu benutzen aber ist die durch Tertullian uns gegebene Notiz, daß sein längerer Aufenthalt zu Alexandria eine Veränderung seiner ursprünglich marcionitischen Denkweise veranlaßte; denn Alles, was wir aus den zerstreueten Nachrichten bei Tertullian, Origenes, Epiphanius und in der Schrift des Ambrosius de paradiso ableiten können, weiset auf die Umbildung seines Systems durch den Einfluß alexandrinischer Gnosis hin. Daher rührt es, daß er die sichtbare und die unsichtbare Weltordnung, den Demiurgos und den höchsten Gott, das alte und das neue Testament in mehr Verbindung mit einander setzte, als es Marcions Geist und System zuließ. Indem er von

1) Euseb. V, 13.

2) Sein nicht auf uns gekommenes Buch der φανερωσεις.

dem Princip ausging, daß das alte Teſtament von verſchiedenen Urhebern herrühre, theils von den Eingebungen des Soter, theils von den Eingebungen des Demiurgos, theils von den Eingebungen des böſen Geiſtes, der die Offenbarungen des Göttlichen getrübt habe [1]), wollte er das Gute überall auswählen. Ich gebrauche alle Schriften des alten Teſtaments — ſagte er — indem ich das Nützliche auflese [2]). Er berief ſich auf den von den Alten oft angeführten Ausſpruch, welcher dem Erlöſer vielleicht in dem εὐαγγελιον καθ' ἑβραιους beigelegt wurde. „Werdet tüchtige Geldwechsler, welche das ächte und das unächte Geld, das Wahre und das Falſche, überall zu unterſcheiden wiſſen." (γινεσθε δοκιμοι τραπεζιται.) In ſeinem Alter nahm Apelles, in den Spekulationen über das Unbegreifliche keinen Ausgang findend, ſeine Zuflucht zu dem Glauben, der einer inneren Nothwendigkeit folgt, ohne ſich alle Schwierigkeiten, (die ſich ihm bei dem, was er anerkennen muß, entgegenſtellen,) auflöſen zu können; er könne nicht anders, ſagte er, er fühle ſich gedrungen, an Einen ewigen Gott, als Urheber alles Daſeyns, zu glauben, aber er könne nicht wiſſenſchaftlich beweiſen, wie alles Daſeyn auf das Eine Grundprincip zurückzuführen ſey. Der Kirchenlehrer Rhodon, dem er dieſe vertraulichen Mittheilungen machte, lachte über ihn, daß er ein Lehrer ſeyn wollte, der das, was er lehre, nur glaube,

1) Er ſuchte in einem Werke, das er Schlüſſe, συλλογισμους nannte, die Widerſprüche im alten Teſtamente nachzuweiſen.

2) χρω απο παντης γραφης, αναλεγων τα χρησιμα. Epiphan. haeres. 44. §. 2.

nicht beweisen zu können gestehe; aber es frägt sich, ob hier der Lachende weiser war, als der, über welchen er lachte; es frägt sich, ob Rhodon im strengen Sinne des Wortes würklich das beweisen konnte, was Apelles nur zu glauben gestand. Apelles schien zum Streiten über diese Gegenstände keine Lust mehr zu haben. „Jeder möge bei seinem Glauben bleiben, sagte er, denn Alle, die auf den Gekreuzigten ihr Vertrauen setzten, würden zur Seligkeit gelangen, wenn sie nur ihren Glauben durch gute Werke bewährten.“ —

Anhang.

Ueber den Cultus der Gnostiker.

Wir haben bisher die gnostischen Sekten nur von Seiten ihrer Glaubens- und Sittenlehre betrachtet; es ist lehrreich, noch beiläufig ihre verschiedenen Richtungen in Rücksicht des Cultus mit einander zu vergleichen. Auch hier finden wir die Verschiedenheiten, welche sich in späterer Zeit oft wiederholten; manche Gnostiker, wie z. B. ein Ptolemäus, konnten, vermöge ihres mehr innerlichen Christenthums und ihrer vorherrschend intellektuellen Richtung, das Verhältniß aller äußerlichen Religionsübungen zu dem Wesen der Religion richtiger auffassen als andre Kirchenlehrer, welche das Aeußerliche von dem Innern in der Religion nicht mit so klarem Bewußtseyn zu sondern vermochten. Es gab ferner Solche, welche von ihrem theosophischen Idealismus aus, ähnlich wie jene jüdischen Religionsidealisten zu Alexandria [1]), allen äußerlichen Cultus, als nur für die noch in der Sinnlichkeit befangenen Psychiker gehörend, die

1) S. Theil I. S. 75.

ſich nicht zu der reinen Geiſtesanſchauung erheben könnten, verwarfen, welche nur eine über alles Aeußerliche und Sinnliche erhabene Religion der inneren Geiſtesanſchauung gelten laſſen wollten. Solche ſagten, man dürfe die überſchwenglichen göttlichen Myſterien nicht durch ſinnliche, vergängliche Dinge darſtellen, die wahre Erlöſung beſtehe nur in der Erkenntniß [1]). Dieſelbe theoſophiſche Richtung konnte aber auch einen ſymboliſchen Cultus voll myſtiſchen Gepränges mit ſich führen, wie ſich dies zeigt bei derſelben Sekte der Markoſianer [2]), von welcher Irenäus jene, alle äußerliche Religionsübungen verwerfenden Idealiſten ableitet. Nach jener Unterſcheidung zwiſchen einem pſychiſchen und einem pneumatiſchen Chriſtenthum unterſchieden ſie auch eine zwiefache Taufe, eine Taufe auf Jeſus, den Meſſias der Pſychiker, durch welche die gläubigen Pſychiker Vergebung der Sünden und die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Reiche des Demiurgos erhielten, und die pneumatiſche Taufe auf den mit Jeſu verbundenen

1) Iren. I. c. 21. § 4. Theodoret. haeret. fab. I. c. 10. Wenn die Cajaner, gegen welche Tertullian in ſeinem Buche de baptismo ſchreibt, mit den gnoſtiſchen Kainiten, mit welchen ſie zuweilen verwechſelt werden, identiſch wären, ſo müßte man auch dieſe letzteren in dieſelbe Klaſſe ſetzen, was zu ihrer ganzen Richtung wohl paſſen könnte; aber die Gründe, welche von jenen Cajanern gegen die Nothwendigkeit der äußerlichen Taufe vorgebracht wurden, ſehen dem wilden Schwärmergeiſte der Kainiten durchaus nicht ähnlich, und es zeigt ſich in denſelben überhaupt nichts von dem eigenthümlich Gnoſtiſchen.

2) Anhänger des Markus.

denen himmliſchen Chriſtus, durch welche die geiſtige Natur zum Selbſtbewußtſeyn und zur Vollendung gelange, in die Gemeinſchaft mit dem Pleroma eintrete. Die Gebräuche bei der Taufe und die Taufformeln waren bei ihnen wahrſcheinlich verſchieden, je nachdem Einer die erſte oder die zweite Taufe erhielt, in die Klaſſe der Pſychiker oder die Klaſſe der Pneumatiker aufgenommen wurde. Die letztere war wahrſcheinlich mit mehrerem Gepränge verbunden, als die erſtere. Nach der gnoſtiſchen Idee (ſ. oben), — daß die getaufte und erlöſete pneumatiſche Natur in eine geiſtige Ehe (Syzygie) mit ihrer anderen Hälfte in der Geiſterwelt, dem mit ihr Ein Ganzes ausmachenden Engel eintrete, — begingen ſie die Taufe, wie eine Hochzeitsfeier, das Gemach, wo dieſelbe gefeiert wurde, ſchmückten ſie wie ein Hochzeitsgemach. Eine Taufformel für die Pneumatiker war dieſe: „Auf den Namen, der verborgen iſt allen Gottheiten und Mächten (des Demiurgos), den Namen der Wahrheit [1]), welchen Jeſus von Nazareth angezogen hat in den Lichtzonen Chriſti, des lebendigen Chriſtus durch den heiligen Geiſt, zur Erlöſung der Engel [2]), — der Name, durch den Alles zur Vollendung gelangt." Der Getaufte ſprach ſodann: ich bin befeſtiget und erlöſet [3]), ich bin erlöſet in meiner Seele von

1) Die ἀλήθεια, Selbſtoffenbarung des Bythos.

2) εἰς λυτρωσιν ἀγγελικην. Zu derſelben Erlöſung, deren dieſe geiſtige Natur, wie der zu ihr gehörende Engel theilhaft werden mußte, damit beide, was ihnen nur in gegenſeitiger Vereinigung, nicht in der Vereinzelung möglich war, in das Pleroma einzugehen fähig werden ſollten.

3) ἐστηριγμαι και λελυτρωμαι ſ. oben vom Horus.

dieſer Welt und von Allem, was von ihr herrühret, durch den Namen Jehovah's, welcher die Seele Jeſu [1]) erlöſet hat durch den lebendigen Chriſtus. Dann ſprechen alle Verſammelten: Friede (oder Heil) Allen, über welchen dieſer Name ruht. Dann ertheilten ſie dem Getauften die auch in der Kirche übliche Weihe zum chriſtlichen Prieſterthume (ſ. oben) durch Salbung; dies geſchah aber hier mit köſtlichem Balſam, denn deſſen ſich weit verbreitender köſtlicher Duft ſollte ein Symbol der dem Erlöſeten beſtimmten überſchwenglichen Wonne des Pleroma ſeyn. Bei dieſen Markoſiern finden wir zuerſt den Gebrauch einer letzten Oelung, daß man die Verſtorbenen mit jenem Balſam, der mit Waſſer gemiſcht worden, ſalbte und dabei Formeln des Inhalts über ſie ausſprach, daß die Seelen der Abgeſchiedenen ſich frei von dem Demiurgos und allen deſſen Mächten zu ihrer Mutter, der Sophia, ſollten erheben können [2]). Auch die Ophiten hatten ſolche Beſchwörungsformeln für die Abgeſchiedenen. Von denſelben iſt gleichfalls jene myſtiſche Tafel, welche eine ſymboliſche Darſtellung ihres Syſtems enthielt, (ihr διαγραμμα) bekannt.

Wie ſich Marcion in ſeiner ganzen Geiſtesrichtung

---

1) Ich meine, daß in jener Formel ſtatt αὐτου — τοῦ Χριστου geleſen werden muß.

2) Iren. I, 21. Auch der Exorcismus bei der Taufe paßte gut zu der Theorie der Gnoſtiker von der Einwohnung der mannichfachen πνευματα ὑλικα bis zur Erlöſung. Der Exorcismus (ὕδωρ ἐξορκιζομενον) kommt zuerſt, noch früher als in der nordafrikaniſchen Kirche, (ſ. oben,) in der Didaskal. anatol. vor S. 800. col. II. D. Er könnte aber hier als Gebrauch der alexandriniſchen Kirche überhaupt, nicht als eigenthümlich gnoſtiſcher angeführt ſeyn.

von den übrigen Gnostikern wesentlich unterschied, so unterschied er sich von denselben auch in Rücksicht seiner Grundsätze über die Einrichtungen des Cultus. Er war nach seiner einfach praktischen Richtung fern von jener das äußerliche Gepränge liebenden Mystik; aber auch fern von jenem hochmüthigen contemplativen Idealismus. Sein Streben war auch hier, die urchristliche Einfalt des Gottesdienstes zurückzuführen, und er bekämpfte manche neue Einrichtungen als Verfälschungen jener ursprünglichen Einfalt [1]). So scheint er die zu dieser Zeit wohl zuerst beginnende Theilung des Gottesdienstes in zwei Abschnitte, denjenigen, welchem die Katechumenen beiwohnen durften, und denjenigen, bei dessen Anfange sie entlassen wurden [2]), als eine dem Geiste des Christenthums fremdartige Neuerung bestritten zu haben. Wie an allem Guten, sagte er, sollten die gereiften Christen die noch Lernenden, — die Katechumenen auch an dem Gebet Theil nehmen lassen, sie sollten ihnen auch von dieser Seite nichts vorenthalten, sie demnach von der Theilnahme an dem Kirchengebete nicht ausschließen [3]).

---

1) Wahrscheinlich hatte Tertullian besonders Marcioniten vor Augen, da er von den Haeretikern sagt Praescript. c. 41. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant.

2) Nachher missa catechumenorum und missa fidelium.

3) Marcion berief sich nach Hieronymus commentar. in ep. ad Galat. auf Galat. 6, 6., indem er, den Zusammenhang an jener Stelle durchaus nicht berücksichtigend, das κοινωνειτω intransitive verstand und so übersetzte: „Der Katechumene nehme mit seinem Lehrer an allem Guten Theil.“ Daher schwebte dem Tertullian auch wohl das Bild

Wir müßten freilich das dem Marcion ertheilte Lob einschränken, wenn er würklich Urheber des auf Mißverstand der Stelle 1 Corinth. 15, 29. gegründeten abergläubischen Gebrauchs wäre, einem Lebenden die Taufe zu ertheilen, welche einem ohne Taufe verstorbenen Katechumenen zu Gute kommen sollte; aber ganz ohne Grund hat man die Einführung einer solchen stellvertretenden Taufe dem Marcion, zu dessen einfach evangelischem Geiste ein solcher Aberglaube durchaus nicht paßt, Schuld gegeben. Mag ein solcher Aberglaube unter den Marcioniten, die sich unter dem syrischen Landvolke im fünften Jahrhundert verbreitet hatten, herrschend gewesen seyn, nur kann man von dem, was unter solchen dem Stifter der Sekte gewiß sehr unähnlichen Menschen vorhanden war, nicht auf diesen zurückschließen [1]).

---

der Marcioniten vor, als er den Haeretikern l. c. den Vorwurf machte: „Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est. Pariter adeunt (ecclesiam), pariter audiunt, pariter orant.

1) Tertullian redet de res. carnis c. 48. und adv. Marcion. Lib. V. c. 10. keineswegs so, als ob zu seiner Zeit eine solche stellvertretende Taufe irgendwo gebräuchlich gewesen wäre; sondern er setzt nur die Möglichkeit, daß ein solcher Gebrauch zur Zeit des Apostels statt gefunden, und dieser darauf Rücksicht genommen hätte, und an dem letzteren Orte hält er sogar eine andere Erklärung von 1 Cor. 15, 29. für wahrscheinlicher. Was aber Chrysostomus bei dieser Stelle bemerkt, kann bloß von manchen unwissenden Marcioniten seiner Zeit, keineswegs von dem Marcion selbst und den älteren Marcioniten gelten.

II. [1]) Mani und die Manichäer.

Die Kraft des einfachen Evangeliums hatte nach und nach über den Gnosticismus gesiegt, wenn gleich die Reste gnostischer Sekten sich im Orient bis in spätere Jahrhunderte hinein erhielten. Der Gnosticismus hatte gewürkt, was er würken sollte, durch den Kampf die Geisteskräfte geweckt, und den Inhalt der eigenthümlichen Hauptlehren des Christenthums durch den Gegensatz zu hellerem Bewußtseyn gebracht [2]). Aber im dritten Jahrhunderte ging aus der Vermischung orientalischer Theosophie mit dem Christenthume eine neue, dem Gnosticismus durchaus verwandte, merkwürdige Erscheinung hervor, der Manichäismus. Es findet zwischen diesem Systeme und den gnostischen Systemen, besonders denen der zweiten Klasse, durchaus kein wesentlicher Unterschied als nur darin statt, daß hier das Christliche noch weit mehr als in den meisten der letzteren durch das fremdartige Element orientalischer Theosophie unterdrückt, das Christenthum eigentlich nur zur symbolischen Hülle fremder Ideen gebraucht war, so daß man oft nur die christlichen Namen weglassen durfte, um Ideen zu finden, welche in der Wendung, in der sie hier erschienen, weit mehr einer Vermischung parsischer, brahmaischer und buddhaischer Religionslehren als dem Christenthum ähnlich sehen. Ferner erscheint hier das orientalische Element durchaus nicht mit jüdischer Theologie und platonischer Philosophie vermischt, wie in gnostischen Systemen. Die Ver-

1) cfr. p. 627.

2) S. die Unterabtheilung von der Entwickelung der Kirchenlehre.

gleichung des manichäischen Systems mit dem basilidianischen, dem saturninischen, dem ophitischen und dem Religionssystem der Zabier, läßt eine gemeinschaftliche Quelle schwerlich verkennen.

Was zuerst die Geschichte des Stifters dieser Sekte Mani's betrifft, so haben wir über dieselbe zwei Arten von Quellen, welche nur in sehr wenigen Umständen mit einander übereinkommen, und in allem übrigen durchaus von einander verschieden sind, die griechischen und die orientalischen Quellen. Die Berichte des Cyrillus von Jerusalem, des Epiphanius, der Kirchengeschichtschreiber des vierten und fünften Jahrhunderts weisen auf eine gemeinschaftliche Quelle hin [1]). Diese sind die Akten einer Disputation, welche der Bischof Archelaus von Kaskar [2]) mit Mani gehalten haben soll. Aber diese Akten sind wenigstens in einer sehr unzuverlässigen Gestalt auf uns gekommen, einige griechisch erhaltene Bruchstücke ausgenommen, nur in der lateinischen Uebersetzung aus einer griechischen Schrift, und diese griechische Schrift ist vielleicht auch nichts anders als eine untreue Uebersetzung aus dem Syrischen [3]). Diese Akten ent-

1) Eusebius, welcher vor der Bekanntmachung dieser Quelle schrieb, wußte von der persönlichen Geschichte Mani's noch nichts zu erzählen.

2) Wenn der Name anders richtig ist, wenn es nicht vielleicht nach einer freilich sehr unsicheren Vermuthung Karrhä in Mesopotamien (חָרָן) seyn sollte.

3) Hieronymus berichtet de vir. illustr 72, daß diese Akten ursprünglich syrisch geschrieben waren; aber unter den Orientalen kennt zuerst ein Kirchenlehrer, der gegen 978

halten offenbar eine übel zusammenhängende, ziemlich mährchenhaft aussehende Erzählung. Wenn auch etwas Wahres denselben zum Grunde liegt, wie denn in der Darstellung der Lehre Manches den Charakter der Wahrheit an sich trägt und durch die Uebereinstimmung mit anderen Darstellungen bestätigt wird, so scheint doch der griechische Verfasser aus Unkunde orientalischer Sprachen und Sitten, durch Vermischung und Verwechselung verschiedenartiger Erzählungen, durch Unkritik und Uebertreibung, viel Falsches beigemischt zu haben [1]). Man weiß ja, wie schwer es dem Griechen wurde, in eine ihm ganz fremde Volksthümlichkeit sich zu versetzen und sie rein aufzufassen.

In einigen Punkten kann man wohl selbst nach den wenigen Hülfsmitteln, die wir zur Entzifferung dieser historischen Räthsel haben, den bei diesen Erzählungen zum Grunde liegenden Mißverständnissen auf die Spur kommen. Der erste Ursprung der manichäischen Lehren wird

---

schrieb, solche Akten, der Bischof Severus von Asmonina in Egypten, s. Renaudot hist. Patriarch. alex. p. 40. Seine Erzählung entfernt sich jedoch in mancher Hinsicht von der uns erhaltenen Recension der Akten, und zwar ist sie weit einfacher, was also darauf hinzuweisen scheint, daß die Akten, die er gebrauchte, nicht die unsrigen waren, sondern eine andre derselben verwandte, vielleicht ihnen zum Grunde liegende Quelle. Heraklian, Bischof von Chalcedon, sagt bei Photius cod. 95, daß ein Hegemonius jene griechischen Akten aufgesetzt habe.

1) Beausobre hat mit Recht die abendländischen Nachrichten, deren Unhaltbarkeit er gut bewies, ganz verworfen, und sich nur an die orientalischen gehalten. Was Mosheim von dieser Seite gegen ihn einwendet, ist keineswegs schlagend.

von einem saracenischen Kaufmanne Scythianus abgeleitet, der sich durch viele Reisen in Asien, Aegypten, Griechenland große Reichthümer und vertraute Bekanntschaft mit orientalischer und griechischer Philosophie erworben haben soll. Dieser Scythianus soll nahe dem apostolischen Zeitalter gelebt haben; was aber freilich nach dieser Erzählung selbst als Anachronismus erscheint, da Mani sonst nur einige Generationen nach jenem Zeitalter gelebt haben würde. Doch erkennen wir in diesem Scythianus eine geschichtliche und würklich mit dem Mani verbundene Person; wir finden Briefe Mani's an einen Mann dieses Namens, welcher wahrscheinlich auch ein orientalischer Theosoph war [1]). Der Erbe und Schüler jenes Scythian soll ein Terebinth gewesen seyn, der sich nachher Buddas nannte; dieser Buddas soll vorgegeben haben, daß er auf wunderbare Weise von einer Jungfrau geboren worden. Der Name Buddas [2]) erinnert an die alte aus Ostindien stammende, mit dem Bramaismus kämpfende Religionslehre, die noch jetzt in Ceylon, Tibet, in dem Birmanenreiche herrschend ist, und ihren Einfluß bis weit unter die tartarischen Völkerschaften verbreitet hat.

---

1) S. Fabricii bibl. Graec. vol. VII, 516.

2) Man hat mit Recht bemerkt, daß das griechische Τερεβινθος vielleicht nur Uebersetzung des chaldäischen בּוּטְמָא ist, durch welches in den Targum's das ebräische אֵלָה wiedergegeben wird, welches die Alexandriner Τερεβινθος übersetzen. Uebrigens könnte auch Terebinth oder Buddas, wie Scythian, eine geschichtliche Person gewesen seyn, auf welche man Manches von dem indischen Buddha übertragen hätte.

Die Erzählung von der wunderbaren Geburt des Buddas erinnert an ähnliche Erzählungen von der Geburt des indiſchen Buddha. Das Pantheiſtiſche in dem Manichäismus iſt in mancher Hinſicht mit dem Pantheiſtiſchen in dem alten Buddhaismus zu vergleichen. Mani ſoll in der That bis nach Oſtindien und China gereiſet ſeyn und ſpätere Manichäer beriefen ſich darauf, daß Mani, Buddhas, Zoroaſter, Chriſtus und die Sonne (der höhere die Sonne beſeelende Geiſt) derſelbe ſeyen, das heißt: alle dieſe Religionsſtifter nur verſchiedene Sonnenincarnationen [1]), es ſey daher in allen dieſen verſchiedenen Religionen nur Eine Religion unter verſchiedenen Formen.

Weit mehr innerer Zuſammenhang iſt in den orientaliſchen Berichten; zwar finden ſich dieſe in Geſchichtſchreibern, die weit jünger ſind als die griechiſchen Quellen; aber die Orientalen haben ſonder Zweifel ältere Urkunden benutzt, und ſie waren bei der Benutzung derſelben nicht jenen Mißverſtändniſſen ausgeſetzt, durch welche ſich die Griechen irre leiten ließen [2]).

Um die Erſcheinung eines Mannes wie Mani rich-

---

1) Die ſpäteren Abkömmlinge der Manichäer mußten bei ihrem Uebertritt zur katholiſchen Kirche die von ihnen früher behauptete Lehre verdammen: τον Ζαραδαν και Βουδαν και τον χριστον και τον μανιχαιον ειναι και τον αυτον ειναι. S. Iacob. Tollii insignia itinerarii Italici Traject. 1696. p. 134.

2) Die orientaliſchen Nachrichten in Herbelot. bibliothéque orientale, sub v. Mani, — in des perſiſchen Geſchichtſchreibers Mirkhond Geſchichte der Saſſaniden bei Silvestre de Sacy mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793, bei Abulpharag und Pococke specimen hist. Arab.

tig zu verſtehen, müſſen wir uns die Umgebungen und Verhältniſſe, in denen er ſich bildete, vergegenwärtigen. Mani war ein geborner Perſer, es frägt ſich aber, ob dieſer Landesname hier in dem engſten Sinne zu nehmen iſt, oder ob darunter nur eine Provinz des großen perſiſchen Reiches zu verſtehen iſt. Für das Letztere könnte dies ſprechen, daß Mani ſeine Schriften in ſyriſcher Sprache verfaßte, woraus man ſchließen könnte, daß er aus einer derjenigen Provinzen des perſiſchen Reiches ſtammte, in welchen das Syriſche Landesſprache war. Indeß wäre dies doch noch nicht beweiſend, denn auch ohne dieſe Annahme ließe es ſich erklären, daß, da durch die enge Verbindung der perſiſchen Chriſten mit der ſyriſchen Kirche ſchon damals die ſyriſche Sprache die theologiſche Bücherſprache unter den perſiſchen Kirchenlehrern geworden ſeyn könnte, — Mani dadurch veranlaßt worden wäre, ſich auch dieſer Sprache, (obgleich ſie ſeine Mutterſprache nicht war,) zu bedienen, zumal er dadurch hoffen konnte, den allgemeineren Eingang ſeiner Lehre auch in anderen Gegenden zu befördern. Er ſoll aus einer Familie der Magier (der Prieſter der perſiſchen Religion) abgeſtammt haben, in männlichen Jahren zum Chriſtenthum übergetreten und Presbyter einer chriſtlichen Gemeinde zu Ehvaz oder Ahvaz, der Hauptſtadt der perſiſchen Provinz Huzitis, geworden ſeyn, — wenn anders alle dieſe Angaben richtig ſind. Auf alle Fälle iſt es das Wahrſcheinlichſte, daß Mani in der zoroaſtriſchen Religion erzogen worden und ſpäter zum Chriſtenthum übertrat.

Wir wiſſen nicht genug von ſeiner Lebensentwickelung, um darüber entſcheiden zu können, ob er anfangs in aufrichtiger Geſinnung von der väterlichen Religion zum Chri-

ſtenthum übertrat, aber nachher durch die Form, in welcher ihm das letztere in der Kirchenlehre erſchien, abgeſtoßen, die Grundideen ſeiner früheren religiöſen Denkart wieder in ſeiner Seele auffriſchte, und nun durch die Verbindung mit derſelben dem Chriſtenthum erſt das rechte Licht zu geben glaubte, — oder ob er gleich von Anfang an nur durch die Verwandtſchaft des Chriſtenthums mit manchen perſiſchen Ideen angezogen wurde, ohne den weſentlichen Unterſchied zwiſchen ähnlichen Ideen nach ihrer eigenthümlichen Auffaſſung und Stellung im Chriſtenthume und in der perſiſchen Religion zu bemerken, ſo daß er von Anfang nur aus der Verſchmelzung des Perſiſchen und des Chriſtlichen ein eigenthümliches Religionsſyſtem ſich gebildet hätte. Es erhellt auf alle Fälle leicht, wie ein in der perſiſchen Religion erzogener Mann eine auffallende Verwandtſchaft zwiſchen den Ideen von einem Reiche des Ormuzd und des Ahriman und den Ideen von einem Reiche des Lichtes und der Finſterniß, Gottes und des Satans, bemerken zu können glaubte, — zwiſchen der perſiſchen Lehre, welche den Menſchen zu einem Kämpfer für das Reich des Ormuzd gegen das Reich Ahrimans ſeyn läßt, und der chriſtlichen Lehre, welche ihn zu einem Kämpfer im Dienſte Chriſti gegen das Reich des Satans machen wollte. In der perſiſchen Religion war der Mittelpunkt von Allem die Idee von der Erlöſung aus dem Reiche des Ahriman, von dem endlichen Siege des Ormuzdreiches. In dem Chriſtenthum fand er nun die Verkündigung von einer ſiegreichen Erſcheinung des Ormuzd ſelbſt auf Erden, durch welche der gänzliche Sieg des Lichtreiches, der gänzliche Sturz des Reiches der Finſterniß vorbereitet worden.

Gerade in der Zeit, als Mani auftrat, war, nachdem die Perſer von der parthiſchen Herrſchaft ſich befreit und unter der Dynaſtie der Saſſaniden ihr altes Reich wieder hergeſtellt hatten, auch das Streben wieder unter ihnen erwacht, die alte Religion Zoroaſters von allen fremdartigen Beimiſchungen, welche unter der fremden Herrſchaft um ſich gegriffen hatten, zu reinigen und ſie in ihrer urſprünglichen Reinheit und in ihrem urſprünglichen Glanze wieder herzuſtellen. Aber es entſtanden nun Streitigkeiten über das, was die reine Lehre Zoroaſters ſey, über ſolche Punkte insbeſondere, über welche die Zendbücher nur Andeutungen enthielten, (wie über das Verhältniß des böſen und des guten Prinzips zu einander). Es wurden Concilien gehalten, um die Streitfragen zu entſcheiden, es traten vorgebliche Propheten auf, welche nach göttlicher Erleuchtung alles zu entſcheiden vorgaben [1]). Die neue Macht erhaltende und allen bisher geduldeten ausländiſchen Religionen ſich feindſelig entgegenſtellende zoroaſtriſche Religion gerieth jetzt auch mit dem Chriſtenthum, das ſich unter der Herrſchaft der Parther ungeſtört hatte verbreiten können, in Kampf. Unter ſolchen Umſtänden konnte in einem Manne von lebendigem, kühnerem Geiſte, wie Mani, leicht der Gedanke ſich bilden, die Einheit zwiſchen dem — nach ſeiner Meinung von allem Fremdartigen gereinigten — Chriſtenthume und der reinen Lehre Zoroaſters darzuthun, dadurch den eigentlichen Inhalt der chriſtlichen Ideen erſt klar zu machen und zugleich die Verbreitung des Chriſtenthums im perſiſchen Reiche zu be-

1) S. Hyde hist. relig. vet. Pers. p. 276. Mémoires sur diverses antiquités de la Perse par S. de Sacy. p. 42.

wollte als von Gott berufener und erleuchte-
ter des Christenthums und des Parsismus zu
hen seyn. Dem Mani schien das Christen-
eit größerer Verwandtschaft mit der zoroastri-
als mit dem Judenthum zu stehn. Aus der
des Christenthums mit dem demselben durch-
tigen Judenthum leitete er die Verfälschung der
ab. Er wurde von der Kirchengemeinschaft
ausgeschlossen und wandte sich nun an Chri-
kenner der zoroastrischen Religion mit der Auf-
aß sie ihn als erleuchteten Religionsverbesserer
ollten. Wie später Mahomed behauptete er,
von Christus verheißene Paraklet sey [1]), er
er diesen keineswegs den heiligen Geist, son-
enschliche Person, einen von Christo verheiße-
ten Lehrer, der die von Christus geoffenbarte
seinem Geiste weiter fortbilden, sie von den
mischungen Ahrimans, besonders aus der Ver-
nit dem Judenthume, herrührenden Verfälschun-
und diejenigen Wahrheiten bekannt machen
: die Menschen in früherer Zeit noch nicht zu
stande gewesen waren. Durch ihn sollte das
aus aller Verbindung mit dem von Ahri-
enden Judenthum losgemacht, und was in
estamente, welches keineswegs die unverfälschte
enthalte, von dem bösen Princip zur Verfäl-
göttlichen Wahrheit beigemischt sey, ausgeson-

[1]) chond bei Sacy p. 294. — Tit. Bostr. c. Manich. in Canisii lect. antiq. ed. Basnage und bibl. patr. T. V. f. 326.

dert werden. Durch ihn ſollte die vollkommene Erkenntniß gegeben werden, von welcher auch Paulus als eine erſt der Zukunft vorbehaltenen geſprochen habe, 1 Corinth. 13, 10. [1]). So konnte ſich Mani zugleich den verheißenen Paraklet und den Apoſtel Chriſti nennen, wie er den Brief, in welchem er die Grundlehren ſeines Religionsſyſtems entwickeln wollte, (die unter den Manichäern berühmte epistola fundamenti,) mit den Worten begann: „Mani, der zum Apoſtel Jeſu Chriſti Auserkohrene, durch die Erwählung Gottes des Vaters. Das ſind die Worte des Heils aus der ewigen und lebendigen Quelle“ [2]).

Er trat in den letzten Zeiten der Regierung des perſiſchen Königs Shapur I. (Sapores) gegen das Jahr 270 zuerſt mit dieſen Anſprüchen auf. Mit einem feurigen und tiefſinnigen Geiſte, einer lebhaften Einbildungskraft verband er mannichfache Kenntniſſe und Kunſtfertigkeiten, welche er zur Verbreitung ſeiner Lehre benutzte. Er ſoll als Mathematiker, Aſtronom unter ſeinen Zeitgenoſſen und Landsleuten [3]) ausgezeichnet geweſen ſeyn; der Ruf von ſeiner Malerkunſt erhielt ſich lange in Perſien. Anfangs gelang es ihm, die Gunſt jenes Fürſten zu gewinnen; da aber ſeine nach den Meinungen der Magier ketzeriſche Lehren

1) S. Acta cum Felice Manichaeo Lib. I. c. 9. opp. Augustini T. VIII.

2) Augustin. c. epist. Fundamenti. c. 5.

3) Die aber wohl keine großen Kenntniſſe in dieſen Wiſſenſchaften hatten. Höchſtwahrſcheinlich hing doch in ſeinem Syſteme Vieles, auch wenn man die mythiſche Einkleidung abzieht, mit einer mangelhaften Kenntniß dieſer Wiſſenſchaften genau zuſammen.

bekannt wurden, mußte er durch die Flucht vor Verfolgungen ſich zu retten ſuchen. Er machte nun große Reiſen nach Oſtindien bis nach Sina hin, und benutzte dieſe Reiſen wahrſcheinlich zur Bereicherung ſeines Religionseklekticismus. Er hielt ſich eine Zeit lang in der Provinz Turkiſtan auf und verfertigte dort eine Reihe ſchöner Gemälde, welche eine ſymboliſche Darſtellung ſeiner Lehre enthielten, — das Buch, welches unter den Perſern Ertenki-Mani genannt wurde. Es kann wohl ſeyn, daß er, um Gottes Offenbarungen zu empfangen, in die Einſamkeit ſich zurückzog, wie er erklärte, daß er unter ſtillem Nachſinnen in einer Höle dieſe ſeine Anſchauungen darſtellenden Bilder entwarf, und dieſe in ſeinem Sinne vom Himmel empfangen zu haben behauptete. Ob es wahr iſt, was die Orientalen erzählen, daß er, um das leichtgläubige Volk zu betrügen, ſich leiblich in den Himmel zu erheben und nachher von dort jene Bilder mitzubringen vorgab [1]) — müſſen wir wenigſtens unentſchieden laſſen. Nach dem Tode des Sapores im J. 272 kehrte Mani nach Perſien zurück, und er fand bei deſſen Nachfolger Hormuz (Hormisdes) mit ſeinen Gemälden eine gute Aufnahme. Dieſer wies ihm zu ſeinem ſichern Aufenthalte ein Schloß Namens Deskereh zu Khuziſtan in Suſiana an. Nachdem jener Fürſt aber keine volle zwei Jahre regiert hatte, folgte ihm Behram (Varanes). Dieſer zeigte ſich ihm auch anfangs günſtig, aber vielleicht nur aus Verſtellung, um ihn und ſeine Anhänger ſicher zu machen. Er ließ zwi-

1) Er ſoll insgeheim mit Lebensmitteln in der Höle ſich haben verſorgen laſſen, nach Einigen vier Jahre, nach Andern ein Jahr in derſelben geblieben ſeyn.

schen ihm und den Magiern eine Disputation halten, deren Ergebniß war, daß Mani für einen Ketzer erklärt wurde. Da er nicht widerrufen wollte, wurde er lebendig geschunden [1]), seine Haut ausgestopft und zum Schrecken für seine Anhänger vor den Thoren der Stadt Djondischapur aufgehängt im J. 277 [2]).

Der Hauptstreitpunkt unter den persischen Theologen, von welchem bei der Wiederherstellung der ursprünglichen Religion unter den Gründern der Sassanidendynastie gehandelt wurde, war ein Punkt, welcher in den Urkunden der zoroastrischen Lehre (dem Zendavesta) am dunkelsten ausgedrückt ist — die Frage, ob ein absoluter Dualismus anzunehmen sey, Ahriman und Ormuzd als zwei von Ewigkeit her einander entgegengesetzte Grundwesen, oder ob Ein Urwesen zu setzen sey [3]), von welchem Ormuzd und Ahriman ihr Daseyn erhalten hätten, und zwar Ahriman auch als ein ursprünglich gutes, aber gefallenes Wesen. Die erstere Ansicht war die der magusäischen Sekte unter den Persern [4]), und an diese schloß sich Mani an, denn es war ihm darum zu thun, den Gegensatz des Guten und Bösen als einen absoluten und unversöhnlichen darzustellen, obgleich diesem Dualismus, in welchem die Idee des Bösen doch mehr von einer physikalischen als einer ethischen Seite aufgefaßt wurde, ein bewußter oder unbewußter Pan-

1) Eine im Orient wohl vorkommende grausame Todesart.

2) Die Chronologie ist hier freilich sehr ungewiß.

3) Die anfangs- und endlose Zeit, Zervan Akarene, entsprechend dem gnostischen ἄπειρος βυθός.

4) S. Schahristan bei Hyde p. 295.

Pantheismus, der in einer mythischen Hülle vorgetragen war, zum Grunde liegen könnte [1]). Er setzte demnach zwei einander absolut entgegengesetzte Principien mit ihren entgegengesetzten Schöpfungen: Von der einen Seite Gott, das Urgute, von dem nur Gutes kommen kann, von dem alles zerstören, strafen, verderben fern ist, das Urlicht, von dem lauter Licht ausströmt, — von der andern Seite das Urböse, das nur zerstörend, auflösend wirken kann, dessen Wesen wildes, sich selbst widerstreitendes Toben ist, die Materie, die Finsterniß, von der lauter ihr entsprechende Mächte ausströmen, eine Welt voll Rauch und Nebel und zugleich voll des Feuers, das nur brennt, nicht leuchtet. [2]) Diese beiden Reiche bestanden ursprünglich ganz getrennt von einander. Der höchste Gott, der König des Lichtreiches, als Urquell einer ihm verwandten Emanationswelt, mit ihm zunächst verbunden jene Aeonen, die Kanäle der Lichtverbreitung aus dem Urlicht, auf welche als Repräsentanten des höchsten Gottes dessen Name selbst übertragen wird, welche daher Gottheiten heißen können, unbeschadet der dem Urwesen allein gebührenden Ehre [3]). In dem Briefe, in wel-

1) S. oben die Einleitung in die Geschichte der gnostischen Sekten.

2) Die Bilder, unter welchen Mani das Reich des Bösen darstellt, haben die auffallendste Aehnlichkeit mit den in dem Religionssystem der Zabier vorkommenden Bildern. Alexander von Lykopolis sagt in seiner Schrift πρὸς τας Μανιχαιου δοξας c. II. nicht übel, Mani habe unter der ὑλη την εν ἑκαστῳ των ὀντων ἀτακτον κινησιν verstanden.

3) Wie die Amschaspands, Jzed der Parsenreligion.

chem Mani die Grundlehren der Religion vortrug [1]), schildert er dieſen höchſten Gott an der Spitze ſeines Lichtreichs ſo [2]): „Ueber das Lichtreich herrſchte Gott der Vater, ewig in ſeinem heiligen Geſchlechte, herrlich in ſeiner Macht, der Wahrhafte nach ſeinem Weſen ſelbſt, ſtets ſelig in ſeinem eigenen ewigen Seyn, der in ſich trägt die Weisheit und das Bewußtſeyn ſeines Lebens, mit welchem er die zwölf Glieder ſeines Lichts, das heißt die überſchwenglichen Reichthümer ſeines eigenen Reiches umfaßte. In jedem ſeiner Glieder ſind tauſende unzähliger und unermeßlicher Schätze verborgen. Der Vater ſelbſt aber, der herrlich iſt in ſeinem Ruhme, unbegreiflich in ſeiner Größe, hat mit ſich verbundene ſelige und glorreiche Aeonen, die weder an Zahl noch Größe zu ſchätzen ſind, mit welchen dieſer heilige und großherrliche Vater lebt, da in ſeinem erhabenen Reiche kein Dürftiger, kein Schwacher wohnt. Seine glänzenden Reiche ſind aber auf der ſeligen Erde des Lichts in ſolcher Art gegründet, daß ſie von Keinem je ſchwankend gemacht oder erſchüttert werden könnten" [3]). Die Mächte der Finſterniß waren in wildem Toben unter einander begriffen, bis ſie in ihrem blinden Treiben dem Lichtreiche ſo nahe kamen, daß zum erſtenmal ein Schimmer aus dem ihnen bisher ganz unbekannten Reiche zu ihnen herableuchtete. Nun vergaßen ſie ihre Streitigkeiten

1) Der epistola fundamenti.

2) Augustin contra epist. Fundamenti c. 13.

3) Dieſe Erde des Lichts dachte ſich Mani nicht als etwas von dem höchſten Urweſen verſchiedenes, ſondern Alles nur als Geſtaltung des Einen göttlichen Lichtweſens.

der; und von dem Glanze des Lichtes unwill-
gegen vereinigten sie sich mit einander in das
zubringen, etwas von diesem Lichte sich anzu-
Es scheint nun inconsequent zu sein, wenn
: dem Reiche des Lichts eine unerschütterliche
geschrieben hatte, sagen konnte: „Da der Va-
ter Lichts eine große Verheerung aus der Fin-
igen und seine heiligen Aeonen bedrohen sieht;
t eine besondere göttliche Macht [2]) ihnen ent-
das Geschlecht der Finsterniß zugleich zu besie-
vertilgen, — damit nach Vertilgung desselben
ern des Lichts Ruhe zu Theil würde" [3]).
is und Euodius haben ihm in der That hier
spruch mit sich selbst zum Vorwurf gemacht;
Beschuldigung trifft mehr die mythische oder
e Darstellungsweise, als den darin verhüllten Ge-
nenhang. Der Grundgedanke bei dem Mani,
Gnostikern, ist der, daß die dem Göttlichen

kennt die zum Grunde liegende Idee, daß das
it sich selbst in Streit ist und nur im Kampfe
is Gute sich vereinigt — die anziehende Kraft, mit
Gute auch auf das Böse selbst einwirkt, was frei-
: der dualistischen Behauptung von einem Absolut
n Widerspruch steht.

nimium ac praeclarum et virtute potens numen.
dem zoroastrischen System die Amschaspand's als
te Kämpfer für das Lichtreich dargestellt.

istola fundamenti in dem vielleicht von dem Bi-
sodius von Uzala in Numidien herrührenden Buche
contra Manichaeos c. 11. (zu finden in dem Ap-
zu dem achten Bande der Benediktinerausgabe des
inus.)

widerstrebende blinde Naturkraft, durch die Vermischung mit demselben gezähmt und besiegt, durchaus ohnmächtig gemacht werden sollte.

Der König des Lichtreiches ließ zur Bewachung der Grenze desselben den Aeon: die Mutter des Lebens [1]), emaniren. Es zeigt schon der Name dieses Genius an, daß er die höchste Weltseele darstellt, daß das göttliche Leben nun aus der Einheit des Lichtreichs in die Vielheit sich zerspalten und in dem Kampf mit dem Ungöttlichen zu einzelnem, eigenthümlichem Daseyn sich entwickeln sollte. Die Mutter des Lebens konnte, wie die ἀνω σοφια des valentinianischen Systems, von dem Reiche der Finsterniß noch nicht afficirt werden; — auch hier die Unterscheidung zwischen der dem Lichtreich angehörenden höheren Weltseele und einem Abglanz derselben, der sich mit dem Reiche der Finsterniß vermischt [2]). Diese Mutter des Lebens erzeugt den Urmenschen, um ihn den Mächten der Finsterniß entgegenzustellen, — die Idee von der Würde der menschlichen Natur, welche wir schon bei den Gnostikern bemerkten [3]). Der Urmensch geht mit den fünf reinen

1) μητης της ζωης.

2) Simplicius in Epictet. S. 187. ed. Salmas. schildert die manichäische Lehre treffend in dieser Hinsicht: „ὁυτι τ πρωτον ἀγαθον καλουσθαι λεγουσιν, ὁυτε τα ἀλλα ἀγαθα τα προσιχως ἀυτῳ συνοντα, την μητερα της ζωης, και τον δημιουργον (das ζων πνευμα) και τους ἐκει ἀιωνας.“

3) Der πρωτος ἀνθρωπος Mani's zu vergleichen mit dem πρωτ ἀνθρωπος der Valentinianer, dem Adam Kadmon und besonders dem Kajomorts des Zendaveſta, über den sich dort manches Aehnliche findet. Höchst wahrscheinlich nahm Mani diese parsische Idee in sein System auf.

Elementen, Feuer, Licht, Luft, Waſſer, Erde, zum Kampf aus [1]). Auch hier erkennt man den Charakter des Parſismus, die Verehrung einer urſprünglich reinen Natur, die nur durch die Einmiſchung Ahriman's getrübt worden; auch nach der parſiſchen Lehre wird in den urſprünglichen Elementen ein aus dem Lichtreich ausgeſtrömtes Leben anerkannt, ſie werden als Mitkämpfer gegen den zerſtörenden Einfluß Ahrimans — durch ihre fruchtbringende, belebende Kraft — angerufen.

Aber jener Urmenſch unterliegt im Kampfe, er geräth in Gefahr, in dem Reich der Finſterniß zu verſinken; da betet er zu dem König des Lichtreiches, und dieſer läßt ihm zur Hülfe den lebendigen Geiſt emaniren [2]). Dieſer hebt ihn wieder zum Lichtreich empor; aber ſchon war es den Mächten der Finſterniß gelungen, einen Theil von der Waffenrüſtung des erſten Menſchen, einen Theil von ſeinem Lichtweſen zu verſchlingen; das iſt die nun mit der Materie vermiſchte Weltſeele [3]). Auch hier zeigt ſich die Verwandtſchaft mit gnoſtiſchen Ideen, auch nach dieſen wurde die κατω σοφια durch den ihr zur Hülfe geſandten Soter zwar aus dem Reiche der Hyle gerettet; aber doch war nun einmal ein Same des göttlichen Lebens in

1) Nach Mani's Lehre hat alles, was im Lichtreich iſt, ſeine Correſpondenz im Reiche der Finſterniß. Der Erde des Lichts ſteht die finſtere Erde, den fünf reinen Elementen ſtehen die fünf Elemente der Finſterniß entgegen.

2) Das ζων πνευμα kommt auch vor in den gnoſtiſchen, vieles dem Manichäismus analoges enthaltenden, Actis Thomae. ed. Thilo p. 17.

3) Die ψυχη ἀκατον.

die Materie hinabgefallen, der geläutert und entwickelt werden mußte. Es mußte so geschehen; durch die magische Kraft des göttlichen Lebens, des Lichts der Seele sollte das wild tobende Reich der Finsterniß unwillkürlich besänftigt und endlich ohnmächtig gemacht werden [1]). Die Bezähmung jener tobenden blinden Naturkraft ist eben das Ziel der Weltbildung. Mani soll seine Lehre durch dieses Gleichniß anschaulich zu machen gesucht haben: Ein guter Hirt sieht einen Löwen auf seine Heerde sich stürzen, er gräbt eine Grube und wirft einen Bock in dieselbe hinein, gierig läuft der Löwe herzu, um den Bock zu verschlingen; aber er fällt dabei in die Grube, und er kann nicht wieder aus derselben sich hinaufhelfen. Doch dem Hirten gelingt es nun, den Bock hinaufzuziehen und den Löwen in der Grube eingeschlossen zu halten und ihn dadurch für seine Heerde unschädlich zu machen [2]), so wird das Reich der Finsterniß unschädlich gemacht, die von demselben verschlungene Seele zuletzt gerettet und wieder zu dem Verwandten zurückgeführt. — Nachdem nun der lebendige Geist den Menschen wieder zum Lichtreich emporgehoben hatte, begann er die Veranstaltungen zu dem Läuterungsprozesse der mit dem Reiche der Finsterniß vermisch-

---

1) Titus von Bostra Lib. I. c. Manich. c. 12. schildert die manichäische Lehre treffend so: „ὁ ἀγαθος δυναμιν ἀποστελλει τινα, φυλαξουσαν μεν δηθεν τους ὁρους, το δ' ἀληθες δελεαρ ἐσομενην ἐις ἀκουσιον τῃ ὑλῃ σωφρονισμον, ἐδεθη τροπον τινα ὡσπερ θηριον.

2) Disputat. c. Archelao c. 25. Dies Gleichniß trägt ganz das Gepräge der Aechtheit, ist wenigstens im Geiste des Manichäismus.

ten Seele, was die Ursache der ganzen Weltbildung und das Ziel des ganzen Weltlaufs ist [1]). Den Theil der Seele, welcher durch die Vermischung mit der Materie oder dem Wesen der Finsterniß nicht afficirt worden war, hob er über die Erde empor, daß sie in der Sonne und im Monde ihren Sitz haben und von dort aus dahin würken sollte, die durch das Reich der Finsterniß gefangen gehaltene, durch die ganze Natur verbreitete, verwandte Seele vermittelst des Läuterungsprozesses der vegetativen und animalischen Lebensentwickelung zu befreien und wieder an sich zu ziehen.

Der parsischen Weltanschauung gemäß sah Mani denselben Kampf des Ormuzd und des Ahriman, denselben Läuterungsprozeß in der physischen wie in der moralischen Welt. Dem Geist des Christenthums zuwider vermischte er das Physikalische mit dem Religiösen und Ethischen, gründete Glaubens- und Sittenlehre auf spekulative Kosmogenieen und eine Naturphilosophie, welche, mehr aus der inneren Anschauung als aus Erfahrungskenntnissen abgeleitet, oft unverständig werden mußte. Eine solche Vermischung war der Religion, welche dadurch mit vielen ihr durchaus fremdartigen Dingen überfüllt und von ihrem wahren praktischen Wesen entfremdet wurde, und der Wissenschaft, welche die ihr nothwendige Verstandesnüchternheit dabei einbüßen mußte, gleich nachtheilig [2]). Wie Sonne und Mond

1) Aehnlich wie in dem valentinianischen Systeme der Soter würkt, nachdem er zuerst die Sophia emporgehoben hat.

2) Wie wenig der Manichäismus das Interesse der Religion und das Wesen des Christenthums, wie wenig er das Eine,

in dem parsischen Religionssystem bei dem Kampfe zwischen dem Ormuzd und Ahriman in der physischen und geistigen Welt, bei der Leitung des allgemeinen Entwickelungs- und Läuterungsprozesses einen bedeutenden Platz einnehmen, so auch in dem Systeme Mani's. Ohngefähr was das zoroastrische System von dem Mithras als dem Genius (Ized) der Sonne lehrte, das übertrug Mani auf seinen Christus, — die von der Sonne und von dem Monde aus würkende reine Seele. Wie er diese Seele von dem Urmenschen abstammen ließ, so deutete er dahin den biblischen Namen „Menschensohn", (υἱος ἀνθρωπου,) und wie er die reine, freie, in der Sonne thro-

---

das dem Menschen Noth thut, kannte, zeigen die merkwürdigen Worte, durch welche der Manichäer Felix den Mani, als den von Christo verheißenen Religionsreformator (Paraklet) zu erweisen sucht: „Et quia venit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem: docuit nos de fabrica mundi, quare facta est et unde facta est, et qui fecerunt; docuit nos, quare dies et quare nox; docuit nos de cursu solis et lunae: quia hoc in Paulo non audivimus nec in caeterorum apostolorum scripturis, hoc credimus, quia (daß) ipse est Paraclitus." Augustin. acta c. Felice Manichaeo Lib. I. c. 9. Den entgegengesetzten Irrthum einer Verwässerung des Christenthums, welche, das eigenthümliche Wesen desselben verkennend, es nur auf einige allgemeine, aus ihrem eigenthümlichen Zusammenhange im Christenthume herausgerissene, religiöse und sittliche Wahrheiten zurückführt, finden wir bei dem Gegner des Manichäismus im Anfange des vierten Jahrhunderts, dem Alexander von Lykopolis, in Egypten. Ihm ist die Hauptsache des Christenthums die Lehre von Einem ewigen Gott als Schöpfer und eine gute Moral für das Volk. s. den Anfang seiner Schrift gegen die Manichäer.

nende Seele — und die ihr verwandte, durch die ganze Natur verbreitete, durch die Vermischung mit der Materie getrübte, gefangene Seele von einander unterschied, so unterschied er daher auch einen über alle Berührung mit der Materie erhabenen, keinem Leiden unterworfenen und einen in der Materie gleichsam gekreuzigten, leidenden Menschensohn [1]). Wo aus dem finsteren Schooße der Erde der eingestreute Same hervortreibt, zur Pflanze, zur Blüthe und zur Frucht sich entwickelt, sah Mani die siegreiche Entwickelung des von den Banden der Materie sich nach und nach frei machenden Lichtprincips; er sah, wie die lebendige Seele, — welche in den Gliedern der Fürsten der Finsterniß gefangen gehalten wird, — aus derselben erlöset, sich frei erhebe und sich mit der ihr verwandten reinen Luft [2]) vermische, wo die Seelen vollkommen geläutert in die Lichtschiffe (der Sonne und des Mondes) hinaufsteigen, welche ihnen bereitet sind, um sie in ihr Vaterland überzuführen. Was aber noch mannichfache Flecken an sich trage, werde ihnen durch die Gewalt der Hitze nach und nach theilweise entlockt, und vermische sich mit allen Bäumen, Pflanzungen und Saaten.

So viel als Probe seiner mystischen Naturphilosophie, die bald in sonderbaren, selbst zuweilen unzüchtig klingenden Mythen, welche aber der orientalischen Einbildungskraft nichts Auffallendes waren, bald in den Hüllen christlicher

1) Der υιος ανθρωπου ιμπαθης und der υιος ανθρωπου παθητος.

2) Die reine heilige Luft, auch ganz angemessen dem parsischen Naturkultus, und ein geläufiges Prädikat des Zendaveſta.

Ausdrücke vorgetragen wurde. So konnten die Manichäer von einem leidenden Menſchenſohne, der an jedem Holze hängt, von einem in jeder Seele und in der ganzen Welt gekreuzigten Chriſtus reden, ſie konnten die Symbole des leidenden Menſchenſohnes im Abendmahle nach ihrem Sinne deuten. Eben ſo gut oder vielmehr mit größerem Rechte — denn dieſe Vermiſchung der Religion mit der Naturlehre war mehr heidniſch als chriſtlich — konnten die Manichäer heidniſche Mythen als Hülle für ihre Ideen gebrauchen; ſo war ihnen der von den Titanen zerriſſene Knabe Dionyſos nach den bacchiſchen Myſterien nichts anders als die von den Mächten der Finſterniß verſchlungene Seele, das von der Materie zerſpaltene göttliche Leben [1]).

---

1) S. Alex. Lycopol. c. 5. — Hier einige beſonders charakteriſtiſche manichäiſche Stellen zum Belege der gegebenen Entwickelung. Aus Mani's Schrift Thesaurus: „Viva anima, quae earundem (adversarum potestatum) membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aëri miscetur: ubi penitus ablutae animae adscendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectionem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestum atque calores particulatim descendit, atque arboribus caeterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur. Euodius de fide c. 14. Aus dem Briefe Mani's an die Jungfrau Menoch: „agnoscendo ex quo genere animarum emanaveris, quod est confusum omnibus corporibus et saporibus et speciebus variis cohaeret.“ Augustini opus imperfectum contra Iulian. Lib. III. §. 172. Eine Stelle des Manichäers Fauſtus aus der erſten Hälfte des fünften Jahrhunderts, in welcher der heilige Geiſt als die durch die Luft auf den Läuterungsprozeß der Natur einwürkende, belebende und befruchtende Kraft Gottes, und die Lehre von

Es drohte nun den Mächten der Finſterniß die Gefahr, daß durch die Einwürkung des Sonnengeiſtes auf den Läuterungsprozeß der Natur alles in ihren Gliedern gefangen gehaltene Licht und Leben ihnen nach und nach entzogen würde, die von ihnen an ſich geriſſene Seele, welche nach Entfeſſelung ſtrebt, welche von dem verwandten Sonnengeiſt angezogen wird, ſich immer mehr frei macht und verflüchtiget, ſo daß am Ende das Reich der Finſterniß alles geraubten Lichts beraubt, ſeiner inneren Häßlichkeit und ſeinem Tode ganz preis gegeben würde. Was war zu thun? Es mußte ein Weſen erzeugt werden, in welchem die ſich zu entfeſſeln ſtrebende Seele der Natur feſt gebannt würde, in welchem ſich alles zerſtreute Licht und Leben der Natur, alles was die Mächte der Finſterniß in ihren Gliedern gefangen hielten und was ihnen durch die Macht der Sonne immer mehr abgelockt wurde, concentrirte: das iſt der Menſch, das Bild jenes Urmenſchen, daher ſchon

---

der Geburt Chriſti von der Jungfrau (welche die Manichäer als Doketen im eigentlichen Sinne nicht zugeben konnten), als ein Symbol von der Geburt jenes Iesus patibilis aus dem jungfräulichen Schooße der Erde durch die Einwürkung der Kraft des heiligen Geiſtes dargeſtellt wird: „Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est vita ac solus hominum, omni suspensus ex ligno. Quapropter et nobis circa universam (alle Erzeugniſſe der Natur als Offenbarungen deſſelben, in der Gefangenſchaft der Materie leidenden göttlichen Lebensprincips, deſſelben Iesus patibilis) et vobis similiter erga panem et calicem par religio est.“ Augustin c. Faust. Lib. XX.

durch seine Gestalt über die Natur zu herrschen bestimmt [1]). Die Sache verhält sich so. Die erhabene Lichtgestalt des Urmenschen (welche wahrscheinlich auch dem in der Sonne thronenden Menschensohn eigen war) [2]) leuchtet von der Sonne in das Reich der Finsterniß oder der materiellen Natur hinab; die Mächte der Finsterniß werden von Sehnsucht nach der Lichtgestalt, aber auch von Bestürzung ergriffen. Ihr Fürst spricht nun zu ihnen: „Was scheint euch jenes große Licht zu seyn, das dort aufgeht? Seht doch, wie es den Pol erschüttert, wie es so viele unsrer Mächte zu Boden schlägt! Daher ist es billig, daß ihr mir vielmehr alles, was ihr von Licht in euren Kräften habt, darreichet: so werde ich von jenem Großen, welcher glorreich erschienen ist, ein Bild machen, durch welches wir werden herrschen können und einst von unserem Aufenthalt in der Finsterniß uns befreien werden.“ — Also die menschliche Natur das Bild eines höheren Daseyns in dieser finsteren Welt, wodurch das Höhere selbst hier soll angezogen und fest gehalten werden. — Da sie dies vernahmen und lange mit sich zu Rathe gegangen waren, hielten sie es für das Beste, das Verlangen zu erfüllen, denn sie vertrauten nicht, dies Licht lange bei sich behalten zu können [3]), daher hielten sie es für besser, es ihrem Fürsten anzubieten, indem sie nicht verzweifelten, daß sie auf diese Weise die Herrschaft würden erlangen können. Die Mächte

1) Vergl. die verwandte Lehre der Ophiten.

2) Alexand. Lycopolit. c. 4. εἰκονα δὲ ἐν ἡλιῳ ἐωρασθαι τοιαυτην, οἱον ἐστι τὸ του ανθρωπου εἰδος.

3) Das ist die Hauptsache.

der Finſterniß begatten ſich nun unter einander und ſie erzeugen Kinder, in denen ſich ihre gemeinſame Naturen und Kräfte wieder darſtellen, in denen ſich alles, was ſie vom Weſen der Finſterniß und des Lichts in ſich haben, reproducirt. Alle dieſe ihre Kinder verſchlingt der Fürſt der Finſterniß, er concentrirt dadurch in ſich alles in den einzelnen Mächten der Finſterniß zerſtreute Lichtweſen, und er erzeugt nun den Menſchen, in welchem daher alle Kräfte des Reichs der Finſterniß und des Lichtreichs, welche ſich hier mit einander vermiſcht hatten, zuſammenkamen, — der Menſch daher ein Mikrokosmus, ein Abbild der ganzen Welt des Lichtes und der Finſterniß, ein Spiegel aller Mächte des Himmels und der Erde [1]). Was hier er-

1) Mani ep. Fundamenti. — Augustin de natura Boni c. 46. Construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrenarum virtutum; ut pleni videlicet orbis, id quod formabatur, similitudinem obtineret. Wir dürfen hier nicht verhehlen, daß in Hinſicht des Hauptpunktes von der Menſchenbildung noch eine etwas andere Conſtruction des manichäiſchen Syſtems möglich iſt, welche Mosheim mit dem ihm eigenthümlichen Scharfſinn durchgeführt hat, und für die ſich allerdings manches Bedeutende ſagen läßt. Leider ſind in den auf uns gekommenen Bruchſtücken Mani's, an welche man ſich in der Darſtellung ſeines Syſtems am ſicherſten hält, zu große Lücken, um aus ſeinen eignen Worten die Streitfrage entſcheiden zu können. Wir ſind der Conſtructionsweiſe gefolgt, nach welcher der Menſch ſpäter als die übrige Natur, eben um die fliehende Seele in der Natur feſtzuhalten, geſchaffen worden wäre. Für dieſe Darſtellung ſcheinen die zuletzt angeführten Worte Mani's zu ſprechen. Für dieſelbe ſcheint Disputat. Archelai §. 7. zu ſeyn, für dieſelbe ſcheinen die Worte des Alexander

zählt iſt, wiederholt ſich noch immerfort im Laufe der Natur, wenn bei der Geburt eines

---

von Lykopolis von dem aus der Sonne herableuchtenden Menſchenbilde zu ſeyn. Es wäre ſodann derſelbe Sonnengeiſt, der nach der erſten Sonderung des Lichtes von der Finſterniß, auf den Läuterungsprozeß der Natur einwürkend, die Mächte der Finſterniß, welche dadurch alles ſich verflüchtigenden geiſtigen Weſens beraubt zu werden fürchteten, in Beſtürzung geſetzt hätte, und der nachher in Chriſto als Erlöſer erſchien. Dahin ſcheint die Stelle des Alexander Lykop. zu weiſen c. 4. τον δε χριστον ειναι νουν, ον δη και αφικομενον ποτε (damals als die Mächte der Finſterniß die ihnen entriſſen zu werden drohende Seele durch die Menſchenbildung feſtzuhalten und dadurch das Werk des Sonnengeiſtes zu vereiteln ſuchten) πλειστον τι της δυναμεως ταυτης προς τον θεον λελυκεναι, και δη και το τελευταιον u. ſ. w. Auch die Bruchſtücke eines Manichäers in der Vorrede zu dem III. Bande des Titus von Boſtra ließen ſich wohl ſo erklären.

Man könnte aber auch mit Mosheim die Menſchenbildung nach dem Syſteme Mani's vor die ganze Weltbildung ſetzen. Die Mächte der Finſterniß werden beſtürzt über die Erſcheinung des ζων πνευμα, der ihnen alle an ſich geriſſene Seelen zu entreißen droht. Daher vereinigen ſie ſich nun, nach dem Bilde jenes Urmenſchen, den ſie noch aus der Ferne leuchten ſehn, (das wäre denn der ille magnus, qui gloriosus apparuit) — den Menſchen zu bilden, um durch ihn die Seele, welche ihnen der lebendige Geiſt zu entreißen droht, zu bannen und feſt zu halten. Erſt nun, nachdem durch dieſe Machination die Abſicht des lebendigen Geiſtes, die gefangene Seele auf einmal zu befreien, vereitelt worden, würde derſelbe zur Weltbildung geſchritten ſeyn, um nach und nach zu vollführen, was er auf einmal durchzuſetzen verhindert worden. Für dieſe Conſtructionsweiſe ſcheinen die Worte des Alexander von Lykopolis, der

Menschen die wilden Kräfte der Materie, die Mächte der Finsterniß sich mit einander begattend die menschliche Natur erzeugen, in der sie alles, was sie höheren und niederen Lebens haben, zusammenmischen, in der sie die von ihnen gefangen gehaltene nach Verflüchtigung strebende Seele der Natur, zu fesseln suchen [1]).

Auch nach dem manichäischen Systeme dienen die Mächte der Finsterniß unwillkürlich einem höheren Gesetze und bereiten sich selbst durch ihre Machinationen gegen das Lichtreich Verderben. Die in der menschlichen Natur concentrirte Lichtnatur oder Seele konnte nun desto eher zum Bewußtseyn ihrer selbst und zur Entwickelung ihres eigenthümlichen Wesens gelangen. Wie die allgemeine Weltseele die Materie im Ganzen, — den großen Weltkörper sich zu unterwerfen sucht, so sollte diese von Einem Ursprung

---

sich freilich selbst in den Gedankenzusammenhang des manichäischen Systems hier nicht recht zu finden wußte, zu reden, wenn er dem manichäischen Systeme den Vorwurf der Inconsequenz macht: c. 23. ἐν ἡλίῳ δὲ τὴν εἰκόνα (τοῦ ἀνθρώπου) εἰρᾶσθαι λέγουσιν, ὡς ἐγένετο κατ' αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν ὕλην ὕστερον διακρίσεως, denn nach diesen Worten (wenn anders Alexander den Mani recht verstanden, oder der Manichäer, dessen Schriften er gelesen, die Lehre seines Meisters recht dargestellt hatte) hätte Mani die Sonderung der von der Materie unafficirten Seele — oder des Sonnengeistes — vor den übrigen erst nach der Menschenbildung vor sich gehen lassen.

1) Die Worte Mani's l. c. Sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam mali inde vires sumentem figurare. Diese Worte scheinen wichtig als ein Wink, der auf das symbolische Verständniß der ganzen Erzählung hinweiset.

mit ihr herſtammende Seele dieſe Körperwelt im Kleinen regieren. „Die erſte Seele — ſagte Mani [1]) — welche von dem Gott des Lichts ausgefloſſen iſt, empfing dieſes Gebilde des Körpers, um daſſelbe durch ihren Zügel zu regieren.“ Die Seele des erſten Menſchen, als dem Urquell des Lichtreichs noch näher ſtehend [2]), war daher mit vorzüglichen Kräften begabt. Doch beſtand die Natur des erſten Menſchen nach ihrer zwiefachen Abſtammung aus zweien entgegengeſetzten Theilen, einer noch in der Fülle ihrer Kraft vorhandenen dem Lichtreiche verwandten Seele und einem dem Reiche der Finſterniß verwandten Körper, mit einem aus demſelben Reiche herſtammenden blinden materiellen Begehrungsvermögen [3]).

Den Mächten der Finſterniß mußte nun aber Alles darauf ankommen, daß es ihnen gelinge, die überlegene Lichtnatur des Menſchen zu unterdrücken und im Zuſtande der Bewußtloſigkeit zu erhalten. Sie luden den Menſchen ein, von allen Bäumen des Paradieſes zu eſſen, das heißt alle irdiſche Luſt zu genießen, nur wollten ſie ihn davon zurückhalten, von dem Baume des Erkenntniſſes des Guten und Böſen zu eſſen, das heißt zum Bewußtſeyn des Gegenſatzes zwiſchen Licht und Finſterniß, zwiſchen dem Göttlichen und Ungöttlichen in ſeiner eigenen Natur und in der ganzen Welt zu gelangen [4]). Aber ein Engel des Lichts

1) In dem angeführten Briefe l. c. 186.

2) Quasi de primae facta flore substantiae, ſagt Mani l. c.

3) Der ψυχη ἀλογος.

4) S. Disputat. Archelai. c. 10.

Lichts, oder vielleicht der Sonnengeist selbst, veranlaßte den Menschen das Gebot zu übertreten, das heißt er führte ihn zu jenem Bewußtseyn, das die Mächte der Finsterniß ihm vorenthalten wollten, und sicherte ihm dadurch den Sieg über dieselben zu. Das ist die Wahrheit, welche jener Erzählung der Genesis zum Grunde liegt, nur muß man die Namen der handelnden Personen ändern, an die Stelle Gottes muß man den Fürsten der Finsterniß, an die Stelle der Schlange den Sonnengeist setzen [1]). Da nun wieder das Lichtreich über die Mächte der Finsterniß gesiegt hatte, so wandten die letzteren ein anderes Mittel an, um die zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangte Lichtnatur gefangen zu nehmen und sie von der Verbindung mit ihrem Urquell loszureißen. Sie verleiteten den ersten Menschen durch die ihm zugesellte Eva sich dem fleischlichen Triebe hinzugeben, dadurch seiner Lichtnatur untreu zu werden und sich zum Knechte einer fremden Gewalt zu

1) So würde Mani's Lehre gelautet haben, wenn die Darstellung eines Manichäers bei Titus von Bostra (am Ende der Vorrede zum dritten Buche) die ursprüngliche wäre — und man kann sagen: sie paßt recht gut zu dem manichäischen Systeme und schließt sich gut an die Nachrichten von demselben in der Disputation des Archelaus an. Auffallen könnte es, daß der in der parsischen Religion erzogene Mani die Schlange, das Symbol Ahrimans bei den Parsen, zum Symbol des guten Geistes machte; aber nach der in dem Texte gegebenen Ansicht macht dies keine Schwierigkeit. Wie er in den jüdischen Religionsurkunden so viele Verfälschung durch den Fürsten der Finsterniß sah, sah er auch darin den verfälschenden Einfluß desselben, daß er listig die Stellen bei dieser Erzählung vertauscht hatte.

machen [1]). Davon war nun die Folge, daß die Seele, welche in ihrer ursprünglichen Kraft in das Lichtreich sich erheben sollte, durch die Fortpflanzung sich zertheilte und von Neuem in materielle Körper gebannt wurde, daß die Mächte der Finsterniß das, was sie bei der Erzeugung des ersten Menschen gethan hatten, immerfort wiederholen konnten.

Jeder Mensch hat jetzt noch dieselbe Bestimmung, wie der erste, durch die Kraft des Geistes über die Materie zu herrschen. Jeder besteht aus denselben zweien Theilen, aus welchen die Natur des ersten Menschen bestand, es kommt daher Alles darauf an, daß der Mensch, seines Ursprungs eingedenk, diese beiden Theile gehörig von einander zu unterscheiden wisse. Wer die Sinnlichkeit mit ihren Trieben von Gott erhalten zu haben meint, wer nicht von dem ersten Ursprung der menschlichen Natur her weiß, daß jene aus dem Reiche der Finsterniß abstammt, wird sich leicht verführen lassen, der Sinnlichkeit zu dienen, und wird dadurch seiner Lichtnatur und dem Lichtreiche untreu werden. Daher sagte Mani in seinem Grundlegungsbriefe: „Wenn es dem Menschen gegeben worden wäre, offenbar zu erkennen, wie es sich mit dem Ursprunge Adams und Eva's

1) Weil wir keine nähere Nachricht über die Zeitfolge dieser Begebenheiten in dem manichäischen Systeme haben, können wir das Verhältniß derselben zu einander auch anders stellen. Es kann seyn, daß Adam zuerst zur Sünde sich verleiten ließ, nachher aber, durch den Einfluß des Sonnengeistes zum Bewußtseyn des Gegensatzes zwischen Fleisch und Geist, Finsterniß und Licht gebracht, ein heiligeres Leben anfing. S. Augustin de moribus Manichaeor. Lib. II. c. 19.

verhält, ſo würden ſie der Vergänglichkeit und dem Tode nicht unterworfen ſeyn.“ Und daher ſchreibt derſelbe an die Jungfrau Menoch [1]): „Unſer Gott ſelbſt erleuchte deine Seele und offenbare dir ſeine Gerechtigkeit, daß du die Frucht eines göttlichen Stammes biſt [2]). Auch du biſt licht geworden, indem du erkannteſt, was du früher warſt, aus welchem Geſchlechte der Seelen du ausgefloſſen biſt, welches mit allen Körpern vermiſcht mit mannichfaltigen Geſtalten zuſammenhängt, denn ſo wie die Seelen von Seelen erzeugt werden, ſo wird das Gebilde des Körpers von der Natur des Körpers zuſammengeſetzt. Was alſo vom Fleiſch geboren wird, iſt Fleiſch, und was vom Geiſte geboren wird, iſt Geiſt. Wiſſe aber, daß der Geiſt die Seele iſt, Seele von Seele, Fleiſch von Fleiſch [3]). Er berief ſich auf den alſo damals auch in der parſiſchen Kirche ſchon herrſchenden Gebrauch der Kindertaufe, als Beweis, daß die Chriſten ſelbſt durch ihre Art zu handeln eine ſolche urſprüngliche Befleckung der menſchlichen Natur vorausſetzten. „Ich frage ſie — ſpricht er in dem angeführten Briefe [4]), iſt alles Böſe ein aktuelles? warum empfängt Einer denn die Reinigung durch das Waſſer, ehe er etwas Böſes thut, da er für ſich ſelbſt nichts Böſes begangen hat? Wenn er aber nichts began-

1) Augustin. op. imperfect. c. Iulian. Lib. III. §. 172.

2) Die Offenbarung beſteht eben darin, daß der Menſch zum Bewußtſeyn ſeiner Lichtnatur gebracht wird.

3) Zwiſchen dem Geiſte Gottes und dem Geiſte des Menſchen, zwiſchen Geiſt und Seele konnte Mani nach ſeinem Lichtemanationsſyſtem keinen Unterſchied ſetzen.

4) Augustin opus c. Iulian. imperfect. Lib. III. §. 187.

gen hat und doch gereinigt werden muß, ſo weiſen ſie dadurch von ſelbſt auf die Abkunft von einem ſchlechten Stamme hin; ſie ſelbſt, die ihr Wahnſinn nicht verſtehen läßt, was ſie ſagen oder was ſie ſetzen."

Die Lichtnatur in der Menſchheit, — welche durch die Entfernung von dem Urquell des in der Perſon Adams concentrirten Lichtweſens, aus dem alle Seelen emanirt waren, durch die fortwährende Vermiſchung mit der Materie immer mehr war getrübt worden, — ſie blieb nun nicht mehr im Beſitz der urſprünglichen Kraft, welche ſie hatte, als ſie eben friſch dem Urquell des Lichtreichs entſtrömt war. Das Geſetz aber ſetzt die urſprüngliche Kraft der freien Lichtnatur, um ausgeübt werden zu können, voraus. Das Geſetz iſt ein heiliges — ſagte Mani — aber ein heiliges für die heilige Seele, das Gebot iſt ein gerechtes und gutes, aber für die gerechte und gute Seele [1]). Derſelbe ſagt an einer andern Stelle [2]): „Thun wir das Gute, ſo iſt es nicht das Werk des Fleiſches, denn offenbar ſind die Werke des Fleiſches, Galat. 5, 19.; oder thun wir das Böſe, ſo iſt es nicht das Werk der Seele, denn die Frucht des Geiſtes iſt Friede, Freude. Und der Apoſtel ruft in dem Briefe an die Römer: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht, ſondern das Böſe, das ich nicht will, das thue ich." Da vernehmt ihr die Stimme der widerſtreitenden Seele, welche gegen die Luſt ihre Freiheit vertheidigt, denn ſie empfand Schmerz darüber, daß die Sünde, das heißt der Satan, alle Luſt in ihr würkte. Das Anſehen des Geſetzes

1) L. c. c. Iulian. III. 186.

2) L. c. 177.

deckt das Böse derselben auf, da es alle Ausübung derselben tadelt, welche das Fleisch bewundert und preiset; denn alle Bitterkeit in der Entsagung der Lust ist süß für die Seele, dadurch wird sie genährt und gelangt zur Kraft. Endlich die Seele dessen, der sich von allem Genusse der Lust zurückzieht, ist wach, wird reif und wächs't; durch den Genuß der Lust aber pflegt die Seele abzunehmen [1]). Um nun die verwandte Seele von der Macht der Finsterniß endlich zu befreien, sie neu zu beleben, ihr den vollständigen Sieg über dieselbe zu verschaffen und sie zu sich heraufzuziehen, mußte derselbe Sonnengeist, der bisher den ganzen Läuterungsprozeß der Natur und der geistigen Welt, (welche beide nach den dargestellten Principien Mani's nur Eins ausmachten,) geleitet hatte, in der Menschheit sich offenbaren [2]).

Aber zwischen Licht und Finsterniß ist keine Gemeinschaft möglich. „Das Licht scheint in der Finsterniß — sagte Mani, die Worte des Johannes nach seinem Sinne deutend — aber die Finsterniß kann es nicht begreifen." Der Sohn des Urlichts, der Sonnengeist, konnte sich mit keinem materiellen Körper verbinden, er hüllte sich nur,

---

1) L. c. 177.

2) Ueber die Sonnenincarnationen in den alten orientalischen Religionen s. Creuzers Symbolik neue Auflage, Bd. II. 53. 207. Es war nach dem manichäischen Systeme ganz consequent, wenn die Manichäer bei Alexander von Lykopol. c. 24. sagten, Christus als der νους sey τα ὀντα παντα. So auch in den Actis Thomae p. 10. κυριε, ὁ ἐν πασιν ὢν και διερχομενος δια παντων και ἐγκειμενος πασι τοις ἐργοις σου και δια της παντων ἐνεργειας φανερουμενος.

um von dem sinnlichen Menschen wahrgenommen werden zu können, in eine sinnliche Scheinform." Indem das höchste Licht — schreibt Mani [1]) — sich dem Wesen der Seinigen gleich stellte, legte es sich unter den materiellen Körpern einen Körper bei, obgleich es selbst Alles, nur Eine Natur, ist." Er berief sich zum Belege seines Doketismus nach einer willkürlichen Exegese darauf, daß Christus einst, Joh. 8, 59., als die Juden ihn steinigen wollten, mitten durch die Menge hindurchgegangen sey, ohne daß sie ihn ergreifen konnten, daß Christus bei der Verklärung in seiner wahren Lichtgestalt den Jüngern erschienen sey [2]). Den Namen Christus, Messias legte er sich nur mißbräuchlich bei, an die Vorstellungen der Juden sich anschließend [3]). Der Fürst der Finsterniß suchte die Kreuzigung Jesu zu bewürken, da er ihn nicht als den über alles Leiden erhabenen kannte; auch diese Kreuzigung war natürlich nur ein Schein. Diese Scheinhandlung stellte die Kreuzigung der in die Materie versenkten Seele dar, welche der Sonnengeist zu sich erheben wollte. Wie die Kreuzigung jener durch die ganze Materie verbreiteten Seele nur dazu diente, die Vernichtung des Reiches der Finsterniß herbeizuführen, so auch jetzt um so mehr die scheinbare Kreuzigung der höchsten Seele. Daher sagte Mani: „Der Widersacher, welcher hoffte, den Heiland, den Vater der Gerechten, gekreuzigt zu haben, ist selbst gekreuzigt wor-

1) In dem Briefe an einen Adas oder Addas. Fabricii Biblioth. graec. ed. nov. v. VII. p. 316.

2) S. die Bruchstücke aus Mani's Briefen l. c.

3) ἡ του χριστου προσηγορια ὀνομα ἐστι καταχρηστικον l. c.

den; etwas anders ist hier, was geschah, etwas anders, was zu geschehen schien [1]." Die manichäische Ansicht, welche die Lehre von Christus dem Gekreuzigten zu einem bloßen Symbol machte, zeigt sich anschaulich in einer apokryphischen Schrift von den Reisen der Apostel [2]. Dem während des Leidens Christi betrübten Johannes erscheint dieser und spricht zu ihm, alles dies geschehe nur für die niedere Menge [3]) in Jerusalem. Die menschliche Person Christi verschwindet nun, und es erscheint statt derselben ein Kreuz aus lauter Licht, umgeben von mannichfachen andern Gestalten, welche doch nur Eine Gestalt und Ein Bild darstellten (ein Symbol der mannichfachen Erscheinungsform der Einen Seele). Ueber dem Kreuz ertönt eine göttliche, anmuthsvolle Stimme, welche zu ihm spricht: „Das Kreuz des Lichtes wird um euretwillen bald der Logos, bald Christus, bald die Thür, bald der Weg, bald das Brot, bald die Sonne, bald die Auferstehung, bald Jesus, bald der Vater, bald der Geist, bald das Leben, bald die Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade genannt."

---

1) Aus der epistola fundamenti Euod. de fide c. 28. την δυναμιν την θειαν ἐνηρμοσθαι, ἐνεσταυρωσθαι τῃ ὑλῃ. Alex. Lycopolit. c. 4. Christus in omni mundo et omni anima crucifixus. Secundin ep. ad Augustin. Die Worte des Manichäers Faustus: Augustin c. Faustum Lib. 32. Crucis ejus mystica fixio, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera.

2) περιοδοι ἀποστολων. Concil. Nic. II. actio V. ed. Mansi. T. 13. p. 167.

3) τῳ κατω οχλῳ.

Da Mani an die Vertheidiger des absoluten Dualismus unter den Parsen sich anschloß, so setzte er nicht als das Ziel des ganzen Weltlaufs eine Versöhnung des guten und bösen Princips, was zu seiner ganzen Theorie nicht passen konnte, sondern eine gänzliche Scheidung des Lichts und der Finsterniß und eine gänzliche Ohnmacht der letzteren. Nachdem die Materie alles ihr fremden Lichts und Lebens beraubt worden, sollte sie zu einer todten Masse verbrannt werden [1]). Alle Seelen konnten vermöge ihrer Lichtnatur der Erlösung theilhaft werden; wenn sie aber sich freiwillig dem Dienste des Bösen oder der Finsterniß hingeben, werden sie zur Strafe nach der allgemeinen Scheidung beider Reiche an die todte Masse der Materie gebannt und zur Wache über dieselbe gesetzt werden. Mani drückte sich in seiner epistola fundamenti darüber so aus: „Diejenigen Seelen, welche durch die Liebe zur Welt von ihrer ursprünglichen Lichtnatur sich haben abführen lassen, und welche Feindinnen des heiligen Lichts geworden, — sich offenbar zum Verderben der heiligen Elemente bewaffnet haben, welche dem feurigen Geiste dienten und durch feindselige Verfolgung die heilige Kirche [2]), und die in derselben befindlichen Auserwählten [3]), — die Beobachter der himmlischen Gebote bedrückt haben, sie werden von der Seligkeit und Herrlichkeit der heiligen Erde fern gehalten. Und weil

1) Tit. Bostr. l. c. 30. Alex. Lycopolit. c. 5.

2) d. h. die manichäische Sekte.

3) Eine Verfolgung gegen die Braminen der Manichäer, die Electi, ein besonderes Verbrechen, — ganz nach orientalischen Priesteridеen.

ſie von dem Böſen ſich haben überwinden laſſen, werden ſie bei dieſem Geſchlechte des Böſen verbleiben, ſo daß jene Erde des Friedens und jene Regionen der Unſterblichkeit ihnen verſchloſſen ſind. Das wird ihnen deshalb geſchehen, weil ſie ſich den böſen Werken ſo hingegeben haben, daß ſie von dem Leben und der Freiheit des heiligen Lichtes entfremdet worden ſind. Sie werden alſo in jene Reiche des Friedens nicht aufgenommen werden können, ſondern an jene ſchreckliche Maſſe (der ſich ſelbſt überlaſſenen Materie oder Finſterniß), für welche auch eine Wache nothwendig iſt, gefeſſelt werden. Dieſe Seelen werden alſo an denjenigen Dingen, welche ſie geliebt haben, kleben bleiben, denn ſie haben ſich nicht, als es Zeit war, davon geſondert [1]).

Was die Anſicht der Manichäer von den Erkenntnißquellen der Religion betrifft, ſo waren ihnen die Offenbarungen des Paraklet oder Mani's die höchſte, die einzige untrügliche, Erkenntnißquelle, nach welcher Alles andre beurtheilt werden ſollte. Sie gingen von dem Grundſatze aus, Mani's Lehren enthalten die abſoluten, der Vernunft einleuchtenden Wahrheiten; was mit denſelben nicht übereinſtimmt, iſt vernunftwidrig und falſch, wo es ſich auch immer finden mag. Nun nahmen ſie zwar die Schriften des neuen Teſtaments zum Theil an, aber ſie erlaubten ſich, indem ſie dieſelben nach jenem höchſten Prinzip beurtheilten, eine höchſt willkürliche Kritik in Hinſicht des dogmatiſchen und ethiſchen Gebrauchs [2]). Theils behaupteten

1) De fide c. 4.

2) Schon Titus von Boſtra ſagt dies von ihnen im Anfang des dritten Buches.

ſie, die urſprünglichen Religionsurkunden ſeyen durch mannichfache Einſtreuungen des Fürſten der Finſterniß (das Unkraut zwiſchen der guten Frucht) verfälſcht worden [1]), theils Jeſus und die Apoſtel hätten ſich an die vorhandenen jüdiſchen Meinungen accomodirt, um die Menſchen ſtufenweiſe für die reine Wahrheit empfänglich zu machen, theils die Apoſtel ſelbſt ſeyen, da ſie zuerſt als Lehrer auftraten, noch in manche jüdiſche Irrthümer befangen geweſen. Daraus folgerten ſie, erſt durch den Unterricht des Paraklet könne man das Wahre vom Falſchen in dem neuen Teſtament ſondern lernen. Der Manichäer Fauſtus trägt die Grundſätze des Manichäismus in dieſer Hinſicht ſo vor [2]): „Wir nehmen von dem neuen Teſtament nur dasjenige an, was zur Ehre des Sohnes der Herrlichkeit entweder von ihm ſelbſt oder von ſeinen Apoſteln, nur dann aber, wenn ſie ſchon Vollkommene und Gläubige waren, geſprochen worden. Wir wollen nichts wiſſen von dem Uebrigen, was von den Apoſteln entweder, da ſie in der Wahrheit noch unerfahren waren, in Einfalt und Unwiſſenheit geſprochen, oder was in böſer Abſicht von den Feinden entgegengeworfen, oder unvorſichtig von den Schriftſtellern [3]) behauptet und den Nachkommen überliefert worden. Ich meine aber dies, daß Er ſollte ſchmachvoll von einem Weibe geboren, wie ein Jude beſchnitten

1) S. oben die ähnlichen Principien der Clementinen in Rückſicht des alten Teſtaments.

2) Apud Augustin. Lib. 32.

3) Nämlich den Verfaſſern der Evangelien, welche keine Apoſtel waren.

worden seyn, wie ein Heide geopfert haben, auf niedrige Weise getauft, von dem Teufel durch die Wüste herumgeführt und auf das Elendeste versucht worden seyn." Dieselben Manichäer, welche ihre Vernunft unter allen Aussprüchen Mani's als göttlichen Offenbarungen gefangen nehmen, eiferten für die Rechte der Vernunft und wollten als die allein Vernünftigen angesehen seyn, indem ja sie allein das Vernunftgemäße und das Vernunftwidrige in dem neuen Testament sonderten. Der Manichäer Faustus spricht zu demjenigen, der an Alles im neuen Testament enthaltene, ohne Kritik, glaube: „Du, der du blindlings Alles glaubst, der du die Vernunft, die Gabe der Natur, aus der Menschheit verdammst, der du dir ein Gewissen daraus machst, über Wahres und Falsches zu urtheilen, und der du dich nicht weniger davor fürchtest, das Gute vom Gegentheil zu sondern, als die Kinder sich vor den Gespenstern fürchten!" [1])

Die Manichäer hatten eine ganz eigenthümliche Verfassung ihrer Religionsgesellschaft, in der sich der Charakter orientalischer Mystik zu erkennen giebt. Mani unterschied sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, durchaus von den meisten der gnostischen Sektenstifter; diese wollten in der bestehenden christlichen Kirche nichts verändern, sondern nur eine Geheimlehre der πνευματικοι neben dem Kirchenglauben der ψυχικοι einführen. Mani hingegen wollte als ein von Gott gesandter, mit göttlicher Autorität begabter Reformator der ganzen Kirche angesehen

1) Augustin. c. Faust. Lib. XVIII. auch Lib. XI.

ſeyn, er wollte der ganzen Kirche, welche nach ſeiner Meinung durch die Vermiſchung des Juden- und Chriſtenthums ganz entartet war [1]), eine neue Geſtalt geben; es ſollte nur Eine wahre chriſtliche Kirche geben, welche nach Mani's Lehren und Grundſätzen gebildet worden wäre. In dieſer nun ſollten zwei Grade beſtehen nach der in den orientaliſchen Religionsſyſtemen gegründeten Unterſcheidung zwiſchen einer exoteriſchen und einer eſoteriſchen Lehre. Die große Maſſe der Exoteriker ſollten die Auditores bilden; ihnen wurden zwar Schriften Mani's vorgeleſen, die Lehren deſſelben in ihrer ſymboliſch-mythiſchen Einkleidung ihnen vorgetragen, aber über den inneren Sinn derſelben erhielten ſie keinen Aufſchluß [2]). Es läßt ſich denken, wie ſehr die Erwartung der Auditores geſpannt werden mußte, wenn ſie dieſe räthſelhaft und myſteriös klingenden Dinge vortragen hörten, und, wie leicht geſchieht, in dem Räthſelhaften, Unverſtändlichen hohe Weisheit zu finden hofften! Die Eſoteriker waren die Electi oder Perfecti [3]), die Prieſterkaſte, — die Braminen der Manichäer [4]). Sie ſollten im Coelibat ein ſtreng asketiſches, ganz contemplatives Leben führen, aller ſtarker Getränke und aller aus dem

1) Daher er die übrigen Chriſten nicht Chriſten, ſondern Galiläer nannte. Fabric. Bibl. Graec. v. VII. p. 316.

2) Es geht daraus allerdings hervor, daß Mani's Schriften einen gewiſſen inneren, nur von den Electis verſtandenen Sinn enthalten mußten.

3) τελειοι nach Theodoret, eine Benennung, die unter den gnoſtiſch-manichäiſchen Sekten des Mittelalters wieder erſcheint.

4) Fauſtus nennt ſie bei Auguſtin das sacerdotale genus.

Thierreiche kommenden Speisen sich enthalten, eine heilige Unschuld, welche nichts Lebendiges verletzt, eine religiöse Ehrfurcht vor dem, durch die ganze Natur verbreitenden göttlichen Leben sollte sie auszeichnen; sie sollten daher nicht allein kein Thier tödten oder verwunden, sondern auch kein Kraut ausreißen, kein Obst, keine Blumen pflücken. Mit allem dem, dessen sie zu ihrem Lebensunterhalte bedurften, sollten sie von den Auditores versorgt und wie Wesen höherer Art von diesen verehrt werden. Aus dieser Priesterkaste wurden nun die Vorsteher der ganzen Religionsgesellschaft gewählt. Da Mani als der von Christo verheißene Paraklet angesehen seyn wollte, so hatte er auch nach dem Muster Christi zwölf Apostel gewählt. Und immer blieb diese Einrichtung, daß zwölf Solche, unter dem Namen der Magistri, die ganze Sekte leiteten. An der Spitze dieser Zwölf stand ein Dreizehnter, welcher als das Haupt der ganzen Sekte den Mani darstellte. Unter diesen standen zwei und siebzig Bischöfe, welche den siebzig oder zwei und siebzig Jüngern [1]) Jesu entsprechen sollten, und unter diesen Presbyteren und Diakonen, endlich herumreisende Glaubensboten [2]).

Darüber, wie es die Manichäer mit der Feier der Sakramente hielten, ist manches Dunkel verbreitet. Dies rührt daher, weil natürlich von dem, was in den sehr geheim gehaltenen Versammlungen der Electi geschah, keine zuverlässige Nachricht bekannt wurde, und da die Auditores den Katechumenen, die Electi den Fideles der herr-

1) Nach der bekannten Variante.

2) Augustin de haeres c. 46.

schenden Kirche entsprechen sollten, so läßt es sich schon von selbst denken, daß die Sakramente nur unter den Electis gefeiert werden konnten. Mit Unrecht glaubte man sich, wie schon Mosheim gezeigt hat, — durch die oben angeführte Folgerung Mani's aus dem vorhandenen Gebrauche der Kindertaufe — zu der Annahme berechtigt, daß unter den Manichäern eine Kindertaufe herrschend gewesen sey; an jener Stelle will Mani ja seine Gegner aus ihrem eignen Verfahren in Hinsicht der Grundsätze, welche dasselbe nothwendig voraussetzte, widerlegen, ohne deshalb jenes Verfahren gut zu heißen. Uebrigens konnte der Gebrauch der Taufe, den Manichäern nach ihrer Theorie von den reinen, heiligen Elementen, wohl als eine passende Ceremonie zur Einweihung in das Innere der Sekte oder zur Aufnahme in die Zahl der Electi erscheinen. Doch ließe es sich auch denken, daß sie diesem Symbol, als einem jüdischen, von Johannes dem Täufer herrührenden, nicht günstig gewesen wären, vielleicht fand von Anfang an keine andere Art der Einweihung bei ihnen statt als diejenige, welche wir nachher bei den Sprößlingen der Manichäer im Mittelalter finden; vielleicht war der Gebrauch der Taufe nur in einzelnen Theilen der Sekte aus einer Anschließung an den herrschenden Kirchengebrauch hervorgegangen [1].

1) Aus den Worten des Manichäers Felix Lib. I. c. 19. ut quid baptizati sumus? kann man nicht beweisen, daß die Manichäer die Taufe als nothwendige Einweihungsceremonie betrachtet hätten, denn auch hier argumentirt der Manichäer mehr ad hominem, und er könnte ja wohl vor seinem Uebertritt zum Manichäismus die Taufe empfangen haben. Aus den Stellen in dem commonitorium, quomodo sit agendum cum Manichaeis (welches man findet

e Feier des Abendmahls ließ ſich nach der my-
chen Naturphiloſophie der Manichäer [1]) recht gut deu-
. Auguſtin hatte als Einer der Auditores unter den
anichäern gehört, daß die Electi das Abendmahl feier-

---

in dem Anhang zu dem 8. Bd. der Benediktinerausgabe des Auguſtinus), wo diejenigen Manichäer unterſchieden werden, welche bei ihrem Uebertritt zur katholiſchen Kirche unter die Katechumenen, und diejenigen, welche als ſchon Getaufte unter die Poenitentes aufgenommen wurden, kann man auch keineswegs mit Sicherheit folgern, daß unter den Manichäern die Taufe üblich geweſen, und noch weniger kann man daraus, weil unter den übertretenden Electis ſelbſt ein ſolcher Unterſchied zwiſchen Getauften und Ungetauften gemacht wird, folgern, daß die Taufe nur von einem gewiſſen Theile der Electi freiwillig angenommen worden ſey, — denn auch hier könnte ja von Solchen die Rede ſeyn, welche ſchon vor ihrem Uebertritte zur manichäiſchen Sekte in der katholiſchen Kirche die Taufe empfangen hatten. Aus der Stelle des Auguſtinus de moribus ecclesiae catholicae c. 35, wo er die Manichäer den katholiſchen Chriſten den Vorwurf machen läßt, daß fideles ac jam baptizati in der Ehe und in Familienverhältniſſen lebten, irdiſche Güter beſäßen und verwalteten, folgt auch keineswegs, daß es unter den Electis eine Klaſſe von freiwillig Getauften gegeben hätte, welche allein durch ein unverletzliches Gelübde zu einem ſtreng asketiſchen Leben verpflichtet geweſen wären, denn die fideles und baptizati — beide Ausdrücke ganz gleich bedeutend — entſprechen hier überhaupt den Electis der Manichäer. Mosheims Unterſcheidung zwiſchen Getauften und Ungetauften Electis erſcheint daher, wie ſie an und für ſich nicht ſehr natürlich iſt, dabei als ganz willkürlich.

1) Nach der Idee, daß die Früchte der Natur den in der Natur gekreuzigten Menſchenſohn darſtellten. ſ. oben.

ten; aber von der Art wie, wußte er nichts [1]). Es iſt nur gewiß, daß die Electi keinen Wein trinken konnten; ob ſie ſtatt deſſen, wie die Enkratiten, die ſogenannten ὑδροπαραστατας, Waſſer gebrauchten, oder wie ſie es ſonſt machten, darüber läßt ſich weiter nichts ſagen. Das Erkennungszeichen der Manichäer war, daß ſie einander die rechte Hand gaben, wenn ſie einander begegneten, als Symbol ihrer gemeinſchaftlichen Befreiung aus dem Reiche der Finſterniß durch die befreiende Rechte des erlöſenden Sonnengeiſtes, indem ſich an ihnen wiederholte, was einſt mit ihrem himmliſchen Vater, — dem Urmenſchen geſchahe, als dieſer in dem Reiche der Finſterniß zu verſinken drohte und er durch die Rechte des lebendigen Geiſtes wieder emporgehoben worden [2]).

Was die Feſte der Manichäer betrifft, ſo feierten ſie wöchentlich den Sonntag, nicht wegen der Beziehung auf die Auferſtehung Chriſti, was zu ihrem Doketismus nicht paßte, ſondern als den der Sonne, die ja ihr Chriſtus war, geweihten Tag [3]). Sie faſteten an dieſem Tage, dem herrſchenden Kirchengebrauche zuwider. Die Chriſtusfeſte der Kirche paßten natürlich nicht zu dem manichäiſchen Doketismus. Es läßt ſich erklären, daß wenn ſie ſich auch, nach Auguſtins Bericht, in der Feier des Oſterfeſtes zuweilen an die herrſchende Kirche anſchloſſen, dies Feſt doch bei ihnen auf eine ſehr laue Weiſe begangen

1) Augustin contra Fortunatum Lib. I. im Anhang.

2) Disputat. Archelai. c. 7.

3) Außer vielen anderen Stellen Augustin. c. Faustum Lib. XVIII. c. 5. „Vos in die, quem dicunt solis, solem colitis.“

gangen wurde, da sie von den Empfindungen, welche den übrigen Christen das Fest so heilig machten, gar nicht berührt werden konnten. Desto feierlicher begingen sie das Fest des Märtyrertodes ihres Meisters Mani, welches in den Monat März fiel. Es wurde βημα (suggestus, cathedra) das Fest des Lehrstuhls, das Fest zum Andenken an den von Gott erleuchteten Lehrer genannt. Es stand dann in dem Versammlungssaale ein prächtig geschmückter, mit kostbaren Tüchern umhüllter Lehrstuhl, zu dem fünf Stufen hinaufführten, wahrscheinlich ein Symbol der fünf reinen Elemente. Diesem bezeugten alle Manichäer, indem sie sich nach orientalischer Weise zur Erde niederwarfen, ihre Verehrung [1]).

Was den sittlichen Charakter der manichäischen Sekte betrifft, so haben wir, da in dieser Hinsicht die verschiedenen Zeiten in der Geschichte einer Sekte genau zu unterscheiden sind, von den ersten Anhängern derselben zu wenig Nachricht, um darüber etwas Bestimmtes sagen zu können. Nur das ergiebt sich, daß Mani eine strenge Sittenlehre beabsichtigte; aber freilich konnte die zuweilen unzüchtige mystische Sprache bei ungebildeten Menschen die Einmischung einer der Sittenreinheit gefährlichen, sinnlichen Schwärmerei veranlassen.

Schon als die Manichäer sich zuerst im römischen Reiche verbreiteten, brach eine heftige Verfolgung gegen sie aus. Als eine aus dem — mit den Römern in Krieg stehenden — persischen Reiche herstammende, der parthischen

1) Augustin contra ep. fundamenti c. 8. c. Faustum Lib. XVIII. c. 5.

Religion verwandte Sekte wurden ſie den römiſchen Staatsbehörden beſonders verhaßt. Der Kaiſer Diokletian gab im Jahr 296 gegen dieſe Sekte das (ſchon in der erſten Abtheilung S. 223. angeführte) Geſetz, durch welches die Häupter derſelben zum Scheiterhaufen, die übrigen Mitglieder, wenn ſie von gewöhnlichem Stande waren, zur Enthauptung und Güterein ziehung verurtheilt wurden [1]).

1) Das Edikt enthält in der Denkart und Sprache, in welcher daſſelbe abgefaßt iſt, alle innern Merkmale der Aechtheit. Es läßt ſich ſchwer denken, von Wem und in welcher Abſicht ein ſolches in dieſer Form hätte erdichtet werden können. Ein Chriſt, der etwa ein ſolches Edikt hätte unterſchieben wollen, um die Kaiſer zur Verfolgung der manichäiſchen Sekte anzutreiben, würde nicht gerade den Diokletian gewählt und noch weniger eine ſolche Sprache ihm beigelegt haben. Wenn auch die ſpäteren Chriſten in ihrer Anſicht von einer durch die Väter überlieferten herrſchenden Religion mit der Denkart der älteren Heiden manches Analoge hatten, ſo würde ſich doch ein Chriſt nimmer ganz auf dieſe Weiſe ausgedrückt haben.

Warum ſollte die manichäiſche Sekte nicht damals ſchon nach dem prokonſulariſchen Afrika ſich haben verbreiten können, da dort die Gnoſtiker vorgearbeitet hatten, da es doch gewiß iſt, daß die Manichäer in dieſen Gegenden ſich frühzeitig verbreiteten, und da die chronologiſchen Beſtimmungen in der erſten Geſchichte dieſer Sekte ſo ungewiß ſind? Wenn es in dem Geſetze heißt: „si qui sane etiam honorati aut cujuslibet dignitatis vel majoris personae ad hanc sectam se transtulerunt“, ſo geht daraus noch nicht nothwendig hervor, daß der Kaiſer von der Verbreitung dieſer Sekte unter den erſten Ständen ſichere Nachricht hatte, und ſodann wäre es ja gar nicht auffallend, daß bei den damals unter den Vornehmen, (die ja auch ſonſt gern etwas Vornehmes in der Religion haben wollten,) verbreiteten Hang zur Theurgie und dem Su-

chen nach höheren Aufschlüssen über die Geisterwelt, eine mysteriöse, viel versprechende Religionslehre dieser Art besonders Eingang finden konnte. Das argumentum e silentio ist auch sonst in der historischen Kritik, wenn es nicht durch besondere Beziehung mehr Gewicht erhält, sehr unsicher, und daß die älteren Kirchenlehrer nicht gerade ein Gesetz Diokletians gegen die Manichäer anführten, läßt sich recht gut erklären. Doch wird dies Gesetz schon von dem Hilarius, welcher einen Commentar über die paulinischen Briefe geschrieben hat, angeführt. In ep. II. Timoth. III, 7.

Zusatz zu S. 570. Anmerkung 3.

Daß schon zur Zeit des Clemens die Taufe der Haeretiker in der alexandrinischen Kirche nicht als gültig anerkannt wurde, scheint aus der Stelle Strom. Lib. I. fol. 317. D. hervorzugehen, wo er Proverb. 9, 18 (nach der alexandrinischen Version) allegorisch erklärend sagt: „το βαπτισμα το αἱρετικον οὐκ ὀσιον και γνησιον οὐδε λογιζομενη.“

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Berichtigungen zum erſten Bande.

Seite 2. Zeile 6. von oben ſtatt eine, lies: reine.
" 2. " 9. von unten nach ausübt, zu leſen: entgegenſte
" 29. " 2. v. u. ſind die Anführungszeichen unnöthig.
" 34. " 12. v. o. ſt. 467, l. 456. 457.
" 52. " 6. v. o. vor: bevorſtehende ſoll ſtehen: die.
" 54. " 8. v. o. ſt. gleichfalls wie, l. gleich wie.
" 66. Note iſt σοφιστα und λαν getrennt zu leſen.
" 68. Note ſt. διασυται, l. διασωται.
" 70. " 15. v. o. ſt. Religionsphiloſophien, l. Religionsphi
ſophen.
" 72. " 8. v. o. ſt. Sekten, l. Affekte.
" 76. " 8. v. o. ſt. Seele, als das Haus des Körpers,
Körper, als das Haus der Seele.
" 82. " 8. v. u. ſt. Theologie, l. Theologen.
" 84. " 1. v. o. ſt. ägyptiſchen, l. myſtiſchen.
" 86. " 10. v. o. ſt. helleniſch, l. helleniſtiſch.
" 113. " 6. v. o. ſt. zweiten Jahrhunderts, l. dritten Jahrh
" 113. " 13. v. u. ſt. arabiſcher (armeniſcher), l. hebräiſch
(aramäiſcher).
" 117. " 10. v. u. ſt. Cap. 5, l. Cap. 8.
" 120. " 8. v. o. ſt. Ἰβζηιαις, l. Ἰβηζιαις.
" 124. " 1. v. u. ſt. moventur, l. moverentur.
" 137. " 8. v. o. ſt. vitiabilis, l. exitiabilis.
" 137. " 13. v. o. ſt. molusta, l. molesta.
" 137. " 2. v. u. ſt. ἰσαζων, l. ἰσαζων.
" 140. " 12. v. o. ſt. 120, l. 110.
" 146. " 11. v. u. muß der Satz ſo beginnen: Unter d
Nachfolger dieſes Kaiſers, dem H
drian, konnten ſie nun deſto me
glauben, ſich u. ſ. w.
" 147. " 5. v. u. ſt. ἀνης τω, l. ἀνης τις.
" 160. Note 1. ſt. 417, l. 418.
" 165. " 10. v. u. ſt. c. 24, l. c. 34.
" 168. " 6. v. u. ſt. Pagetus, l. Pagatus.
" 170. " 2. v. u. ſt. drohte, l. dachte.
" 188. " 4. v. o. ſt. ſchmerzen, l. ſchmerzten.
" 190. " 6. v. u. ſt. Luk. 7, 31., l. Luk. 6, 31.
" 201. " 1. v. o. iſt „ſelbſt" wegzuſtreichen.
" 221. " 7. v. o. nach mitbrachten iſt zu ſetzen: in die chri
liche Kirche.
" 225. " 7. v. o. ſt. drohen, l. kommen.
" 225. Note ſt. des Commodus, l. des Commentar's.
" 231. " 14. v. u. ſt. οικιτεαις, l. οικιτιαις.
" 235. " 8. v. u. ſt. Annubinus, l. Annulinus.
" 247. " 5. v. u. ſt. vanos, l. varios.
" 280. " 10. v. u. ſt. 1 Cor. 13, l. 1 Corinth. 14.
" 287. " 4. v. o. ſt. 13, 6., l. 14, 6.
" 290. " 12. v. o. ſt. 1 Cor., l. 2 Cor.
" 291. " 4. v. o. ſt. 1 Cor. 6, 15, l. 1 Cor. 6, 16.

ile 293. Zeile 2. von unten statt Hierokles, lies: Heraklas.
295. „ 3. v. u. st. status, l. statui.
331. „ 9. v. u. st. Matth. 8, 20, l. Matth. 18, 20.
335. „ 4. v. u. st. Matth. 26, 34, l. Matth. 26, 35.
355. „ 2. v. o. st. über welchem, l. über denen.
372. „ 10. v. o. st. Christenthums, l. christlichen Märtyrerthums.
375. „ 2. v. o. st. Röm. 9, 20, l. Röm. 11, 20.
389. „ 4. v. u. Note st. welcher, l. welche.
391. „ 1. v. o. st. die sich, l. der sich.

Berichtigungen zum zweiten Bande.

ite 413. Zeile 13. v. u. ist das Comma vor verbundenen zu setzen.
464. „ 2. v. u. st. der, l. dem.
484. „ 1. u. 2. v. u. die 2 Commata wegzustreichen und eines nach Clemens zu setzen.
505. „ 11. v. u. st. 53, 5, l. 53, 2.
516. „ 5. v. o. st. Paschta, l. Paschate.
551. „ 1. v. u. st. dritten, l. zweiten.
561. „ 10. v. u. ist das Punkt nach invitans wegzustreichen
578. „ 12. v. o. st. nur, l. nun.
669. „ 7. v. u. st. einzeitig, l. einseitig.
766. „ 10. v. u. st. methischen, l. ethischen.
835. „ 7. v. u. st. solus, l. salus.

Neue Verlagsbücher bei Friedrich Perthes in Hamburg.

Böhmer, Wilh., Bemerkungen zu den von dem Prof. Ullmann aufgestellten Ansichten über den Ursprung und den Charakter der Hypsistarier. 8.

Criminalistische Beiträge, herausg. von Dr. Hudtwalker und Dr. Trummer. 1r Bd. 4s und 2r Bd. 1s Stück. 8.

Ebel, Joh. Wilh., über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. gr. 8.

Floresta de Rimas antiqua Castellanas orden. por Don Böhl de Faber. Vol. 3. 8 maj.

Hugo, G. W., Jahrbücher der Geschichte 1815 bis 1825. gr. 8.

Kühner, Raph., M. T. Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita. 8 maj.

Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, oder die wahre Weihe des Zweiflers. Zweite umgearbeitete Auflage. gr. 8.

Leo, Heinr., Entwickelung der Verfassung der Lombardischen Städte bis zu der Ankunft K. Friedrich I. in Italien. gr. 8.

Luther, Dr. Martin, Werke, in einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 10 Theile. 16.

Neander, Aug., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 1r u. 2r Bd. gr. 8.

Olshausen, Herrm., die biblische Schriftauslegung; noch ein Wort über tiefern Schriftsinn. gr. 8.

Polstorf, Ludw., Blicke in die letzten Lebenstage unsers Herrn. Für häusliche Erbauung. Wohlfeile Ausgabe. 8.

— christliches Trost- und Stärkungsbüchlein. Wohlf. Ausg. 8.

Skoresby, Will., Tagebuch einer Reise auf den Wallfischfang, verbunden mit Untersuchungen und Entdeckungen an der Ostküste von Grönland. A. d. Englischen mit Zusätzen vom Prof. Kries. gr. 8.

Stolberg, der Brüder Christian und Friedrich Leopold Grafen zu, gesammelte Werke. 16r bis 20r Theil. gr. 8. (in verschiedenen Ausgaben, nun vollständig.)

— Friedr. Leopold Graf zu, Geschichte der Religion Jesu Christi. Universal- Real- Personal- und Geographisches Register dazu vom Prof. J. Moritz. 2 Theile. gr. 8.

Taciti, C. Corn., de vita et moribus Cn. Iulii Agricola libellus. Textum recens. et ad fidem Cod. Votio emendavit, notasque adspersit U. I. A. Becker. 8 maj.

Twesten, A. D. Ch., Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche nach de Wette's Dogmatik. 1r Theil. gr. 8.

Voght, des Freiherrn von, Sammlung landwirthschaftlicher Schriften. 1r Bd.

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.

Erſter Band,
welcher die Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte umfaßt.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1827.

Allgemeine Geſchichte

der

ıriſtlichen Religion

und

K i r ch e.

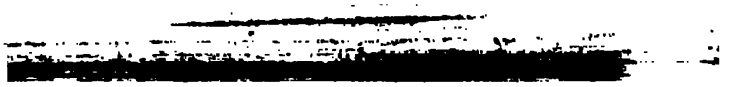
Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Das Reich Gottes iſt einem Sauerteige gleich.
Das Wort des Apoſtels Paulus:
Der Herr iſt der Geiſt, wo aber der Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit.

Erſten Bandes dritte Abtheilung,
cher die Geſchichte der Kirchenlehre und der Kirchenlehrer enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1827.



Seinem theuren alten Freunde

dem

Prof. Dr. Twesten

zum

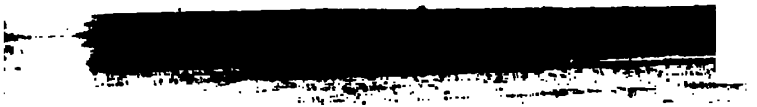
Gruße herzlicher Liebe bei seiner Ankunft in Berlin

gewidmet.

Ἐν εἶναι ἐν κυρίῳ εἰς ὁ ἐφθαμεν, ἐν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν.

Berlin, den 19. Juli 1827

A. Neander.



Vorwort.

Ich übergebe hier der öffentlichen Mittheilung den Beſchluß des erſten Bandes meiner Kirchengeſchichte. Zwar muß ich zum Theil in dasjenige einſtimmen, was von würdigen Männern darüber erinnert worden, daß die Darſtellung der apoſtoliſchen Zeit dem Ganzen billig hätte vorausgeſchickt werden ſollen. Es konnten mich allerdings nur vielmehr ſubjektive als objektive Gründe beſtimmen, die Mittheilung dieſer letztern Darſtellung noch zu verſparen. Indeß nach genauerer Ueberlegung konnte ich, nachdem ich einmal dieſem Plan gefolgt war, es noch weniger für gut halten, dieſe Darſtellung als ein Nebenwerk der Vollendung des Ganzen anzuſchließen, und deshalb habe ich es für das Beſte gehalten, nach dem angefangenen Plane den erſten Band dieſes Werkes zur Vollendung zu führen, und nach dem früher geäußerten Entſchluß die Darſtellung des apoſtol. Zeitalters einer beſonderen Schrift vor-

zubehalten. Je mehr ich glaube durch einen innern Beruf zu dieſem Unternehmen gekommen zu ſeyn, je bedeutungsvoller mir die Idee deſſelben erſcheint, wie ſie ſich mir aus dem Ganzen meines Lebens und Studiums gebildet, je mehr ich aber auch ebendaher erkenne, wie ſehr die Realiſirung hinter dem Ideal zurückbleibt, deſto willkommener wird es mir ſein, wenn auch andere unbefangene Wahrheitsfreunde von gründlicher Wiſſenſchaft auf die Mängel des Ganzen und Einzelnen aufmerkſam machen; und gewiß werde ich, ſo weit dieſes unbeſchadet der feſtſtehenden Grundanſchauungen des Ganzen geſchehen kann, ſolche Bemerkungen benutzen, um das Werk bei einer Neuen Auflage dem Ziele näher zu führen. So ſage ich denn hier zuerſt gleich meinen herzlichſten Dank dem würdigen Manne, der mit unbefangener Wahrheitsliebe, mit ernſtem wiſſenſchaftlichen Geiſt und liebevoller Geſinnung eine Beurtheilung des Werkes in der Halliſchen L. Zeitung *) verfaßt hat. Wenn ich in meinen dogmatiſchen Ueberzeugungen mit dem Verfaſſer nicht übereinſtimme und er ſelbſt dieſe Verſchiedenheit unſerer dogmatiſchen Denkart hervorgehoben hat, muß ich deſto mehr die leidenſchaftsloſe Gerechtigkeitsliebe und die wohlwollende Mäßigung in den Beurtheilungen des Verfaſſers achten und liebend anerkennen, um deſto mehr,

*) März 1827. St. 60 — 62.

je ſeltener dieſer Geiſt der echten Toleranz, die bei der Entſchiedenheit der eigenen Ueberzeugung die Rechte einer fremden anerkennt, und des ἀληθευειν ἐν ἀγαπῃ eingedenk iſt, unter den Partheileidenſchaften der gegenwärtigen kirchlichen und theologiſchen Kriſis ſich zu finden pflegt. Zwar könnte ich mit dem Verf. darüber rechten, daß er mich einer Hinneigung zur pietiſtiſchen Denkart beſchuldigt, wenn er den Namen Pietismus ſo unbeſtimmt ins Blaue hineingebraucht hätte, wie es gegenwärtig bei einer gewiſſen Parthei zu geſchehen pflegt, und wie es zu allen Zeiten in der Anwendung ſolcher Namen zu geſchehen pflegte, die der herrſchende Zeitgeiſt einmal zur Bezeichnung alles deſſen, was ſeiner Richtung entgegen war, als Ketzernamen geſtempelt hatte. Da der Verf. aber ausdrücklich erklärt, was er hierunter verſteht, und ich das, was er mit dieſem Namen bezeichnet, namentlich die Anſicht des Chriſtenthums, „daß es eine in der menſchlichen Natur liegende Verderbniß heile und das Göttliche in der Knechtsgeſtalt darſtellen ſoll, womit ſich alsdann der ſupranaturaliſtiſche Grundſatz verbindet, daß es eine über die menſchliche Natur hinausliegende Erkenntniß ertheile“ — da ich dieß wirklich als meine dogmatiſche Ueberzeugung anerkenne, ſo kann ich hier den Verfaſſer keiner Ungerechtigkeit oder Unbilligkeit beſchuldigen. Nur über den Gebrauch des Namens Pietismus nach der

rechten etymologiſchen und hiſtoriſchen Entwickelung könnte ich mit ihm ſtreiten; doch dazu wäre hier nicht der Ort. Uebrigens will ich nur noch dieſes bemerken, daß wenn hier von einer über die Vernunft des Menſchen hinausliegenden Erkenntniß die Rede iſt, ich darunter eben eine ſolche meine, die zur Heilung jener in der menſchlichen Natur liegenden Verderbniß nothwendig ſey, nicht die Offenbarung eines ſpeculativen dogmatiſchen Syſtems: doch darüber wird ſich meine Ueberzeugung in dem hier folgenden dritten Theile, ſo weit es aus einer ſolchen hiſtoriſchen Darſtellung hervorgehen kann, wohl zu erkennen geben. Nur noch dieſes will ich hinzuſetzen, daß was der Recenſent als Zweck des Chriſtenthums darſtellt, „daß der Menſch zur freien ſittlichen Sinnesänderung und zum kindlichen Vertrauen auf einen Gott der Liebe aufgefordert werde", nach meiner dogmatiſchen Ueberzeugung mit jenen Vorderſätzen, die dem Recenſenten als Hinneigung zur pietiſtiſchen Denkart erſcheinen, keineswegs im Widerſpruch ſtehet, ſondern vielmehr darin begründet iſt. Bei gewiſſen Differenzen der philoſophiſchen oder dogmatiſchen Denkart ſind Misverſtändniſſe auch bei der redlichſten Wahrheitsliebe und dem billigſten Wohlwollen ſchwer vermeidlich, und ſo meine ich denn auch, daß ſolche ſich bei jener von ihrem Standpunkt aus gründlichen Recenſion, unbeſchadet der Wahrheitsliebe des

Verfaſſers, eingeſchlichen haben. Wenn der Recenſent z. B. meiner Anſicht von den heidniſchen Religionen das helleniſche καλον κἀγαθον entgegenſtellt und meint, daß man, mein Urtheil umkehrend, dem Chriſtenthum die Idee des Schönen abſprechen könnte, mit demſelben Recht wie ich dem Heidenthum die Idee des Heiligen abgeſprochen hätte, ſo muß ich darauf antworten, daß wenn ich ſage in den Religionen des Alterthums war nicht die Idee des Heiligen, ſondern die des Schönen die beſeelende, wie das ja wohl ein jeder anerkennen muß, der in dem Alterthum den Standpunkt der äſthetiſchen religiöſen Entwickelung ſieht, ſo folgt ja daraus keineswegs, daß die Idee des Heiligen ganz gefehlt habe, die freilich nirgends, wo das der Menſchheit eingepflanzte Gottesbewußtſein durch die umgebende Verderbniß hindurchſtrahlt, ganz fehlen kann, und ebenſo könnte einer allerdings mit Recht ſagen, den Satz umkehrend, daß in dem Chriſtenthum nicht die Idee des Schönen, ſondern die des Heiligen das beſeelende Princip ſey, woraus freilich ebenſo wenig folgt, daß die Idee des Schönen darum ganz fehlt, nur mit dem Unterſchiede, daß das Chriſtenthum nicht als eine einſeitige Geſtaltung des religiöſen Stoffes dem einſeitigen Heidenthum entgegenſteht, ſondern daß es das höchſte Element iſt, das alle niedern Elemente menſchlicher Bildung in ſich aufnimmt, und von dem höchſten Standpunkt aus die

Harmonie in der menschlichen Natur darzustellen bestimmt ist, so daß also auch hier das Schöne, welches in dem Heidenthum oft im Streit mit dem Heiligen erschien, zur Offenbarungsform des Heiligen verklärt werden muß. Wenn ferner der Rec. mir die Behauptung Schuld giebt, daß Mythen gleichbedeutend seyen mit Lügen, so muß ich wohl zu bemerken bitten, daß ich in den von dem Verfasser S. 9 — 12 gemeinten Stellen nicht meine eigene Ansicht von der Entstehung der heidnischen Religion dargestellt habe, sondern die Ansicht der alten Gesetzgeber und Staatsmänner, welche die Religion nur im Dienste des Staats zu betrachten gewohnt waren. Eine absolute Lüge anzunehmen, die — als solche entstehend — Jahrhunderte hindurch die Herrschaft über die Gemüther des Menschen hätte behaupten können, ist freilich etwas Unverständiges. Allen religiösen Erscheinungen liegt etwas von der durchstrahlenden Offenbarung der unverleugbaren Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Gott, in dem wir leben, weben und sind, zum Grunde. Aber die zuerst unbewußt entstehende Lüge, oder der Irrthum, schließt sich an das Ursprüngliche und Göttliche an. Ueberall ist in der unwillkührlich entstehenden Lüge ein Misverständniß und eine Verfälschung des Wahren, und ich meine, darüber hätte ich mich auch S. 10. und an andern Orten deutlich ausgesprochen. Jener schroff einsei-

tigen und zu dem Geiſt des Evangeliums keineswegs paſſenden Betrachtungsweiſe der Geſchichte, die in allem Vorchriſtlichen außerhalb des Judenthums nur Werk des Satans ſieht, und nicht durch die ganze Geſchichte der Menſchheit, wie durch jedes einzelne Menſchenleben, hindurchgehen ſieht den Zug vom Vater zum Sohne hin, bin ich von Herzen feind und halte ich ſie für eine eben ſo unchriſtliche als unverſtändige.

Ueber anderes mich hier noch zu erklären würde zu weit führen und muß ich dieſes im Einzelnen einer etwaigen künftigen neuen Auflage vorbehalten, wo ich alle Bemerkungen des würdigen Mannes, ſey es nun, daß ſie berichtigend oder durch den Gegenſatz die Forſchung anregend auf mich einwirken, mit Freuden benutzen werde.

Von Herzen muß ich noch einſtimmen in die Erklärung des Rec. gegen diejenigen, „„die den lebendig machenden Geiſt durch Formeln zu bannen, und die Macht des Glaubens durch eine neugeprägte Rechtgläubigkeit zu dämpfen ſuchen.““ Allerdings, wie die Betrachtung des Chriſtenthums, der menſchlichen Natur und Geſchichte lehrt, können Formeln und ſymboliſche Bücher das lebendige Chriſtenthum, von welchem allein das Heil der Menſchheit ausgehen kann, nicht in die Gemüther bringen, vielmehr ſtatt des lebendigen nur ein todtes, täuſchendes und hemmendes Surrogat geben. Nur wo die Wahr-

heit durch ihre eigene innere, nirgends von außen her unterſtützte Macht Geiſt und Herzen der Menſchen gewinnt, kann die Macht des Glaubens und der wahrhaft rechte Glaube gegründet werden. Was die von dem Verf. geäußerte Beſorgniß betrifft, für die ich herzlich danke, daß ich mich nicht durch äußerliche Rückſichten möchte beſtimmen laſſen, den Raum auf Koſten des Werks zu ſparen, ſo ſetzen mich die von meinem verehrten Freunde, dem Herrn Verleger getroffenen weiſen Veranſtaltungen in den Stand, dieſem Wunſche zu entſprechen, indem durch eine wohlfeilere Ausgabe, mit engerem Druck, die Anſchaffung des Werks auch Unbemitteltern erleichtert wird.

Was nun die Urtheile derjenigen betrifft, die nichts anerkennen, was nicht in einer beſtimmten Schuluniform einhergehet, und die ſich, wie zuerſt eine Dogmatik, dann darnach eine Bibelauslegung und Geſchichte nach gewiſſen Schulformeln, die für alles paſſen ſollen, und das freie Denken, Studiren und Leben nur hemmen können, a priori zurechtmachen, ſo kann ich Urtheile, die von dorther kommen, mögen ſie ſprechend oder ſchweigend ſeyn, nicht anders als verachten; — wie mir überhaupt dieſe ganze vornehm thuende ſogenannte Wiſſenſchaftlichkeit gewiſſer Partheien unſerer Zeit ein Gräuel iſt. Ich bleibe gern auf dem Standpunkte der gemeinen Geſchichte, möge uns der liebe Gott nur

vor jener vornehmen bewahren, welche ohne Studium und Leben aus einigen wenigen armſeligen Formeln ſich ableiten läßt, eine wahre Peſt für Geiſt und Herz! Mögen wir von der gemeinen Geſchichte lernen, wie nichts Neues geſchieht unter der Sonne, und mögen wir Johann von Salisbury im zwölften Jahrhundert hören, wie er dieſe Richtung charakteriſirt: „Itaque recentes magistri e scholis et pulli volucrum e nidis sicut pari tempore morabantur, sic pariter avolabant. Sed quid docebant novi doctores et qui plus somniorum quam vigiliarum in scrutinio philosophiae consumpserant? Numquid rude aliquid aut incultum, numquid aliquid vetustum aut obsoletum? Ecce nova fiebant omnia, innovabatur grammatica, immutabatur dialectica, contemnebatur Rhetorica et novas totius quadrivii vias, evacuatis priorum regulis, de ipsis philosophiae adytis proferebant. Solam rationem loquebantur, argumentum sonabat in ore omnium et asinum nominare vel hominem aut aliquid operum naturae aut ineptum nimis aut rude, et a philosopho alienum.

Noch bemerke ich, daß die Freunde dieſes Werkes mit mir meinem Freunde Dr. Rheinwald für die Mühe und Genauigkeit zu danken haben, mit welcher derſelbe ſowohl die Correktur des Werkes,

als auch die sämmtlichen Inhaltsverzeichnisse, den Index und die Zeittafeln zu diesem Werke verfertigt hat, die, wie ich hoffe, nicht wenig dazu dienen werden, um die Brauchbarkeit desselben zu befördern.

So sey denn dieses Werk allen denen geweiht, welche demüthigen Herzens und frei von Menschenknechtschaft die Wahrheit suchen, welche allein bei Gott ist und von Gott kommt.

Deo soli gloria, omnia hominum idola pereant!

Berlin, den 12ten Juli 1827.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

ie Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche in den drei erſten Jahrhunderten.

Dritte Abtheilung.

Fünfter Abſchnitt.

e Geſchichte der Auffaſſung und Entwickelung des Chriſtenthums als Lehre in der im Gegenſatze gegen die Sekten ſich ausbildenden katholiſchen Kirche. S. 861 — 1238.

Die genetiſche Entwickelung der kirchlichen heologie im Allgemeinen und Charakteriik der einzelnen verſchiedenen religiöſen nd dogmatiſchen Geiſtesrichtungen, welche ſonders auf dieſelbe eingewürkt haben. S. 861 — 957.

Seite

ältniß des chriſtlichen Lebens zu der Entwickeder Lehre. — Gegenſatz gegen Judenthum Heidenthum — beſonders gegen Gnoſticis- Einfluß des letztern auf die Entwickelung ehre, beſonders auf Feſtſtellung hermeneutiſcher dſätze. Möglicher Anſchließungspunkt an das e der Gnoſis. . . . . 861 — 866

abgeleitete Richtungen der kirchlichen Theo- Realiſtiſche — idealiſtiſche Haupt- . . . . . 865 — 866

Seite

Realistische Richtung, vorherrschend in der Entwickel. der kirchl. Theologie, — in Kleinasien: Polykarp von Smyrna, Papias von Hierapolis, Melito von Sardes, Irenäus von Lyon, — ebenso in der abendländischen (röm.) Kirche. . . . . 866 — 868

Des Irenäus praktisch-christliche Richtung. — Seine Polemik gegen den Gnosticismus. . . . 868 — 870

Verirrung dieses Realismus im Montanismus. 870

Montanus. Nichts Neues von ihm ausgesprochen. — Seine Lehre von Tertullian fortgebildet. — Charakter des Montanismus. . . . 871 — 872

Lebensumstände des Montanus. Eigenthümlichkeit desselben. Unsicherheit der Zeit seines Auftretens. — Seine Erscheinung erklärt. — Praktische Verirrungen desselben. — Montanistische Prophetinnen. Priscilla, Maximilla. . . . . 873 — 877

Geist des Montanismus. Stufenmäßige Entwickelung der Kirche durch den Paraklet. Die Erweiterung und Ergänzung der ersten Offenbarung — besonders in Beziehung auf Leben und Sittenlehre und zur Befestigung der angegriffenen Lehre. . . . . 878 — 880

Gegensatz des Montanismus gegen eine kirchliche Richtung, die am Aeußerlichen festhielt.. Tertullian über Kirche des Geistes und Kirche der Bischöfe. — Idee des geistigen Priesterthums aller Christen — dennoch Vermengung der alten und neuen Theokratie. . . . . 880 — 884

Prophetenthum der Montanisten. Begriff der Ekstase auf die Spitze gestellt. Streitigkeiten über Inspiration. Das entgegengesetzte Extrem. (Origenes.) Ihre Lehre von der Christi Wiederkunft vorangehenden letzten Ausgießung des heiligen Geistes. . . . . 885 — 888

Sittenlehre. Abirrung von dem wahren Wesen derselben. — Neue Gebote. — Ihre Ascetik. — Fasten geboten. Gegensatz der evangelischen Freiheit gegen dieselben. — Ihre Ansichten vom Mär-

tyrer-

Seite

tyrerthum — von Ehe. — Ihre Bußgrundsätze. (Tertullian.) . . . . . 889 — 893

Eifer gegen übertriebene Märtyrerverehrung bei Tertull. — Lehre vom tausendjährigen Reiche. 894

Aeußere Geschichte des Montanismus. Beförderungsmittel desselben. Gegner desselben. — Synoden in Betreff des Montanismus. Frieden gestiftet durch Irenäus. Sendung an Eleutheros. — Spätere Gegner; Praxeas. — Montanisten als abgesonderte Kirchenparthei. (Kataphrygier, Pepuzianer.) . . . . . 894 — 897

Uebertriebene Gegner des Montanismus von vorherrschend kalter Verstandesrichtung. (Aloger.) 897 — 899

Idealistische Richtung, in der alexandrinischen Kirche. Alexandrin. Katechetenschule. — Ursprüngliche Bestimmung derselben. (Eusebius. Hieronymus.) Wirksamkeit einzelner Katecheten. Ursprünglich ein Katechet. Origenes theilt seine Geschäfte mit einem Zweiten. Requisite für dieses Amt. — Clemens hierüber. — Ihre Wirksamkeit erweitert in eine wissenschaftliche Pflanzschule für Lehrer der Kirche. . . . 899 — 904

Verhältniß der Katechetenschule zu anderweitigen Geistesrichtungen (zu den Griechen, Gnostikern und zu den Realisten.) — Ihre Γνωσις ἀληθινη. 904

Verhältniß zu den Gnostikern. Unterschied von ihnen in ihrer Theorie von der πιστις und γνωσις. — Clemens über die Pistis. Origenes. 905 — 907

Eigenthümlich Christliches in ihrer Gnosis — deren subjektives Wesen und objektive Erkenntnißquelle. (Clemens.) — Biblischer Charakter ihrer Gnosis. — Vorwürfe gegen ihre Forderung wissenschaftlicher Vorbildung. Clemens vertheidigt diese Forderung. — Gegenseitiges Verhältniß von Christenthum und Philosophie. — Clemens abwechselnd bald milde, bald schroff und hart gegen die Widersacher der alex. Gnosis — vertheidigt das philosophische Studium. Einseitige Betrachtung der vorchristlichen Bildung von Seiten der Gegner. (Tertullian.) — Cle-

Seite

mens über den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie, aus dem Standpunkt einer Erziehung der Menschheit betrachtet. — Ueber Verhältniß der δικαιοσυνη zur Philosophie und deren Schwächen. — Die Philosophie betrachtet als Uebergangspunkt zum Christenthum. . . . 908 — 924

Die Alexandriner fangen an das Christenthum zu betrachten als die Versöhnung der Gegensätze menschlicher Einseitigkeit. Ihre Geistesfreiheit. . 924 — 925

Vermischung des Platonismus und des Christenthums in Beziehung auf πιστις und γνωσις. πιστις ein untergeordneter Standpunkt. . . . . 926 — 927

Berührungspunkte des alexandrinischen γνωστικος mit dem gnostischen πνευματικος, des πιστικος mit dem ψυχικος. 928

Verschiedenheit beider — zwar vorhanden, aber nicht so bedeutend. — Ursachen derselben. — Ihre vorherrschend spekulative Richtung und der Gegensatz gegen andere Auffassungsweisen der πιστις. . . . . 929 — 931

Folgen dieser Trennung der γνωσις von der πιστις. — Theosophie. . . . . 931 — 932

Fortbildung der Ideen des Clemens durch Origenes. Seine Ansicht über das Wesen des Glaubens und dessen Stufen. Gegensatz gegen Glauben im Schauen (γνωσις). Falsche Erklärung pauliniſcher Ausſprüche. — Ueber gedoppelten Standpunkt eines geistigen und fleischlichen Christen. — Ueber geistiges Judenthum und fleischliches Christenthum. — Ueber tiefern Sinn der heiligen Schrift. . . . . 933 — 942

Zusammenhang dieser Theorie mit der von verschiedenen Offenbarungsformen des λογος. — Unterscheidung der Prädikate des Logos in Beziehung auf sein Wesen und — der in Rücksicht auf die Erlösung angenommenen. — Origenes über den untergeordneten Standpunkt — und Herablassung zu ihm. Tadel eines verachtenden Hochmuths. . . . . 943 — 947

Theorie der verschiedenen exegetischen Standpunkte,

Seite

zusammenhängend mit jener ersten. — Gedoppelter Standpunkt. — Die vorherrschende Spekulation führt zu Vermengung der christl. Philosophie und der christl. Glaubenslehre. . . . . 947 — 951

Inhalt der Gnosis — von Origenes angegeben. Dritter (mehr paränetischer) Schriftsinn — für die noch nicht zur Gnosis Gelangten. — Annahme von Mythen in der Schrift. — Anwendung dieser Principien auf das neue Testament. . . . 952 — 955

Erklärung der origenistischen Richtung. — Wahrheit und Irrthum in ihr vermengt — doch das Historische nicht verdrängt. — Nothwendiger Gegensatz gegen dieselbe im Realismus. . . . . 955 — 957

Die Entwickelung der einzelnen Hauptlehren des Christenthums. S. 957 — 1098.

Mittelpunkt der christlichen Lehre. — Verhältniß aller Lehren zu diesem. . . . . 957 — 958

Theologie.

Lehre von Gott. Gottesbewußtseyn, im Christenthum neu belebt. — Verschiedene Formen der Entwickelung desselben. — Polemik der Kirchenlehre gegen Abergläubige und Götzendiener. — Berufung auf das ursprüngliche Gottesbewußtseyn. — Clemens über Demonstration des Daseyns Gottes. — Origenes. — Theophilus von Antiochia über Offenbarung Gottes in der Schöpfung. — Tertullian — sich berufend auf das Zeugniß der Seele — besonders im Gegensatz gegen Marcion. . . . 958 — 964

Wesen Gottes: — Realistische Auffassung desselben. Tertullian. Verwechslung von Körperlichkeit und Wesenheit. — Vergeistigung der Gottes-Idee herbeigeführt durch eine praktische Richtung. — Irenäus. Novatianus. Unterschied des Anthropomorphismus und Anthropopathismus. Wahrheit in dem letztern. — Gegensatz sinnlicher Vermenschlichung Gottes in dem religiösen Realismus — und der Entmensch-

Seite

lichung im Idealismus. — Eigenthümliche Art des Anthropopathismus bei Marcion. Gegen ihn Tertullian. — Streben der Alexandriner nach Vergeistigung des Anthropopathismus. Origenes. Mittelweg der Alexandriner zwischen Gnostikern und übrigen Kirchenlehrern. . . . . 964 —

Lehre von der Schöpfung. Schöpfung aus Nichts — im Gegensatz gegen die Naturreligionen. — Behauptung des Unbegreiflichen als solchen im Gegensatz gegen Speculation und Dichtung. Christenthum reinigt den religiösen Glauben. Mißdeutung dieser Lehre bei den Gnostikern. . . . . 974 —

Lehre des Hermogenes. — Unterschied und Uebereinstimmung seiner Geistesrichtung mit den Gnostikern. Seine Polemik gegen gnostische Emanationslehre. — Tertullian über ihn. — Seine Lehre vom Bösen — abgeleitet aus der Naturnothwendigkeit: Ewigkeit zweier Principien — Gott das bildende Princip. — Seine Inconsequenz in der Annahme einer fortschreitenden Bildung der Materie. — Theodoret über ihn. — Irenäus und Tertullian im Gegensatze gegen diese Richtungen. . . . . 976 —

Eigenthümliches System des Origenes. Anschließen an die Kirchenlehre und Verbindung der Speculation mit derselben — Undenkbarkeit eines Ueberganges vom Nichtschaffen zum Schaffen. — Orig. Gegner der gnostischen Emanationslehre — nimmt eine geistige Ausstrahlung Gottes an. — Ewiges Werden. — Sein Gegner Methodius. — Schwäche seiner Einwürfe. . . . . 981 —

Origenes Lehre von der Allmacht Gottes. Platonisirende Betrachtung derselben. — Wichtigkeit dieser Lehre in seinem System. . . . . 985 —

Lehre von der Dreieinigkeit. Eigenthümlichkeit des Christenthums in Anerkennung und Verehrung Gottes als Schöpfers, Erlösers u. Heiligers. — Inhalt dieses Dogma. —

Seite

Verschiedene Auffassungsarten der Dreiein. — Nachtheile der Vermischung des Spekulativ-dialektischen mit dem praktischen Elemente. . 986 — 988

Logosidee. Anschließen an die vorhandene Idee von Seiten der Apostel Paulus und Johannes. — Verbindung der Lehre von der Gottheit Christi mit vorhandenen spekulativen Ideen. — Zwei verschiedene Richtungen, unter den Juden schon vorhanden. An die eine sich anschließend die Kirchenlehre, die andere im Gegensatz gegen die Kirchenlehre auftretend und sie in der Entwickelung fördernd. . . . . 988 — 991

Die Gegner der Kirchenlehre streben die Einheit Gottes (μοναρχια) festzuhalten. — Verschiedenheit in der Anwendung dieser Theorie auf Christus. — Daher entstehen zwei Klassen Monarchianer — die erste ausgehend von einer dialektisch-kritischen, die zweite von einer praktisch-christlichen Richtung. . . 991 — 992

Zweite Klasse der Monarchianer im schärferen Gegensatz gegen die erste Klasse als gegen den kirchl. Lehrbegriff — aus einem eigenthüml. christl. Interesse. — Patripassianer. Origenes über sie. . . . . 992 — 993

Praxeas, ein Patripassianer. — Lebensumstände. — Seine Lehre vom Logos. — Zwei mögliche Ansichten über sie nach Tertullian. . 993 — 996

Lehre des Noetus. — Theodoret u. Hippolytus über ihn. 996

Erste Klasse der Monarchianer. Erste Spuren derselben. Ihr Stifter Theodotus. — Artemon, Artemoniten. Christologie beider Partheien. — Erklärung der artemonitischen Richtung. . . . . 996 — 1001

Aloger. Ob zu dieser Klasse gehörig? Erste Spur bei Irenäus. — Spuren bei Epiphanius. — Untersuchungen über das Wesen dieser Parthei. — Zusammenhang der Aloger und Theodotianer nach Epiphanius. Ihre Polemik gegen das Evangel. Johannes und das alte Testament. . . . . 1001 — 1007

Seite

Paulus von Samosata. Zweideutigkeit seines Charakters. — Beschuldigungen gegen ihn. — Zenobia, K. von Palmyra, begünstigt ihn. — Er benutzt die Verbindung für weltliche Zwecke. — Er begünstigt die Acclamationen des Volks in der Kirche — verändert die Kirchenlieder, wahrscheinlich aus dogmatischen Gründen. — Seine Lehre vom Logos. Beziehung, die er dem Namen „Sohn Gottes" gab. — Er weiß seine theologische Denkart zu verbergen. — Schicksale des Paulus. . . . 1007 — 10

Letzte Klasse der Monarchianer (dritte Klasse, zwischen den angeführten in der Mitte stehend). — Beryllus von Bostra. — Eusebius über ihn. — Zusammenstimmen des Origenes und Eusebius. — Origenes überzeugt den Beryllus. — Geist der Mäßigung in der alexandr. Schule. . . . . 1014 — 10

Sabellius, sich anschließend an Beryll. Quellen seiner Lehre nach Epiphanius. Seine Monas und Trias. — Seine Lehre vom Logos; die geistige Persönlichkeit desselben betrachtet als eine hypostasirte Ausstrahlung. — Läugnung einer ewig dauernden Persönlichkeit. — Endliche Rückkehr in die Monas. . . . . 1018 — 10

Kirchenlehre von der Trinität, im Gegensatz gegen die Monarchianer. Entgegengesetzte Richtungen der occidentalischen und orientalischen Kirche. — Alexandriner. Origenes. Lehre desselben im Zusammenhang. Sein Gegensatz gegen Gnostiker und Monarchianer — gegen Uebertragung des Zeitbegriffs auf den Logos — gegen sinnliche Vorstellungen und Ausdrücke von Zeugung — gegen Ὁμοούσιον, für absolute Erhabenheit des Vaters. — Praktische Consequenz aus dieser Lehre, in Beziehung auf das Gebet. . . . 1026 — 10

Vergleichung des Tertullian mit Origenes. — Verdammung des ὁμοούσιον durch das Concil zu Antiochia. . . . . 1035 — 10

Keim eines Streites zwischen dem origenistl-

Seite

ſchen Syſtem und dem der röm. Kirche. Brief des Dionyſius von Alex. gegen ὁμοούσιον. — Seine Mäßigung. . . . . 1036 — 1038

Lehre vom heiligen Geiſt. Mangelhafte Begriffe über das Weſen des Geiſtes. — Man hält den Begriff eines perſönlich ſelbſtſtändigen Weſens feſt. — Juſtinus Martyr — Origenes. . . . . 1038 — 1041

Anthropologie.

Lehre von der menſchlichen Natur. Ihre eigenthümliche Bedeutung im Verhältniß zur Erlöſungslehre.

Pneumatologie. Verbindung mit der Anthropologie. Vernachläſſigung des praktiſch-chriſtl. Intereſſes bei den Gnoſtikern. — Kirchenlehre im Gegenſatz gegen ſie — in Beziehung auf das Böſe. . . . . 1041 — 1044

Gegenſatz der nordafrikaniſchen und alexandriniſchen Lehrer.

Nordafrikan. Kirche. Tertullians Lehre. — Seine eigenthümliche Theorie von der Fortpflanzungsweiſe des erſten Verderbens. Tertullian über Sündhaftigkeit. Gegenſatz gegen die Eintheilung der Seele in ἄλογον und λογικον. — Gegen gnoſtiſche Lehre von den verſchiedenen Grundprincipien der menſchlichen Natur. Tertullian über Gnade und freien Willen — nichts von zwingender Gnade. . . . . 1044 — 1049

Alexandriniſche Kirche. Clemens gegen die nordafrikan. Lehre. Seine Anthropologie. Eigenthümliches Syſtem des Origenes. Er ſucht alle Verſchiedenheit abzuleiten aus der ſittlichen Freiheit. Hiervon abweichende Anſichten des Origenes über den Urſprung des Böſen. . . . . 1049 — 1055

Origenes gegen Traducianismus und Creatianismus — lehrt die Präexiſtenz der Seele. Allegoriſche Erklärung der Erzählung vom Paradieſe. Die περὶ ἀρχῶν aufgeſtellte Lehre

Seite

vom Herabſinken der gefallenen Seele in Thierkörper ſpäter aufgegeben. Theorie vom Läuterungsprozeſſe entgegen dem Kreislauf der Seelenwanderung. — Drei Principien des Origenes in der gefallenen menſchl. Natur. — Charakteriſtik derſelben. . . . . 1055 — 10

Chriſtologie.

Lehre vom Erlöſer. — Entwickelung dieſer Lehre. — Realiſtiſch-chriſtliches Intereſſe — hervorgerufen durch den Gegenſatz gegen gnoſtiſche Syſteme — beſ. den Doketismus. Ignatius von Antiochia. — Tertullian. — Lehre des Clemens, getrübt durch Neoplatonismus (ἀπάθεια des Erlöſers). Lehre des Irenäus. — Juſtin d. M. Bei ihm der Logos ſtatt der Seele. — Tertullian über die eigenthüml. menſchliche Seele des Erlöſers. . 1060 — 10

Einfluß des Origenes auf den kirchl. Lehrbegriff. Sein Streben nach einer innerl. zuſammenhängenden Begründung dieſer Lehre. Unterſcheidung des πνεῦμα und der ψυχή in Chriſto. — Des Erlöſers Seele ein Organ für Lebensmittheilung. — Seine Lehre von der Natur des Körpers Chriſti. Sein Einfluß auf die Ausbildung der Kirchenlehre. Die origeniſtiſche Anſicht gegen Beryll von Boſtra hervorgehoben. — Einwurf gegen die Lehre des Origenes. . . . . 1065 — 10

Lehre von der Erlöſung. Charakter der Lehre in dieſer Zeit. Negative und poſitive Seite der Lehre. Beide Momente gegen Doketismus gebraucht. In der Lehre des Irenäus das letztere Moment, in der des Juſtinus M. das erſtere vorherrſchend. Eigenthümliche Erlöſungstheorie des Origenes. Seine Anſicht von dem magiſchen Einfluß der Aufopferung eines Unſchuldigen. . . . . 1070 — 10

Lehre vom Glauben. Zuſammenhang von Erlöſung und Heiligung. — Subjektive Aneignung d. Erlöſung. Einzelne Zeugniſſe des

Seite

urſprüngl. chriſtl. Bewußtſeins. Clemens Romanus. — Irenäus über Geſetz und Glauben. — Verdunkelung des pauliniſchen Begriffs vom Glauben. Judaiſirende Anſicht von ihm. — Falſcher Begriff bei den Gnoſtikern. Marcion. Grundidee der Kirchenlehre — entſtellt durch Verwechſelung des Aeußerlichen u. Innern. . . . . 1075 — 1080

Lehre von der Kirche. (ſ. ob. Thl. I.)

Lehre von den Sacramenten. Unklarheit über das Verhältniß der göttlichen Sache zum äußerlichen Zeichen.

a) Taufe. — Irenäus. — Tertullian. — Verwechſelung des Innern und Aeußern. Praktiſch nachtheilige Folgen derſelben. Genugthuung für Sünden nach der Taufe durch Bußübungen u. gute Werke. Cyprian.

b) Abendmahl. Lehre des Ignatius v. A. Juſtin. Irenäus. Tertullian. In der nordafrikaniſchen Kirche der Glaube an übernatürliche heiligende Kraft des Zeichens. Lehre der Alexandriner. Origenes Anſicht. Seine Lehre vom Symbol im Sacrament. . . . . 1080 — 1088

Eſchatologie.

Lehre von den letzten Dingen. — Chiliasmus. Auffaſſung der Idee von einem tauſendjährigen Reiche. Sinnlicher Chiliasmus bei Papias von Hierapolis. Dieſer gereinigt und vergeiſtigt bei Irenäus. Dieſe nie zur allgemeinen Kirchenlehre gehörig. . . . 1088 — 1092

Antichiliaſtiſche Richtung. — Gegenſatz gegen den Montanismus. Der Presbyter Caius gegen Proclus. — Einfluß der wiſſenſchaftlichen Richtung der Alexandriner auf die Vergeiſtigung der Ideen vom Reich Gottes und Chriſti. Sinnlicher Chiliasmus in Egypten. Vertheidigt von Nepos von Nomos, fortgeführt von Korakion. Mäßigung des Dio-

Seite

nyſius von Alexandria in Bekämpfung dieſer Richtung. Sein Werk περὶ ἐπαγγελιῶν. Urtheil über Nepos. . . . . 1092 — 1096

Lehre von der Auferſtehung. — Anſicht der Gnoſtiker. — Ihr entgegen eine fleiſchliche Auffaſſung. Verwechſelung der Gegenſätze bei Origenes. . . . . 1096 — 1097

Lehre von der Wiederbringung aller Dinge. Theorie des Origenes. . 1098

3. Die Geſchichte der vornehmſten Kirchenlehrer. S. 1098 — 1238.

Apoſtoliſche Väter. Unterſchied zwiſchen den apoſtoliſchen und ihren Schriften. — Schriften dieſer Väter von unzuverläſſiger Beſchaffenheit. 1099

Barnabas. Der katholiſche Brief nicht von ihm verfaßt. — Alexandriniſcher Geiſt in dem Briefe. Spielende Bemerkungen abwechſelnd mit pomphaften. Richtung des Briefes. — 1100 — 1102

Clemens von Rom. Sein Brief an die korinthiſche Gemeinde. Fragment eines zweiten. Zwei Briefe unter ſeinem Namen in der ſyriſchen Kirche (von Wetſtein edirt). Zweifel an ihrer Aechtheit. — Clementinen. — Apoſtoliſche Conſtitutionen unter ſeinem Namen untergeſchoben. 1102 — 1106

Hermas. Pastor Hermae. Zweifel an der Authentie. . . . . 1106 — 1107

Ignatius von Antiochia. 7 Briefe an die Gemeinden Kleinaſiens und an Polycarp. . . 1107

Polycarp von Smyrna. Brief an die Philipper. 1108

Apologeten. Veranlaſſung zur Vertheidigung der Chriſten. Quadratus. — Seine Apologie verloren. Euſebius über ihn. . . 1108 — 1109

Ariſtides. 1109

Juſtin, der Märtyrer. Nachrichten aus ſeiner Lebens- und Bildungsgeſchichte. — Seine

Seite

religiöse Entwickelung. — Seine Würksamkeit als Verkündiger des Evangeliums. Seine Apologie an den Kaiser. Veranlassung zur ersten Apologie. Zeitbestimmung für dieselbe. Ob sie unter Marc Aurel geschrieben? — Sie fällt unter Antoninus Pius. — Eigenthümliche Idee dieser Apologieen über Offenbarung und den λογος σπερματικος. — Hiervon aber nichts in seinen andern Schriften. — Seine „Ermahnung an die Heiden." Erklärung dieser Verschiedenheit. — λογος προς ἑλληνας. — Schrift: περι μοναρχιας. — Dialogus cum Tryphone Iudaeo. — Dessen Authentie und Verhältniß zu den übrigen Schriften Justin's. — Uebereinstimmung des Dialogs und der Apologieen — besonders in der Lehre vom Logos u. πνευμα ἁγιον. Veranlassung und Zeit der Abfassung des Dialogs. — Verlorenes Werk des Justinus. — Unächter Brief über das Charakteristische des christl. Cultus. — Sein Märtyrertod. 1109 — 1131

Tatianus, Schüler des Justin. Seine religiöse Entwickelung. Sein Studium des A. Testamentes für den Glauben vorbereitend. — Seine Rede an die Heiden. . . . . 1131 — 1133

Athenagoras. Apologie an den Kaiser. — Nachrichten über seine Person. — Schrift zur Vertheidigung der Auferstehungslehre. . . . 1133 — 1134

Hermias. Sein διασυρμος των ἐξω φιλοσοφων — ein leidenschaftlicher Feind der griech. Philosophie. . . . . 1134 — 1135

Theophilus von Antiochia. Apologetisches Werk desselben an den Autolykos. — Seine Commentare über die Bibel. . . . . 1136 — 1137

Eigenthümliche Richtung der kleinasiatischen Kirchenlehrer.

Gestaltung des antignostisch-praktisch-realistischen Geistes. Hegesippus. — Dessen Kirchengeschichte. — Schwerlich ein Gegner des Paulus. — Schriftstellerische Thätigkeit dieser Leh-

Seite

rer. (Melito von Sardes.) Objekte derselben. Claudius Apollinaris. . . . . 1137 — 1141

Irenäus, Bischof von Lyon und Vienne. — Sein Brief an den Florinus. — Iren. kein Montanist. Sein Hauptwerk: gegen die Gnostiker. — Uebrige Schriften desselben. — Exegese und Hermeneutik im Gegensatz gegen die Gnostiker ausgebildet. — Briefe des Irenäus an Blastus und Florinus. . . . . 1141 — 1146

Hippolytus, Schüler des Irenäus. Nachrichten von seinem Wohnort — seinen Schriften. Verzeichniß der letztern. — Seine Werke: über das Johanneische Evangelium und die Apokalypse — gegen zwei und dreißig Häresieen — vom Antichrist und sein προτρεπτικον προς Σεβηρειναν. . . . . 1146 — 1152

Eigenthümliche Richtung der nordafrikanischen Kirchenlehrer.

Tertullianus. — Charakteristik desselben. — Lebensumstände. — Sein Uebertritt zum Montanismus. — Ob er Montanist blieb? — Tertullianisten. . . . . 1152 — 1158

Cyprianus. Einfluß des Tertullian auf ihn. Seine Libri Testimoniorum. Bestimmung u. Zweck dieser Sammlung. . . . . 1158 — 1160

Arnobius. Erzählung von seinem Uebertritt. Sein apologetisches Werk. Veranlassung zu seinem Uebertritt. Zeit der Abfassung seines Werkes adversus gentes. . . . . 1160 — 1165

Römische Kirche.

Ihre anfängliche Armuth in theologischer Beziehung. — Cajus — Novatianus. Seine Schriften. Schrift über jüdische Speisegesetze. Minucius Felix; sein apologetischer Dialog. 1165 — 1167

Eigenthümliche Richtung der alexandrinischen Kirchenlehrer.

Pantänos. — Clemens von Alexandria, sein Nachfolger im Katechetenamt. — Seine

Seite

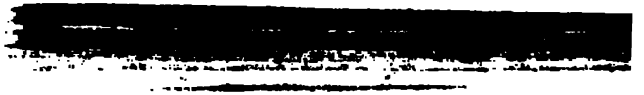
Schriften — apologetiſchen, ethiſchen, dogmatiſchen Inhalts. Hypotypoſen. — Uebrige Schriften. . . . . 1167 — 1172

Origenes. Lebensgeſchichte. — Einfluß ſeines Vaters Leonides auf ſeine religiöſe Bildung. Einfluß des Clemens auf ſeine theologiſche Entwickelung. — Origenes unter den Verfolgungen. Sein Zufluchtsort. — Polemik gegen Gnoſticismus. Seine Standhaftigkeit unter Verfolgungen. Seine Askeſe. — Misverſtand derſelben. . . . . 1172 — 1180

Theologiſche Bildung des Origenes. Seine Beſchäftigung mit der Platoniſchen Philoſophie. — Rechtfertigung dieſes Studiums. Ammonius Saccas, ſein Lehrer. — Veränderung in ſeiner theologiſchen Geiſtesrichtung. Freier Prüfungsgeiſt und Milde deſſelben. beſ. im Verhältniß zu den Gnoſtikern in Alexandria. (Ambroſius.) — Sein Verdienſt um die Exegeſe und Critik. — Er theilt ſeine Geſchäfte als Katechet mit Heraklas. . . . . 1181 — 1187

Seine Würkſamkeit als theolog. Lehrer. Charakter ſeiner Vorträge über die Schrifterklärung. — Thätiger Antheil des Ambroſius an ſeinen Arbeiten. — Seine Aeußerungen über die Zwecke ſeiner Arbeiten. — Seine Commentare. — Sein Werk περὶ ἀρχῶν. Sein Kampf für die Parthei der kirchl. Eiferer. — Seine Verhältniſſe zu Demetrius von Alexandria. Eiferſucht des letztern auf ihn. Origenes zu Cäſarea zum Presbyter ordinirt. Verfolgung des Origenes durch den Biſchof. Erſte und zweite Synode gegen ihn. In der letztern der Ausſchluß des Origenes aus der Kirchengemeinſchaft. Urſache dieſer Verfolgungen. — Die origeniſtiſche Dogmatik eine Urſache derſelben. — Seine Aeußerungen über ſeine Verketzerer. — Rechtfertigungsſchreiben an die Synode. . . 1187 — 1198

Seine Würkſamkeit in Paläſtina. — Ermahnung an die confessores. — Veränderung ſeines Aufenthaltsorts. — Verbeſſerung der alexandriniſchen Verſion. — Hexapla. — Sein



Fünfter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Auffaſſung und Entwickelung des Chriſtenthums als Lehre in der im Gegenſatze gegen die Sekten ſich ausbildenden katholiſchen Kirche.

Die genetiſche Entwickelung der kirchlichen Theologie im Allgemeinen und Charakteriſtik der einzelnen verſchiedenen religiöſen und dogmatiſchen Geiſtesrichtungen, welche beſonders auf dieſelbe eingewürkt haben.

Das Leben geht in der Religion, wie überall, dem Begriffe voran und dieſer bildet ſich erſt aus jenem heraus. Das Chriſtenthum hatte zuerſt in dem innern Leben Wurzel gefaßt und war hier das waltende Princip geworden; aber es mußte nun auch der Inhalt der Glaubenslehren, in die man ſich zuerſt hineingelebt und deren Kraft man durch das Leben erfahren hatte, durch eine dieſem innern Leben entſprechende Denkform zu einem klaren Bewußtſeyn gebracht, immer beſtimmter und ſchärfer in Begriffen ausgeprägt werden. Wie wir bemerkten, trug dazu beſonders bei der Kampf mit jenen Richtungen des religiöſen Geiſtes, welche, obwohl von dem Einfluſſe des

Christenthums einigermaßen berührt, doch von irgend einer Seite das eigenthümlich Christliche verfälschten, und welche daher durch den Gegensatz das Streben, sich dieses recht klar zu machen und fest zu halten, desto mehr hervorriefen.

Der Gegensatz gegen das Juden- und Heidenthum konnte der Natur der Sache nach nur auf die allgemeinste Entfaltung des christlichen Bewußtseyns Einfluß haben; weit mehr mußte der Gegensatz gegen jene in das innere Leben der Kirche selbst eingreifenden und dasselbe zu verfälschen drohenden fremdartigen Richtungen des Judaismus, Orientalismus und Hellenismus darauf einwürken, daß der Inhalt der eigenthümlich christlichen Lehren zu klarerem und bestimmterem Bewußtseyn entwickelt wurde. Wie jedoch die Ausbreitung des Christenthums sich immer mehr auf den Boden der Heidenwelt beschränkte und aus dem Kreise des Judenthums heraustrat, mußte auch die Berührung der sich bildenden katholischen Kirche mit dem Judaismus immer geringer werden, während die Berührung mit dem Gnosticismus, je mehr das Christenthum unter den gebildeten Heiden, denen die freiere gnostische Auffassung mehr zusagen konnte, sich verbreitete, immer mehr vorherrschend werden mußte, und von selbst mußte der Einfluß des tiefen, inhaltsreichen Gnosticismus bedeutender, fruchtbarer und dauernder seyn, als der Einfluß des magern und dürren Judaismus. Keine Erscheinung dieser Zeit hat auf die Entwickelung der christlichen Glaubenslehre und Theologie überhaupt so viel eingewürkt, als eben der Gnosticismus durch den Gegensatz, den er hervorrief.

Was zuerst diesen Einfluß in Allgemeinem betrifft, noch abgesehen von den einzelnen Hauptlehren, (von denen

weiter unten handeln werden) so wurde man durch die
emik gegen die Gnostiker nothwendig veranlaßt, sich von
Erkenntnißquellen des christlichen Glaubens Rechenschaft
geben; denn die Gnostiker leugneten ja die Zuverlässig-
, oder doch die Zulänglichkeit der in der katholischen
he bisher stillschweigend allein angenommenen Erkennt-
quelle, der hier geltenden Sammlung der schriftlichen
igionsurkunden, wie der kirchlichen Ueberlieferung, und
setzten diesen eine andere Erkenntnißquelle in einer vor-
ichen, von Christo und den Aposteln, oder einigen Aus-
ählten unter denselben, herrührenden Geheimlehre entge-

Da ferner die Gnostiker durch eine willkürliche, alle-
sirende, oder durch eine eben so willkürliche buchstäb-
, die Bedeutungen der Worte nach dem Zusammenhange
t berücksichtigende, allen Denk- und Sprachgesetzen trotz-
: Auslegungsweise es sich leicht machten, alle ihre un-
ischen Meinungen in die heilige Schrift hineinzulegen
die Unwissenden, welche so viele Stellen der Schrift
anführen hörten, zu täuschen; so wurden ihre Gegner
thigt, objektive Grundsätze einer logischen und gramma-
en Bibelauslegung dieser exegetischen Willkür entgegen-
llen, und so gingen die ersten Keime einer biblischen
neneutik aus diesem Kampf hervor. Wenn die Gno-
: den durch das Christenthum aufgehobenen und dem
thümlichen Wesen desselben widersprechenden Gegen-
zwischen einer Volksreligion und einer Religion der
kommenen in das Christenthum übertrugen, so gab die
Impfung derselben Veranlassung dazu, daß das Wesen
: von der Philosophie unabhängigen, mit keiner My-
gie verknüpften, in sich selbst klaren und selbstgenug-

samen religiösen Glaubens, als Grundlage der Gemeinschaft Eines höheren Lebens für die ganze Menschheit in's Licht gesetzt und schärfer bestimmt wurde. Wenn die Gnostiker hier den Standpunkt der früheren Religionen auf das Christenthum anwandten, so mußten ihre Gegner den eigenthümlichen religiösen Standpunkt des letzteren zu desto hellerem Bewußtseyn bringen.

Doch indem hier von einer Seite ein Gegensatz gegen den Gnosticismus hervortreten mußte: so konnte von der andern Seite jenes an und für sich richtige, mit dem Wesen des Christenthums wohl vereinbare Streben der Gnosis einen Anschließungspunkt geben. Es war dies das Streben nach einer tieferen Erkenntniß des inneren Zusammenhanges der Glaubenslehren, das Streben von dem Standpunkte des Christenthums aus zu einer ein systematisches Ganze bildenden Betrachtungsweise göttlicher und menschlicher Dinge zu gelangen. Nicht die Gnosis an und für sich war das Falsche, sondern jener Hochmuth der Gnosis, welcher, statt von dem Grunde des Glaubens auszugehen, und den Inhalt und inneren Zusammenhang des durch den Glauben lebendig Angeeigneten zu entwickeln, sich über das Leben im Glauben erheben, und dies als das nur für einen untergeordneten Standpunkt Geltende betrachtend, — etwas Höheres geben zu können meinte. Der schroffe Gegensatz kann nimmer die Irrenden überzeugen, und nimmer das Umsichgreifen einer in dem Zeitalter vorhandenen falschen Richtung gründlich hemmen. Der schroffe das Wahre mit dem Falschen verdammende Gegensatz ruft vielmehr eine irrige Bestrebung, die sich eines zum Grunde liegenden Wahren bewußt ist, nur noch stärker hervor, und

er befördert die Ausbreitung derselben, indem er ihr einen Schein des Rechts, einen Anschließungspunkt in den wahren Bedürfnissen der menschlichen Natur verleiht; das zeigte sich auch damals bei der Verbreitung der gnostischen Sekten. Das beste Mittel zur erfolgreichen Bekämpfung der Irrthümer, die aus einer nur irre geleiteten Grundrichtung der menschlichen Natur herrühren, bleibt stets die Anerkennung dieser letzteren in ihren Rechten und die naturgemäße Befriedigung ihrer Forderungen. Dies konnte in Beziehung auf die Gnostiker geschehen, wenn man, die Würde und Selbstständigkeit des Glaubens behauptend, doch auch das zum Grunde liegende Richtige in dem Streben nach einer Gnosis anerkannte, und wenn man eine solche Gnosis, welche aus dem Glauben hervorging und nur das naturgemäße Erzeugniß desselben in einer durch ihn erleuchteten menschlichen Vernunft war, darzustellen suchte. Hier wurden dann die Keime einer christlichen systematisch zusammenhängenden Dogmatik und einer christlichen Philosophie gegeben, welches beides, wie manche verschiedenartige Elemente der neuen, erst in ihrer chaotischen Entwickelung begriffenen geistigen Welt des Christenthums, erst nach und nach sich von einander sondern konnte.

Die Feststellung eines von der Spekulation unabhängigen Glaubens, des praktischen Wesens und der praktischen Richtung des Christenthums von der einen, und die Entwickelung einer auf dem Grunde des Glaubens erbauten Gnosis — von der andern Seite, das waren die beiden Angeln, von welchen die Bildung der kirchlichen Theologie ausging, und hier ergeben sich die beiden eigenthümlichen Hauptrichtungen derselben. Auch hier brachte es

der Entwickelungsgang der menschlichen Natur mit „sich, daß diese beiden Richtungen nicht gleich harmonisch zusammenwürkten, nicht gleich in dem rechten naturgemäßen Verhältnisse zu einander hervortraten; sondern daß sie durch beiderseitige Abweichungen von dem rechten harmonischen Mittelpunkte, durch einseitiges Vorherrschenwollen von beiden Seiten, mit einander in Gegensatz geriethen, eine vorherrschend realistische und eine vorherrschend idealistische Richtung des christlichen Geistes, wie im Gegensatz gegen die Kirchenlehre so innerhalb der Entwickelung derselben, nur mit dem Unterschiede, daß doch hier beide Richtungen von dem Einen Grunde des Christenthums ausgingen und durch den Einen Geist desselben mit einander verbunden waren. So mußte das Christenthum mitten durch die Gegensätze der menschlichen Natur, welche in denselben ihre Versöhnung finden sollten, den Weg seiner Entwickelung bahnen.

Die erstere Richtung war in der Entwickelung der kirchlichen Theologie ursprünglich die vorherrschende, denn diese bildete sich ja ursprünglich von einem realistischen praktisch-christlichen Interesse aus, dem Interesse die unwandelbare Grundlage des christlichen Glaubens gegen die Willkür gnostischer Spekulationen zu vertheidigen. Wir finden diese Richtung bei den ersten Kirchenlehrern Kleinasiens, einem Polykarpus von Smyrna, Papias von Hierapolis in Phrygien, einem Melito von Sardes, einem Irenäus, der in jener kleinasiatischen Schule gebildet worden, und da er in der zweiten Hälfte seines Lebens als Gemeindevorsteher zu Lyon den Sitz seiner Würksamkeit in der abendländischen Kirche hatte, jene Geistesrichtung dort-

hin verpflanzte. Diese kleinasiatischen Kirchenlehrer würkten als Hirten solcher Gemeinden, in welchen sie die reine einfache apostolische Lehre zu erhalten und gegen Verfälschungen zu verwahren suchten. Dadurch wurden sie genöthigt, sich in die Polemik gegen die in Kleinasien um sich greifenden gnostischen Sekten einzulassen. Ein wahres christliches Bewußtseyn beseelte sie in der Bekämpfung des gnostischen Idealismus, doch setzten sie demselben auch oft eine rohsinnliche, anthropomorphische und anthropopathische Auffassung der göttlichen Dinge, welche aus einer mangelhaften unwissenschaftlichen, von dem Geiste des Christenthums noch nicht genug durchdrungenen und verklärten Geistesrichtung herrührte, entgegen. Wenn gleich unter ihnen Männer von mannigfachen einzelnen literärischen Kenntnissen sich befanden, so fehlte ihnen doch das eigentliche Wissenschaftliche der Geistesbildung. Diese Richtung finden wir ferner in der abendländischen oder römischen Kirche, zu welcher wir alle jene Gegenden rechnen, wo römische Sprache vorherrschte. Wenn gleich die römische Volkseigenthümlichkeit unter verschiedenen klimatischen Einflüssen und nach Maßgabe des früher vorhandenen Volksstammes, dem sie aufgepfropft wurde [1]), wie z. B. bei dem punischen Volksstamme in dem heißen Afrika, eine verschiedene Modifikation erhielt, so ist doch die römische Geisteseigenthümlichkeit hier überall als die vorherrschende anzusehen und in dem Einflusse auf die Auffassung der christlichen

1) Obgleich dies letztere bei den christlichen Gemeinden in den großen Städten wohl weniger zu berücksichtigen ist, da hier von den alten Landesbewohnern wenig Spur übrig war.

Lehre der vorherrschende Realismus des minder beweglichen, starren, an dem Einmal hergebrachten festhaltenden römischen Geistes nicht zu verkennen.

Als einen Repräsentanten jener ersteren praktisch-christlichen Geistesrichtung, welche sich dem Gnosticismus entgegenstellte, können wir den Irenäus betrachten. Als Theilnehmer an den Kirchenangelegenheiten seiner Zeit und als Dogmatiker zeichnet er sich aus durch seine Nüchternheit und Mäßigung im Festhalten der wesentlichen Grundlage des Christenthums und des Praktischwichtigen bei der Behandlung aller einzelnen christlichen Dogmen. Er sagt in seinem Hauptwerke gegen die Gnostiker von der Einen unwandelbaren wesentlichen Grundlehre des Christenthums, von der die Uebereinstimmung aller Gemeinden zeugte und die jeder Unbefangene sich selbst aus der Schrift ableiten konnte [1]): „Obgleich in der ganzen Welt zerstreut, bewahrt die Kirche so sorgfältig diesen Glauben, als wenn sie nur Ein Haus bewohnte. Sie glaubt dieses, als wenn sie nur Ein Herz und Eine Seele hätte, und sie verkündigt dies so übereinstimmend, als wenn sie nur Einen Mund hätte. Wie die Sonne, das Werk Gottes, in der ganzen Welt Eine und dieselbe ist, so leuchtet auch die Verkündigung der Wahrheit überall hin und sie erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntniß der Wahrheit kommen wollen. Wer unter den Gemeindevorstehern eine große Macht der Rede besitzt, kann doch nichts anders sagen als dieses, denn Keiner ist über den Meister, und wer keine Macht der Rede besitzt, wird doch den Inhalt der überlieferten Lehre

1) Lib. I. c. 3.

nicht mindern, denn da der Glaube Ein und derselbe ist, so kann derjenige, welcher viel von demselben zu reden vermag, nichts mehr geben, und wer wenig zu sagen vermag, kann nichts davon nehmen." Derselbe stellt dem spekulativen Fürwitz dieses Princip entgegen [1]): „Die gesunde, sicher ihres Weges gehende, fromme und wahrheitsliebende Vernunft wird dasjenige, was Gott in die Gewalt der Menschen gegeben und unserer Erkenntniß unterworfen hat, freudig treiben, und darin, durch tägliche Uebung sich das Lernen erleichternd, fortschreiten. Das ist aber, was unter unsre Augen fällt, und was offenbar und unzweideutig, ausdrücklich in der heiligen Schrift gesagt ist." Besser und heilsamer ist es, sagt derselbe [2]), unwissend zu seyn und durch die Liebe Gott nahe zu kommen, als für einen Vielwisser sich geltend zu machen und ein Lästerer gegen seinen Herrn befunden zu werden. Paulus rief: das Wissen bläset auf, die Liebe aber bessert. Nicht als ob er das wahre Wissen von Gott angeklagt hätte, denn sonst hätte er sich selbst zuerst anklagen müssen; sondern weil er wußte, daß Manche, aufgeblasen durch ein vorgebliches Wissen, von der Liebe Gottes abfielen. Besser ist es also, daß Einer gar nichts wisse, von keinem geschaffenen Dinge die Ursache wisse, warum es von Gott erschaffen worden, und daß er nur Gott glaube und in der Liebe verharre, als daß er aufgeblasen durch solches Wissen von der den Menschen lebendig machenden Liebe abfalle, es ist besser, nichts wissen zu wollen, außer Jesus Christus, den Sohn Gottes, der für uns gekreuzigt worden, als durch fürwitzige

1) Lib. II. c. 46.
2) Lib. II. c. 45.

Fragen und kleinliche Grübeleien in Gottloſigkeit zu verfallen. Kein Wunder, ſagt Irenäus [1]), wenn wir in den geiſtigen und himmliſchen Dingen, in denen, die uns nur durch Offenbarung mitgetheilt werden konnten, viele Schwierigkeiten finden, welche wir nicht auflöſen können, da auch in dem, was vor unſern Füßen liegt, ich meine in dem, was wir durch die Sinne wahrnehmen, vieles unſerer Erkenntniß entgeht und wir ſolches dem Gott anheim ſtellen, der über Alles erhaben ſeyn muß? Wenn nun alſo in den Dingen dieſer Schöpfung Einiges zu unſerer Erkenntniß gelangt, Anderes der Erkenntniß Gottes vorbehalten iſt, wie kann es uns ſchwer fallen, wenn wir von demjenigen, was in der heiligen Schrift geſucht wird, welche ganz ein Werk des Geiſtes iſt, Einiges durch die Gnade Gottes auflöſen, Anderes aber der Erkenntniß Gottes vorbehalten bleiben wird, und dies nicht allein in der gegenwärtigen, ſondern auch in der zukünftigen Welt, auf daß Gott immerdar lehre, der Menſch aber immerdar von Gott lerne. Sie klagen — ſagt Irenäus von den Gnoſtikern — die Unwiſſenheit der heiligen [2]) Gemeindevorſteher an, indem ſie nicht erwägen, wie viel höher ein frommer Idiot als ein läſternder und unverſchämter Sophiſt zu achten iſt [3]).

Als eine Verirrung dieſes antignoſtiſchen religiöſen Realismus — da, wo er auf die höchſte Spitze getrieben,

1) Lib. II. c. 47.

2) Das Wort „heilig" gebraucht hier Irenäus in dem Sinne, in welchem es das Neue Teſtament auf alle wahre Chriſten anwendet.

3) Lib. V. c. 20.

das Vorherrschen schwärmenden Gefühls dem Vorherrschen schwärmender Spekulation entgegenstellte, können wir den Montanismus betrachten, welcher, indem er eine Quelle der Erleuchtung außer der heiligen Schrift und der durch diese erleuchteten und geleiteten Vernunft zu haben meinte, auf eine andere Weise den Selbsttäuschungen einer Göttliches und Menschliches vermischenden Willkür preisgegeben wurde.

Von der Person des Montanus, von welchem diese Erscheinung ausging, sind uns, leider! zu dürftige Nachrichten zugekommen, um seinen religiösen Entwickelungsgang und den Ursprung seiner besonderen Religionsmeinungen genugsam psychologisch zu erklären. Aber die Person dieses Mannes mag auch hier nicht so wichtig seyn, als es der Anstoß, welchen er einer einmal in der Zeit vorhandenen Geistesrichtung gab, durch die daraus hervorgegangene Würkungen wurde. Es war keine neue Idee, welche von dem Montanus ausgesprochen wurde; sondern eine Idee, welche aus einer einseitigen Richtung des christlichen Geistes bei vielen hervorgegangen und unbewußt der Mittelpunkt ihres inneren Lebens geworden war. Durch den Montanus wurde nur diese Idee, als Mittelpunkt einer sich abgeschlossen hinstellenden religiösen Denkweise, der Vereinigungspunkt einer sich darnach bildenden kirchlichen Parthei. Was durch ihn wahrscheinlich nur fragmentarisch in der Sprache des Gefühls vorgetragen worden, wurde durch den Geist eines Tertullianus mit klarerem Bewußtseyn aufgefaßt und zu einem systematischen Ganzen verarbeitet. Zur Charakteristik der montanistischen Denkweise müssen daher auch die Schriften dieses Kirchenlehrers benutzt

werden, obgleich man Unrecht thun würde, alle Gedanken des durch ſeine Geiſtesentwickelung viel bedeutenderen Tertullianus dem ungebildeteren Montanus beizulegen.

Die Eine Seite des Chriſtenthums, die Idee von der Mittheilung göttlichen Lebens an die menſchliche Natur zur Umbildung derſelben, die Idee von einer neuen göttlichen alles umbildenden Schöpfung, von einem übermächtigen Walten des Göttlichen in der menſchlichen Natur, — dieſe Idee, welche Einen Grundton des Chriſtenthums ausmacht, herrſchte in dem Montanismus vor und machte den Mittelpunkt deſſelben; aber die andere Seite des Chriſtenthums, die Idee von der harmoniſchen Durchdringung des Göttlichen und Menſchlichen in der durch das göttliche Lebensprincip erneuten Menſchennatur, von der freien, ſelbſtthätigen Entwickelung der verklärten menſchlichen Eigenthümlichkeit als nothwendige Folge davon, dieſe Idee und der daraus fließende andere Grundton des Chriſtenthums wurde dadurch zurückgedrängt. Die Einwürkung des Göttlichen erſcheint hier als etwas Magiſches, übermächtig Eingreifendes, die menſchliche Eigenthümlichkeit Unterdrückendes, — das Menſchliche als blindes Organ unwillkürlich fortgeriſſen. Der auf die Spitze getriebene Montanismus hätte dazu führen müſſen, das Chriſtenthum aller Wiſſenſchaft und Kunſt, als einer Verfälſchung des Göttlichen durch eigene menſchliche Thätigkeit, feindſelig entgegenzuſtellen.

Montanus war ein Neubekehrter in einem Flecken Myſien's, Namens Ardaban (Ardabau), an der Grenze nach Phrygien hin. Es iſt hier ein ähnlicher Fall mit den Völkern im Ganzen, wie mit dem einzelnen Menſchen, die Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums trägt das Gepräge

der früher vorhandenen Volkseigenthümlichkeit, wie der Eigenthümlichkeit des Einzelnen, sey es nun, daß diese dem Geiste des Christenthums sich unterordnet und in demselben verklärt wieder aufersteht, oder daß sie sich trübend in die Würkungen des Christenthums einmischt und die alten Gebrechen nur in einem christlichen Gewande wieder vorkommen. Von dem Letzteren zeigen sich in Hinsicht der phrygischen Volkseigenthümlichkeit manche Spuren. In der alten phrygischen Naturreligion erkennen wir den Charakter dieses zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgsvolks, und es kann uns nicht wundern, wenn wir die phrygische Gemüthsart, die sich in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bachus zeigt, in den Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten wieder finden.

Wie Manche in dem ersten glühenden Eifer der Bekehrung alles irdische Gut hingaben und einem streng ascetischen Leben sich weihten, so ergriff auch den Montanus als Neubekehrten ein solcher ascetischer Eifer. Man muß bedenken: er lebte in dem Lande, wo die Erwartung, daß die Kirche auf dem Schauplatze ihrer Leiden, auf der Erde selbst noch zuletzt vor dem Ende aller irdischen Dinge, ein Jahrtausend der siegreichen Herrschaft genießen werde, die Erwartung eines letzten tausendjährigen Reiches Christi auf Erden (der sogenannte Chiliasmus) — besonders verbreitet war, und wo manche Bilder einer schwärmenden Einbildungskraft von der Beschaffenheit dieses bevorstehenden Reiches sich in Umlauf befanden [1]). Die Zeit, in welcher

1) In Phrygien hatte ja Papias von Hierapolis gelebt und

er auftrat — entweder unter den zerstörenden Naturerscheinungen und den dadurch veranlaßten tumultuarischen Volksangriffen auf die Christen [1]), oder unter den blutigen Verfolgungen des Kaisers M. Aurel [2]) — war ganz geeignet,

---

gewürkt, und manche Stellen der Pseudosibyllinen weisen auf Phrygien hin. Es ist gar kein Grund vorhanden, mit Longuerue und Blondel anzunehmen, daß solche Stellen von Montanus oder von Montanisten selbst herrühren, denn es findet sich in jenen Pseudosibyllinen gar nichts von den eigenthümlich montanistischen Ideen. Vielmehr muß man hier denselben eigenthümlichen phrygischen Geist erkennen, der sich auch in dem Montanismus abspiegelt. Wenn dort der Berg Ararat nach Phrygien versetzt wird, so erkennen wir hier dieselbe Vorliebe der Phrygier für ihr Land, welches das älteste der Erde seyn sollte, wie wenn Montanus den Flecken Pepuza in Phrygien zum Sitz des tausendjährigen Reiches macht.

1) S. B. I. p. 152 ff.

2) Es fehlt uns an bestimmten und zuverlässigen Angaben, um daraus etwas Zuverlässiges über die Zeit, in welcher Montanus zuerst auftrat, ableiten zu können; es liegt aber auch in der Natur der Sache, daß der Anfang einer Erscheinung dieser Art sich schwer bestimmen läßt. Eusebius setzt das erste Auftreten des Montanus in seiner Chronik in das Jahr 171. Wenn wir aber annehmen, daß der römische Bischof, welchen Praxeas bewog, den Montanisten die Kirchengemeinschaft aufzukündigen, nicht Victor, sondern Eleutheros gewesen sey, (für welche Meinung ich die Gründe in meiner Schrift über Tertullian S. 486. angeführt habe) so würde folgen, daß Montanus schon unter dem im J. 161 gestorbenen römischen Bischof Anikét aufgetreten wäre. Für das frühere Datum würde Apollonius bei Eusebius V, 18. und Epiphanius, der den Montanus um 157 auftreten läßt, sprechen.

eine solche Anregung des Gefühls und eine solche Richtung der Einbildungskraft besonders zu befördern. Es bestand gerade damals in Kleinasien der heftige Kampf zwischen den spekulativen Gnostikern und den Vertheidigern der alten, einfachen Lehre, man sprach viel von drohender Verfälschung des Christenthums. Alles dies konnte auf das Gemüth des neubekehrten, zu schwärmerischer Gefühlserregung geneigten Phrygiers einwürken. Es bildete sich damals der Uebergang aus der Zeit der ersten außerordentlichen Einwürkungen des göttlichen Geistes auf die menschliche Natur — zu der Zeit der naturgemäßen, harmonischen Entwickelung des neuen göttlichen Lebensprincips in der durch dasselbe als Organ geheiligten menschlichen Natur, und es war natürlich, daß dieser Uebergang von manchen trübenden Erscheinungen begleitet war, daß eine Richtung hervortrat, welche, der naturgemäßen Entwickelung des Christenthums in der Menschheit sich entgegenstellend, jenen ersten Moment der Erscheinung des Christenthums als einen bleibenden festhalten wollte, und hier mußte denn an die echte Wirkung des göttlichen Geistes eine das Göttliche nachbildende überspannte Gemüthsanregung, der Rausch der Schwärmerei sich anschließen. Alles dies muß zusammengenommen werden, um die Erscheinung des Montanus mit zu erklären.

Wir wollen nicht leugnen, daß Montanus etwas von dem höheren Leben des Christenthums erfahren hatte, jene Mischung von Irrthum und Wahrheit in der Seele des Montanus würde schwerlich ohne dies entstanden seyn; aber im Einzelnen wie im Ganzen findet sich ja immer das alte Sprüchwort bewährt: Wo Gott sich einen Tempel baut, baut der Teufel sich eine Kapelle daneben.

Die alte phrygiſche Natur miſchte ſich unmerklich trübend in das reinchriſtliche Gefühl, und Montanus hielt für Eingebung des Geiſtes, was vom Fleiſche kam. Da keine beſonnenen chriſtlichen Seelſorger ihn vor der Vermiſchung des Lichts und der Finſterniß warnten und zur Nüchternheit zurückriefen, oder doch die Bewunderung der Menge, welche ihn als Propheten verehrte, mehr Eindruck auf ihn machte; ſo kam nun noch wahrſcheinlich die gefährlichſte Quelle aller Selbſttäuſchungen und aller Schwärmerei, die Eitelkeit, hinzu. Er gerieth in Zuſtände von Entzückungen, in welchen er, ſeines Bewußtſeyns nicht mächtig, als blindes Organ eines höheren Geiſtes, wie er meinte, in räthſelhaften myſtiſchen [1]) Ausdrücken neue Verfolgungen verkündigte, die Chriſten zu einem ſtrengeren aſcetiſchen Wandel, zum unerſchrockenen Bekenntniß des Glaubens ermahnte, die Seligkeit der Märtyrerkrone pries und die Chriſten aufforderte, alles daran zu ſetzen, um dieſe zu gewinnen; in welchen er die nahe bevorſtehenden Strafgerichte Gottes über die Verfolger der Kirche, die nahe bevorſtehende Wiederkunft Chriſti und die Erſcheinung des tauſendjährigen Reiches verhieß, die Glückſeligkeit deſſelben in anziehenden Bildern ſchilderte. Endlich wollte er, als ein von Gott für die ganze Kirche geſandter Prophet, als ein erleuchteter Reformator des ganzen kirchlichen Lebens angeſehen ſeyn, die chriſtliche Kirche ſollte durch ihn zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit im Wandel emporgehoben, eine höhere Sittenlehre für das Mannesalter der

1) ξενοφωνιαι, ein Zeitgenoſſe bei Euseb. V, 16. γλωσσαι. Plutarch von den alten Orakelſprüchen de Pyth. orac. c. 24.

r herangewachsenen Kirche durch ihn geoffenbart werden, bezog auf sich die Verheißung Christi, daß er durch den iligen Geist Dinge offenbaren werde, welche die Men- jen zu jener Zeit noch nicht hätten fassen können. Auch ue Aufschlüsse über die Glaubenslehre mitzutheilen, r Aufhellung der damals in diesen Gegenden besonders läufigen dogmatischen Streitfragen, zur Verwahrung der laubenslehren gegen die Einwürfe der Häretiker, glaubte berufen zu seyn.

Es ist wohl wahrscheinlich, daß Montanus zu allem sem nicht auf einmal kam, sondern seine Meinungen er seine Person und seinen Beruf, und seine Ansprüche Rücksicht dessen, was er der Kirche seyn wollte, sich ch dem Eingang, den seine vorgeblichen Orakelsprüche nden, unter dem Einflusse der Umstände nach und nach iter ausbildeten; aber es fehlt uns an hinreichenden achrichten, um eine genetische Entwickelung der Geschichte s Montanus daraus ableiten zu können. Es schlos- sich nachher an den Montanus zwei Frauen an, iska oder Priscilla und Maximilla, die auch als ophetinnen wollten angesehen seyn. [1])

Der Montanismus behauptete ein stufenmäßi- s Fortschreiten der Kirche nach einem allge- einen Gesetze der Entwickelung des Reiches

1) Nicht alle Lehren, welche die montanistische Parthei her- vorhob, waren ihr ganz eigenthümlich, es waren oft nur seit längerer Zeit vorhandene, in der Kirche gerade damals cirkulirende Ideen, welche von den Montanisten auf die Spitze gestellt wurden, eben dadurch aber auch eine Oppo- sition hervorriefen.

Gottes. In den Werken der Gnade — sagten die Montanisten — wie in den Werken der Natur, welche von Einem Schöpfer herrühren, entwickelt sich Alles nach einer gewissen Stufenfolge, aus dem Samenkorn geht zuerst die Staude hervor, diese wächset nach und nach zum Baume heran, der Baum gewinnt zuerst Laub, darauf folgt die Blüthe, aus dieser wird endlich die Frucht, welche auch erst nach und nach zur Reife gelangt. So entwickelte sich auch das Reich der Gerechtigkeit nach gewissen Stufen, zuerst die Gottesfurcht nach der Stimme der Natur ohne geoffenbartes Gesetz (die patriarchalische Religion), dann die Kindheit unter dem Gesetze und den Propheten, dann die Jugend unter dem Evangelium, dann die Entwickelung zur Reife des Mannesalters durch die neue Ausgießung des heiligen Geistes mit der Erscheinung des Montanus, durch die neuen Belehrungen des verheißenen Paraklet [1]). Wie sollte das Werk Gottes stille stehen und sich nicht fortschreitend entwickeln, da das Reich des Bösen immer mehr um sich greift und immer neue Kräfte gewinnt? Sie behaupteten demnach eine fortschreitende Würksamkeit des heiligen Geistes in der erlöseten Menschheit, die fortschreitende Offenbarung des Göttlichen der fortschreitenden Offenbarung des Bösen entgegengesetzt. Sie sprachen gegen diejenigen, welche der Würksamkeit des heiligen Geistes willkürliche Grenzen setzen wollten, als ob die außerordentlichen Würkungen desselben sich nur auf die Zeit der Apostel beschränkt hätten, wie es in einer montanistischen Urkunde heißt: „daß keine Schwäche oder Verzweiflung des

1) Tertullian. de virgg. veland. c. 1.

Glaubens meine, die Gnade Gottes habe bloß bei den Alten gewaltet, da Gott allezeit würkt, was er verheißen hat, den Ungläubigen zum Zeugniß, den Gläubigen zum Segen" [1]). Sie beriefen sich darauf, daß Christus selbst den Gläubigen die Offenbarungen durch den Paraklet, als den Vollender seiner Kirche, durch den er offenbaren werde, was die Menschen zu jener Zeit noch nicht hätten fassen können, verheißen habe. Sie wollten damit keineswegs behaupten, daß jene Verheißung sich nicht auf die Apostel bezogen habe, auf welche sie von allen Andern bezogen wurde; sondern nur dies, daß sie sich nicht allein auf die Apostel bezogen, nicht nach ihrem ganzen Umfange an denselben in Erfüllung gegangen, sondern daß sie sich auch auf die neuen Offenbarungen durch die jetzt erweckten Propheten beziehe, daß diese letzteren eine nothwendige Ergänzung und Erweiterung der ersteren Offenbarung seyen [2]). Sie erklärten ausdrücklich, daß die neuen Propheten durch die Uebereinstimmung mit der von den Aposteln verkündigten Lehre, wie dieselbe in allen Gemeinden fortgepflanzt worden, sich von falschen Lehrern unterscheiden und ihren göttlichen Beruf bewähren müßten. Die in der ganzen Kirche anerkannte wesentliche Grundlehre des Christenthums erkannten auch sie als unwandelbare Grundlage der kirchlichen Entwickelung an; aber die christliche Sittenlehre und das ganze kirchliche Leben sollte durch diese neuen Offenbarungen weiter gefördert werden, denn die erst vom Heidenthume und von der Sinnlichkeit entwöhnten Menschen

1) Acta Perpetuae et Felicitat. Praefat.

2) Tertullian. de pudicit. c. 12.

vermochten die Forderungen der christlichen Vollkommenheit noch nicht zu fassen. Ferner sollten durch diese Offenbarungen die von den immer weiter um sich greifenden Häretikern angegriffenen christlichen Lehren befestigt werden. Da jene durch willkürliche falsche Auslegungen die heilige Schrift, aus der sie am besten hätten widerlegt werden können, nach ihrem Sinne deuteten, so sollte ihnen durch diese neuen Offenbarungen eine feste Autorität entgegengestellt werden. Endlich sollten dieselben über die streitigen Fragen in Dingen der Lehre und des Lebens Aufschluß und Entscheidung ertheilen [1]). Der Montanist Tertullian ruft daher am Schlusse seiner Schrift von der Auferstehung denen zu, welche aus der Quelle dieser neuen Offenbarungen schöpfen wollten: „Ihr werdet nach keinem Unterricht dürsten, keine Fragen werden euch quälen."

Dieser Begriff von einer fortschreitenden Entwickelung der Kirche veranlaßte die Montanisten von der einen Seite zu einem ächtevangelischen Gegensatze gegen eine engherzige und steife, am Aeußerlichen klebende kirchliche Richtung, welche das Wandelbare und das Unwandelbare in dem kirchlichen Leben nicht zu sondern wußte, und welche solche Formen desselben, solche äußerliche Einrichtungen und Gebräuche, die sich billig nach Zeit und Umständen verändern sollten, als auf apostolische Ueberlieferung gegründet, unwandelbar für alle Zeiten feststellte. Die Montanisten hingegen wußten das Wandel-

1) Tertullian. de virgg. veland. als die administratio Paracleti, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur.

bare und das Unwandelbare der kirchlichen Entwickelung mehr von einander zu unterscheiden, indem sie nur die Unwandelbarkeit der dogmatischen Ueberlieferung gelten ließen; sie behaupteten, daß die kirchlichen Einrichtungen nach dem Bedürfnisse der Zeiten durch die fortschreitenden Belehrungen des Paraklets verändert und verbessert werden könnten [1]). Wenn ferner der kirchliche Gesichtspunkt die Bischöfe als die einzigen Organe für die Verbreitung des heiligen Geistes in der Kirche, als die Nachfolger der Apostel und die Erben ihrer geistlichen Gewalt betrachtete, so behauptete der Montanismus dagegen, obgleich er im Ganzen die bestehende Kirchenordnung als eine von Gott gegründete anerkannte, daß es doch noch höhere Organe für die Leitung der kirchlichen Entwickelung gebe, als diese gewöhnlichen — die außerordentlichen Organe, die von dem Paraklet erweckten Propheten. Nur diese waren nach dem montanistischen Gesichtspunkte die Nachfolger der Apostel im höchsten Sinne, die Erben ihrer vollständigen geistlichen Gewalt. Tertullian setzt daher die Kirche des Geistes, welche durch die vom heiligen Geist erleuchteten Menschen sich offenbart, entgegen der Kirche, welche in der Zahl der Bischöfe besteht [2]). Sodann sollten diejenigen, welche der durch die neuen Propheten redenden Stimme des heiligen Geistes folgten, als die Geistlichgesinnten, die ächten Christen (spiritales), die Kirche im eigentlichen Sinne ausmachen, wie sie hingegen

1) Tertull. de corona mil. c. 3.

2) De Pudicitit c. 21. Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

die Widerſacher der neuen Offenbarungen die Fleiſchlichgeſinnten (Psychicos) zu nennen pflegten. Der Montanismus, welcher die innere Thatſache der Würkungen des heiligen Geiſtes zum Merkmal der wahren Kirche machte, führt daher auch zu einer geiſtigeren, mehr auf das Innere gerichteten Auffaſſung des Begriffes von der Kirche im Gegenſatz gegen den zu äußerlichen Katholicismus. Tertullian ſagt: „Die Kirche im eigentlichen und vorzüglichſten Sinne iſt der heilige Geiſt, in welchem die drei Eins ſind, und ſodann werde der ganze Verein derjenigen, welche in dieſem Glauben (daß Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt Eins ſeyen) übereinſtimmen, nach dem Stifter und Weiher (dem heiligen Geiſt) Kirche genannt.“

Da nach der montaniſtiſchen Theorie ferner Propheten aus jedem Stande der Chriſten erweckt werden konnten, da die Montaniſten es ausdrücklich als etwas Charakteriſtiſches dieſer letzten Entwickelungsepoche des Gottesreiches anſahen, daß nach den jetzt in Erfüllung gehenden Verheißungen im Propheten Joël, C. 3. [1]), die Geiſtesgaben über alle Stände und Geſchlechter der Chriſten ohne Unterſchied ausgegoſſen werden ſollten, und da ſolche Forderungen an den chriſtlichen Wandel, welche ſonſt nur auf die Geiſtlichen eingeſchränkt worden, durch die neuen Offenbarungen auf alle Chriſten als ſolche ausgedehnt wurden, ſo wurden ſie dadurch veranlaßt, die Idee von der Würde des allgemeinen Chriſtenberufs, von der Prieſterwürde aller Chriſten recht hervorzuheben [2]).

---

1) Praefat. act. Felicit.

2) wie z. B. Tertullian de monogomia.

Aber wenn gleich von einer Seite der Begriff von der Kirche hier geistiger und freier aufgefaßt wurde, wenn gleich der Montanismus die Idee einer fortschreitenden kirchlichen Entwickelung dem mehr jüdischen als evangelischen Formendienst entgegenstellte, so fiel derselbe doch von einer andern Seite, noch mehr als der kirchliche Katholicismus, selbst in die Verwechselung des alt- und des neutestamentlichen theokratischen Gesichtspunktes; denn jene fortschreitende Entwickelung sollte nach der Idee des Montanismus nicht, wie es das Wesen des Evangeliums verlangte, aus der Entwickelung der selbstgenugsamen Principien des Christenthums in der menschlichen Natur, vermöge der denselben inwohnenden göttlichen Kraft, von innen heraus hervorgehen, sondern sie behaupteten, daß diese fortschreitende Entwickelung der Kirche, durch neue von außen her hinzukommende außerordentliche Mittheilungen Gottes gefördert werden müsse; daß durch Propheten, welche auf eine außerordentliche Weise vom heiligen Geiste erweckt und erleuchtet würden, vermittelst einer Ergänzung des apostolischen Unterrichts die Kirche weiter fortgebildet werden müsse, und den Aussprüchen dieser Propheten schrieben sie ein positives, zum Gehorsam verpflichtendes Ansehn zu. Im Grunde trugen sie die alttestamentliche Prophetenregierung auf die christliche Kirche über. Und merkwürdig ist es, daß die katholische Kirche, welche überhaupt Manches nachher annahm, was sie anfangs nach einem richtigen evangelischen Gesichtspunkte an den Montanisten getadelt hatte, auch Manches von dem, was die Montanisten vom Verhältnisse der

neuen Offenbarungen durch ihre Propheten zu der Grundlage der kirchlichen Ueberlieferung und der Schriftlehre behaupteten, auf das Verhältniß der Lehrbestimmungen der allgemeinen Concilien in diesen beiden Hinsichten anwandte.

Eigenthümlich war dabei ferner der montanistische Begriff von der Beschaffenheit dieses neuen Prophetenthums und der Würkungsweise des heiligen Geistes bei demselben. Es stimmte zu dem Wesen dieser ganzen Denkweise, daß die Montanisten die Mitwürkung einer selbstbewußten als freies Organ für eine göttliche Mittheilung dienenden menschlichen Eigenthümlichkeit von dem wahren Prophetenthum ganz ausschlossen, daß sie eine alles menschliche Selbstbewußtseyn und alle eigene menschliche Thätigkeit ganz unterdrückende Einwürkung des göttlichen Geistes annahmen; der Zustand einer gänzlichen Verzückung wurde von ihnen zu den nothwendigen Merkmalen eines Propheten gerechnet. Daher in montanistischen Orakeln nicht der Mensch im Namen Gottes, sondern Gott selbst durch die Stimme des Menschen redend erscheint. „So sagt der heilige Geist durch den Montanus [1]): Siehe der Mensch ist gleich einer Leyer, und ich schwebe über ihm gleich dem Werkzeuge, das die Leyer in Bewegung setzt. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe der Herr ist es, der die Herzen der Menschen außer sich selbst versetzt und Herzen den Menschen giebt", und in einem andern Orakel: „Kein Engel, kein Gesandter kommt, sondern ich der Herr, Gott der Vater

1) Epiphan. haeres. 48. §. 4.

bin gekommen" [1]). Dieſer Begriff von der Inſpiration war nun allerdings nichts Neues in der Kirche, es war die älteſte in den theologiſchen Schulen der Juden vorhandene Auffaſſung des Inſpirationsbegriffes, die wir bei Philo, in der Legende von der Entſtehung der alexandriniſchen Verſion, finden, und derſelbe war von den Juden zu den chriſtlichen Kirchenlehrern übergegangen, wie ſie mit dem alten Teſtamente auch den Inſpirationsbegriff zuerſt von den Juden erhalten hatten. Durch die Art, wie die Montaniſten dieſen Begriff von der Ekſtaſe auf die Spitze ſtellten, wurde nun aber dieſe ganze Auffaſſung verdächtig. Die Streitigkeiten mit denſelben veranlaßten genauere Unterſuchungen über den Begriff der göttlichen Eingebung, über den Unterſchied zwiſchen ächter Eingebung und eingebildeter Eingebung der Schwärmerei (wie man es damals ausdrückte, einer Eingebung durch böſe Geiſter). Leider iſt von den Schriften, in welchen dieſe Streitfragen verhandelt wurden, nichts auf uns gekommen. Mit Recht konnte man den Montaniſten den Vorwurf machen, daß ſie ſolche ungewöhnliche Gemüthszuſtände einer außerordentlichen inneren Anregung, wo das gewöhnliche zeitliche Bewußtſeyn zurücktritt, überſchätzten, wie Paulus den Corinthern dieſen Vorwurf macht, wo er 1 Corinth. 12. gegen die Ueberſchätzung des πνευματι oder γλωσσῃ λαλειν redet; mit Recht konnte man ſagen, daß dieſe Gemüthszu-

1) Die Definition einer ſolchen Ekſtaſe in montaniſtiſchem Geiſte bei Tertullian c. Marcion IV, 22. „In spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina."

ſtände mehr in die altteſtamentliche Oekonomie, in welcher die Einwürkung des göttlichen Geiſtes auf die Gemüther mehr etwas Vorübergehendes und Fragmentariſches war, als in die neuteſtamentliche Oekonomie gehörten, in welcher das göttliche Leben als beſeelendes und durchdringendes Princip in die naturgemäße Entwickelung der Menſchheit eintritt, oder daß ſolche Gemüthszuſtände ſolchen Epochen der chriſtlichen Kirche beſonders angehörten, wo das neue Leben, welches das Chriſtenthum mit ſich führt, einem noch ganz rohen Theile der Menſchheit zuerſt mitgetheilt wird, oder wo auf lange Herrſchaft des ungöttlichen, irdiſchen Sinnes eine neue Epoche der Ausgießung des heiligen Geiſtes folgt. Mit Recht konnte man ſagen, daß, wo auf ſolche Gemüthszuſtände ein beſonderer Werth gelegt wird, und wo ſolche beſonders geſucht werden, die Gefahr verderblicher Schwärmerei unvermeidlich ſey. Aber die heftigen Gegner der Montaniſten [1]) ſcheinen nun wohl in das andere Extrem verfallen zu ſeyn, daß ſie alles gleich verdammten, was einer Ekſtaſe nach dem montaniſtiſchen Sinne ähnlich ſah, daß ſie allen Würkungen des heiligen Geiſtes Eine Form vorſchreiben wollten. Sie verwarfen nun mit einem Male den ganzen montaniſtiſchen Begriff vom Propheten, und im Gegenſatz gegen denſelben wurde in Beziehung auf die Propheten des alten Teſtaments nachher behauptet, daß ſie ſchon eine klare Erkenntniß von der durch ſie verheißenen chriſtlichen Oekonomie gehabt hätten [2]).

---

1) Wie Miltiades in dem Buche περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.

2) z. B. Orig. in Ioh. T. VI. §. 2. πρόκριτος ἀποφαίνεσθαι

Es scheint übrigens die Lehre der Montanisten gewesen zu seyn, daß diese Zeit der letzten reichsten Ausgießung des heiligen Geistes das letzte Zeitalter der Kirche bilden und der Wiederkunft Christi vorangehen sollte, die Erfüllung der Weissagung Joëls, C. 3. [1]); es kann nur zweifelhaft seyn, ob nach der montanistischen Lehre diese letzte Ausgießung des heiligen Geistes mit der Erscheinung des Montanus und seiner Prophetinnen geschlossen seyn sollte, oder ob noch andere Propheten nach ihm auftreten sollten. Die Maximilla sagt nun zwar bei Epiphanius, daß nach ihr keine andere Prophetin auftreten, sondern gleich das Ende des irdischen Weltlaufs erfolgen werde; aber es frägt sich, ob die montanistischen Orakel immer mit sich selbst und unter einander übereinstimmten, wenn sie nicht etwa den Montanus und seine beiden Prophetinnen vorzugsweise als Orakel für die ganze Kirche ansahen. Gewiß ist es sonst aus den Schriften Tertullians, wie auch aus dem Gebrauche hervorgeht, welchen die Montanisten von jener oben angeführten prophetischen Stelle machten, daß sie die Vertheilung jener außerordentlichen Geistesgaben unter alle Christen annahmen. In den montanistischen Gemeinden suchte man in solchen übernatürlichen Mittheilungen besonders, was leicht erklärlich ist, bei Personen weiblichen Geschlechts, diejenigen Erkenntnisse göttlicher Dinge,

---

περι προφητων, ὡς ὀυ σοφων, ἐι μη νενοηκασι τα ἀπο ἰδιου στοματος.

1) Praefat. in acta Perpetuae: majora reputanda novitiora quaeque ut novissimiora, secundum exuberationem gratiae in ultima, saeculi spatia decretam.

welche entweder der geſunde praktiſche chriſtliche Sinn gar nicht, oder doch nur in der Schrift und einer von ihrem Geiſte erleuchteten Vernunft ſuchen konnte. Es war eine Strafe der Verachtung des Natürlich-Menſchlichen, welches in ſeinen Rechten auf ſeinem Standpunkte anerkannt und ausgebildet werden ſollte, daß ſich dieſes auf eine trübende Weiſe in das Höhere einmiſchte und Erſcheinungen einer krankhaft aufgeregten Natur befördert und als Eingebungen des Geiſtes geehrt wurden [1]). So konnte heidniſche Mantik unter einem chriſtlichen Anſtrich in die chriſtliche Kirche eingeführt werden.

Da die Vervollkommnung des chriſtlichen Wandels, welche der Montanismus begründen wollte, nicht von innen heraus aus dem Weſen des Chriſtenthums abgeleitet war, ſondern auf neuen Geboten, die zu dem Chriſtenthum erſt von außen her durch eine neue vorgebliche göttliche Autorität hinzukamen, beruhen ſollte, ſo konnte dieſe vorgebliche Vervollkommnung der chriſtlichen Sittenlehre in der That nur eine Abirrung von dem wahren Weſen derſelben ſeyn, nach welchem in der Liebe Alles enthalten, die Liebe des Geſetzes Erfüllung iſt; es konnte nur eine Verfälſchung derſelben durch ein neues geſetzliches opus operatum werden. Auch von dieſer Seite ſchloß

1) So ſuchte man in einer montaniſtiſchen Gemeinde zu Carthago, bei einer Chriſtin, welche während des Gottesdienſtes in eine ſolche Ekſtaſe gerieth, die demjenigen ähnlich war, was man als magnetiſchen Somnambulismus beſchrieben hat, nicht allein Heilung von Krankheiten, wie die Heiden durch ihre Incubationen in den Aeskulapstempeln, ſondern auch Aufſchlüſſe über die unſichtbare Welt; ſ. Tertullian. de anima c. 9.

h der Montanismus an eine vorhandene Richtung des ristlichen Geistes an, die er nur auf die Spitze trieb. ne ascetische Richtung, welche gewissen äußerlichen Wer- n der Enthaltung ein Verdienst beilegte, welche das We- n der im Innern begründeten Demuth an gewisse äu- rliche Gebärden, wodurch leicht die Demuth erheuchelt rden konnte, binden wollte. Die montanistischen Pro- eten wollten das Fasten an den dies stationum, das her als eine freie Sache betrachtet worden (s. oben), len Christen gesetzlich vorschreiben, und sie geboten, daß es Fasten bis drei Uhr Nachmittags ausgedehnt werde. ür zwei Wochen des Jahres schrieben sie eine solche dürf- ge Kost, wie sie die continentes oder ἀσκηταί nach iem Entschlusse führten, allen Christen gesetzlich vor [1]). egen diese montanistischen Satzungen sprach sich damals ch der Geist der evangelischen Freiheit schön und nach- ücklich aus (s. oben); aber späterhin ging auch in die- : Hinsicht der in dem Montanismus sich aussprechende eist in die katholische Kirche über.

---

1) Die sogenannten Xenophagiae, der Sonntag und der Sabbath von diesen Fasten ausgenommen. Die Monta- nisten waren auch in Hinsicht des Nichtfastens am Sab- bath mit der römischen Kirche in Streit (s. oben). Zur Zeit des Hieronymus, in welcher sich aber die Mon- tanisten in mancher Hinsicht, wie z. B. in Hinsicht der Kirchenverfassung, von ihren ursprünglichen Einrichtungen entfernt zu haben schienen, hatten sie drei Wochen der Xenophagiae. Diese sind zu vergleichen mit den Quadra- gesimalfasten der späteren Kirche, wie sie auch Hiero- nymus so nennt ep. 27. ad Marcellum: „illi tres in anno faciunt quadragesimas.“

Jene ſchwärmeriſche Richtung (ſ. oben), welche manche Chriſten trieb ſich ſelbſt dem Märtyrertode preiszugeben, wurde durch den Montanismus auf die höchſte Spitze getrieben. Die Montaniſten verdammten die Flucht unter den Verfolgungen und andere unſchuldige Mittel der Lebensrettung, indem ſie den Grundſatz aufſtellten, welcher, conſequent durchgeführt, alle geſellſchaftliche Verfaſſung untergraben und alle menſchliche Thätigkeit aufgehoben haben würde, daß man, in den Willen Gottes ſich ergebend, keine Mittel anwenden müſſe, um den Verfolgungen, welche der Wille Gottes über die Chriſten zur Prüfung ihres Glaubens verhängt habe, auszuweichen [1]). Der montaniſtiſche Prophetengeiſt feuerte die Chriſten an, ſich die Märtyrerkrone zu erringen. Man erkennt jene krankhaft erregte, überſpannte Gefühlsrichtung, welche der chriſtlichen Achtung vor allem rein Menſchlichen, des chriſtlichen kindlichen Zartgefühls ganz ermangelte, in dieſem Ausſpruch des Montanus: „Wünſcht doch nicht auf euren Betten, in Kindesnöthen, oder in weichlichem Fieber zu ſterben, ſondern wünſcht als Märtyrer zu ſterben, auf daß der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat!“ So ging der Montanismus auch am weiteſten in der ſchroffen Abſtoßung aller Gebräuche, die, wenn ſie auch als bloß bürgerliche Einrichtung galten, doch auf irgend eine Weiſe von einem heidniſchen Urſprunge abgeleitet werden konnten, in der Nichtbeachtung der Vorſichtsmaßregeln, durch die man dem Argwohn der heidniſchen Obrigkeit abwehren konnte. Man ſcheint den Montaniſten unter andern auch vorgeworfen zu

1) S. Tertullian. de fuga in persequut.

haben, daß ſie bei ihren häufigen mit Faſten verbundenen Gebetsverſammlungen dem Staatsgeſetze gegen die geſchloſſenen Verſammlungen trotzten [1]).

Obgleich der ascetiſche Geiſt des Montanismus eine falſche Werthſchätzung des eheloſen Lebens beförderte [2]), ſo verdient es doch anerkannt zu werden, daß der Montanismus den chriſtlichen Geſichtspunkt von der Ehe als einer geiſtigen, durch Chriſtus geheiligten Verbindung nachdrücklich hervorhob. Die Montaniſten rechneten zum Weſen einer ächtchriſtlichen Ehe, daß ſie von der religiöſen Weihe begleitet, daß ſie in der Gemeinde im Namen Chriſti geſchloſſen werde; eine auf andere Weiſe geſchloſſene Ehe wurde als unerlaubte Verbindung angeſehen [3]). Aus die-

1) De jejuniis c. 13.

2) Die Priscilla ſagt ſchon ausdrücklich in einem Orakelſpruch, (der ſich bei Tertullian. de exhortatione castitatis c. 11.; aber nur in der Ausgabe des Rigaltius findet,) daß der ächte Diener des Heiligthums, der ein Organ des heiligen Geiſtes werden wolle, im Cölibat leben müſſe. Alſo auch hier ging der Montanismus der katholiſchen Kirche voran.

3) Tertull. de pudicitia c. 4. Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur, nec inde consertae obtentu matrimonii crimen eludunt. Nach den Grundſätzen des Montanismus das Weſen einer wahren Ehe im chriſtlichen Sinn de monogamia c. 20. „cum Deus jungit duos in unam carnem aut junctos deprehendens in eadem, conjunctionem signavit.“ (Wo zu der zwiſchen zweien Theilen, da ſie noch Heiden waren, geſchloſſenen Ehe, die heiligende Weihe des Chriſtenthums hinzukommt.) Die Betrachtungsweiſe der Ehe als Sakrament wurde durch den Montanismus vorbereitet.

ſem Geſichtspunkte von der Ehe floß es nun auch, daß der Montanismus keine zweite Ehe nach dem Tode des erſten Mannes oder der erſten Frau geſtattete, denn die Ehe ſollte als eine unauflösliche Verbindung im Geiſte, nicht im Fleiſche allein, über das Grab hinaus fortdauern [1]). Auch hier ſtellten die Montaniſten nur eine Anſicht, zu der ſich auch wohl Andere hinneigten, mit ihrem geſetzlichen Geiſt auf die Spitze [2]). Ferner gehörten die Montaniſten zu den Eiferern für die ſtrengen Grundſätze des Bußweſens, wie nachher die Novatianer (ſ. oben), es zeigte ſich hier bei den montaniſtiſchen Lehrern der warme Eifer für Heiligung, die redliche Beſorgniß, daß die Menſchen durch ein falſches Vertrauen auf prieſterliche Abſolution in ihren Sünden ſicher gemacht würden; aber freilich hätten ſich die Montaniſten durch richtige Erörterungen über das Objektive der Sündenvergebung und über das Verhältniß der Abſolution zu demſelben (ſ. oben) mit ihren Gegnern leicht verſtändigen können [3]). Der Eifer für Heiligung gegen ein falſches Vertrauen auf Sündenvergebung ohne Eingehen in die innere Lebensgemeinſchaft mit Chriſto — ſpricht ſich

1) S. Tertullian. de monogamia und exhortat. castitatis.

2) Athenagoras nennt legat. pro Christian. S. 37. ed. Colon. den γαμος δευτερος ευπρεπης μοιχεια. Origenes ſagt Tom. in Matth. fol. 363, daß Paulus die Erlaubniß zu einer zweiten Ehe nach dem Tode des erſten Mannes oder der erſten Frau gegeben habe: κρεος την σκληροκαρδιαν ἡ ἀσθενειαν.

3) Es handelt von dieſem Streit Tertullian's Buch de pudicitia.

ſich ſchon in jenen Worten aus, welche der Montaniſt Tertullian denen entgegenhält, welche ſich gegen die ſtrengern Pönitenzgrundſätze auf 1 Joh. 1, 7. beriefen: „Johannes ſpricht: ſo wir im Lichte wandeln, wie er im Lichte iſt, ſo haben wir Gemeinſchaft unter einander, und das Blut Jeſu Chriſti, ſeines Sohnes, machet uns rein von allen Sünden. Sündigen wir alſo, wenn wir im Lichte wandeln, und werden wir gereinigt werden, wenn wir im Lichte ſündigen? — Keineswegs. Denn wer ſündigt, iſt nicht im Lichte, ſondern in der Finſterniß. — Er zeigt alſo auch, wie wir von der Sünde werden gereinigt werden, wenn wir in dem Lichte wandeln, in welchem keine Sünde begangen werden kann, denn das iſt die Macht des Blutes Chriſti, daß es diejenigen, welche es von der Sünde gereinigt, und ſodann zum Lichte erhoben hat, von nun an rein erhält, wenn ſie im Lichte zu wandeln fortfahren" [1]). Zwar beförderte, wie wir bemerkten, der Montanismus den ſchwärmeriſchen Enthuſiasmus für das Märtyrerthum, er huldigte der falſchen Ueberſchätzung des Märtyrerthums als eines opus operatum, wie denn nach der montaniſtiſchen Lehre die Märtyrer das voraus haben ſollten, daß ſie gleich nach dem Tode zu einem höheren Zuſtande der Seligkeit gelangten, zu dem die übrigen Gläubigen keinen Zutritt hätten [2]); aber doch veranlaßte der Kampf für die Strenge der Bußdisciplin den Montaniſten Tertullian, die übertriebene Verehrung der Märtyrer zu beſtreiten. Da nämlich Manche, denen der Montanismus

1) De Pudicitia c. 19.

2) Das Paradies; ſ. Tertullian. de anima c. 56.

die Absolution versagte, durch die Vermittelung der Confessoren [1]) die Absolution in der katholischen Kirche erhalten konnten, so sagte Tertullian gegen das falsche Vertrauen auf die Fürsprache derselben und gegen ihre geistliche Anmaßung: „Es sey dem Märtyrer genug, sich von seinen eigenen Sünden gereinigt zu haben. Es ist Undankbarkeit oder Hochmuth, auch Andern auszuspenden, was man für sich selbst erlangt zu haben, als eine große Sache ansehen muß. Wer außer dem Sohn Gottes allein hat fremden Tod durch seinen eigenen bezahlt? denn dazu war er gekommen, daß er selbst von Sünde rein und vollkommen heilig für die Sünder sterben wollte. Du, der du also ihm nacheiferst, indem du Sünden vergiebst, leide nur für mich, wenn du selbst nicht gesündigt hast. Wie aber kann, wenn du ein Sünder bist, das Oel deines Lichtleins für mich und dich zugleich genug seyn" [2])?

Wenn die Montanisten auf die Lehre von einem bevorstehenden irdischen tausendjährigen Reiche Christi besonderes Gewicht legten, so stimmten sie auch in diesem Stücke mit einem großen Theile der übrigen Christen überein [3]).

Was das Umsichgreifen des Montanismus beförderte, war nun theils eben dies, daß er eine solche Geistesrichtung und solche Ansichten, die bei Vielen längst vorhanden waren, nur auf die Spitze trieb, theils der Rausch der Schwärmerei, der leicht alles mit sich fortreißt, und die Art, wie er den geistlichen Hochmuth nährte, indem, wer

1) S. Bd. I. p. 373.

2) De Pudicitia c. 22.

3) S. unten Chiliasmus.

die neuen Propheten anerkannte, ſich nun als einen wahrhaft Wiedergebornen, als ein Mitglied der auserwählten Schaar der Geiſtlichgeſinnten betrachten, alle andern Chriſten als Fleiſchlichgeſinnte, noch nicht wahrhaft Wiedergeborne, verachten konnte. Es bildeten ſich zuerſt in Kleinaſien montaniſtiſche Gemeinden, es traten aber auch heftige Gegner des Montanismus unter Kirchenlehrern von bedeutendem Anſehen und Einfluſſe auf, welche die montaniſtiſchen Propheten mit den Energumenen in eine Klaſſe ſetzten und auf die Gefahr aufmerkſam machten, welche dem reinen Chriſtenthum und der kirchlichen Ordnung drohe, wenn dieſer unreine Geiſt weiter um ſich greife. Freilich trugen Solche durch blindes Verdammen des ganzen Montanismus als einer Eingebung des böſen Geiſtes — ohne das Wahre und Falſche in demſelben zu ſondern — gerade dazu bei, daß die ſchwärmeriſche Richtung ſich immer mehr in ſich ſelbſt verhärtete und ſich weiter ausbreitete. Es wurden Synoden zur Unterſuchung dieſer Sache gehalten, auf denen ſich Viele gegen den Montanismus erklärten; die Verhandlungen wurden entfernteren Gemeinden mitgetheilt, auch dieſe dadurch in den Streit mit hineingezogen. Leider iſt über alle dieſe Verhandlungen und daher über die allmälige Bildung der montaniſtiſchen Kirchenparthei, und das Verhältniß derſelben zu der übrigen Kirche aus Mangel an beſtimmten Nachrichten großes Dunkel verbreitet. Obgleich die Montaniſten ſich allein als die ächten Chriſten, ihre Widerſacher nur als Unvollkommene, auf einem niedrigen Standpunkte ſtehende betrachteten, ſich über die ganze übrige Kirche erhaben glaubten, ſo ſcheint es doch nicht, daß ſie ſich ſelbſt von dieſer geradezu losreißen und ihr die

Gemeinſchaft aufkündigen wollten, ſie wollten nur die ecclesia spiritus, spiritalis in der carnalis ecclesia ſeyn. Aber freilich konnte man ſie in dieſem Verhältniß zu der übrigen Kirche, in der ſie ſich doch immer weiter auszubreiten ſuchten, ohne große Gefahr des kirchlichen Lebens nicht dulden, denn ſie nahmen fürs Erſte nur Duldung in Anſpruch, um nach und nach zur Herrſchaft zu gelangen.

Da die Gemeinde zu Lyon (ſ. oben), als ſie von der blutigen Verfolgung unter dem Kaiſer Mark Aurel betroffen wurde, damals viele Mitglieder aus den kleinaſiatiſchen Gemeinden, in welchen die montaniſtiſchen Bewegungen beſonders ſtatt fanden, in ihrer Mitte hatte, wurde ſie dadurch zu einer lebendigen Theilnahme an dieſer Angelegenheit veranlaßt. Sie ſchrieb einen Brief nach Rom an den Biſchof Eleutheros, und der Presbyter Irenäus war Ueberbringer des Briefes. Es würde viel Licht über die Sache verbreiten, wenn wir von dem Inhalt dieſes Briefes beſtimmtere Nachricht hätten; aber Euſebius [1]) ſagt bloß, daß ihr Urtheil über dieſe Sache ſehr fromm und rechtgläubig geweſen ſey. Da nun Euſebius die montaniſtiſche Richtung gewiß als eine häretiſche anſah, ſo könnte man aus dieſem Bericht deſſelben ſchließen, daß auch das Urtheil des Briefes gegen die Montaniſten ausgefallen war. Aber in dieſem Falle hätte der Brief nicht den Zweck haben können, welchen Euſebius angiebt, die Streitigkeiten beizulegen. Zu dieſem Zweck paßt es am beſten, anzunehmen, daß in demſelben ein Geiſt chriſtlicher Mäßigung herrſchte, welcher das Gewicht

1) Lib. V. c. 3.

der Streitpunkte herabzusetzen, manche übertriebene Beschuldigungen gegen die montanistischen Gemeinden zu widerlegen, und auch bei verschiedener Denkart über den Werth des neuen Prophetenthums die christliche Eintracht zu erhalten suchte. Dies angenommen, läßt es sich auch erklären, daß Eusebius ein so günstiges Urtheil über den Inhalt des Briefes fällen konnte, was, wenn derselbe sich entschieden montanistisch ausgesprochen, nicht so hätte geschehen können. Dies stimmt gleichfalls am besten zu dem uns bekannten friedliebenden und gemäßigten Charakter des Irenäus, und zu dessen keineswegs entschieden montanistischer, aber doch den Montanisten nicht so ganz abgeneigter Denkart. Eleutheros wurde wahrscheinlich durch diese Gesandtschaft bewogen, mit jenen Gemeinden Frieden zu schließen; aber später kam ein heftiger Gegner des Montanismus, Praxeas aus Kleinasien, nach Rom, und dieser bewog den römischen Bischof, theils indem er ihm das entgegengesetzte Verfahren seiner beiden Vorgänger, des Aniçet und Soter, vorhielt, theils durch die nachtheilige Schilderung von dem Zustande der montanistischen Gemeinden, alles wieder zurückzunehmen. Die Montanisten pflanzten sich nun als abgesonderte Kirchenparthei fort, man nannte sie Kataphrygier von ihrem Vaterlande, und auch Pepuzianer, weil Montanus gelehrt haben soll, daß ein Ort, Pepuza in Phrygien, wo vielleicht der erste Sitz einer montanistischen Gemeinde war, dazu auserwählt sey, daß das tausendjährige Reich Christi von dort ausgehen werde.

Man muß wohl unterscheiden zwischen den gemäßigten und den heftigen Widersachern des Montanismus, welche

den Gegensatz gegen denselben auf die höchste Spitze trieben. Es gab solche, welche in der Opposition gegen denselben nicht allein allen Chiliasmus als etwas ganz Unchristliches, eine von dem verhaßten Cerinth herrührende unchristliche Lehre verdammten; sondern auch behaupteten, daß die Gabe der Prophezeiung, auf welche die Montanisten so großes Gewicht legten, gar nicht in die christliche Oekonomie gehöre, indem die Reihe der Propheten mit Johannes dem Täufer, nach welchem das Ziel aller Prophezeiung erschienen, nothwendig geschlossen sey. Die Worte, daß Gesetz und Prophetenthum nur bis auf den Johannes dauern sollte, Matth. 11, 13. [1]), führten sie stets im Munde, und freilich hatten sie darin Recht, daß das Prophetenthum in der neutestamentlichen Oekonomie nicht wie in der alten etwas Wesentliches und nothwendig zur Entwickelung des Ganzen Gehörendes seyn kann, daß durch das Prophetenthum Christi alles andere Prophetenthum als nothwendiges Bildungsmittel für die Kirche aufgehoben ist. Sie erklärten daher die Apokalypse, mit der sich die Montanisten viel beschäftigten und aus der sie den Chiliasmus zu erweisen suchten, für ein mit dem Wesen der christlichen Oekonomie streitendes, von dem Cerinth untergeschobenes Buch. Sie betrachteten auch wohl die erste Zeit der Gründung der Kirche, das apostolische Zeitalter, als Grenze jener

1) Auf jenes Losungswort der Antimontanisten spielt Tertullian häufig an; freilich wurde es gewiß nicht von Allen in gleichem Sinne angewandt; Viele wollten dadurch nur überhaupt die Vermischung von Gesetz und Evangelium, von Alt- und Neutestamentlichem in dem Montanismus bekämpfen.

besondern außerordentlichen Würkungen des heiligen Geistes in den Gnadengaben. Der vorherrschenden einseitigen Gefühlsrichtung der Montanisten setzten diese übertriebenen Gegner des Montanismus eine der Wärme und Innigkeit des christlichen Gefühls ermangelnde vorherrschende einseitige kalte Verstandesrichtung entgegen, vermöge welcher sie manches Aechtchristliche wegleugneten, aus zu großer Furcht in etwas Mystisches zu verfallen [1]). Diese letztere Richtung war aber dem herrschenden Geiste der christlichen Kirche in ihrem ersten jugendlichen Leben zu fremd, als daß sie hätte vielen Eingang finden können.

Die zweite Hauptrichtung des theologischen Geistes ging von der alexandrinischen Kirche aus. Das eigenthümliche geistige Leben in dieser als Mittelpunkt der Verbindung zwischen dem Orient und Occident damals so wichtigen Stadt, theilte, wie früherhin der dort sich bildenden jüdischen, so nachher der dort sich bildenden christlichen Theologie ein eigenthümliches Gepräge mit. Die christliche Theologie, welche von Alexandria ausging, verhielt sich zu den verschiedenen Richtungen des christlichen religiösen und theologischen Geistes auf ähnliche Weise, wie sich die jüdische alexandrinische Theologie zu den verschiedenen Richtungen des jüdischen religiösen und theologischen Geistes verhalten hatte [2]). Insbesondere aber würkte auf die Bildung dieser christlichen alexandrinischen Theologie eine eigenthümliche Anstalt der alexandrinischen Kirche ein, die alexandrinische Katechetenschule, von deren erstem

1) S. unten die Aloger.

2) Vergl. Bd. I. p. 60 ff.

Urſprung und allmähliger Ausbildung wir aber keine hinlängliche Nachrichten haben. Es frägt ſich, ob die urſprüngliche Beſtimmung dieſer Schule nur die war, den Heiden, welche zum Chriſtenthum übertreten oder ſich mit demſelben genauer bekannt machen wollten, Religionsunterricht zu ertheilen, oder ob von Anfang eine Bildungsſchule für chriſtliche Kirchenlehrer, eine Art von geiſtlichem theologiſchen Seminarium dort beſtand. Die Berichte des Euſebius [1]) und des Hieronymus [2]) ſind zu unbeſtimmt, um dieſe Frage entſcheiden zu können, auch waren dieſe beiden Kirchenlehrer ſchwerlich im Stande, die Geſtalt dieſer Schule zu ihrer Zeit von der urſprünglichen gehörig zu unterſcheiden. Wir müſſen uns demnach nur an dasjenige halten, was aus der Würkſamkeit der

1) Lib. VI. c. 10., daß ſeit alter Zeit dort beſtanden ein διδασκαλειον ἱερων λογων, was nach dem kirchlichen Sprachgebrauche am natürlichſten zu erklären iſt: eine Schule der Schrifterklärung, was freilich an und für ſich nicht hinreicht, die Art und Weiſe der alexandriniſchen Schule zu charakteriſiren, in welche Worte man aber doch, wenn man einmal die Beſchaffenheit und den Charakter jener Schule kennt, Alles was zu ihrem theologiſchen Studium gehört, hineinlegen kann. Denn ihre Gnoſis ſollte ja zum rechten Verſtändniſſe der Schrift den Schlüſſel geben und durch allegoriſche Auslegung aus der Schrift abgeleitet werden; an eine Sonderung verſchiedener theologiſcher Disciplinen, wie Exegeſe, Dogmatik u. ſ. w., iſt in dieſem noch alles chaotiſch zuſammenfaſſenden Zeitalter der Kirche nicht zu denken, wie Herr Profeſſor Haſſelbach zu Stettin bei Erklärung dieſer Worte in ſeiner Diſſertation de schola, quae Alexandria floruit, catechetica, Partic. I. S. 15. mit Recht darauf aufmerkſam macht.

2) de Vir. illustr.. c. 36.

n Katecheten als Vorſteher dieſer Schule bekannt
i daraus auf die allgemeine Beſchaffenheit derſelben
ſchließen. Wir finden nun zu Alexandria urſprüng-
r Einen, von dem Biſchof als Katecheten angeſtell-
ann, welcher den Beruf hatte, den Heiden Reli-
terricht zu ertheilen und auch wohl die Kinder der
i Chriſten in der Religion zu unterrichten [1]). Erſt der
t Origenes theilte ſeine Berufsgeſchäfte, da deren,
r zugleich ſeine wiſſenſchaftlichen theologiſchen Arbei-
führen wollte, für ihn zu viele wurden, mit einem
und machte deshalb aus ſeinen Katechumenen zwei
. Wenn aber die Katecheten an andern Orten nicht
beſondere Geiſtesgaben und beſondere Wiſſenſchaft
zen brauchten, ſo war es anders in Alexandria, wo
Männer von literäriſcher und philoſophiſcher Bei-
ung, welche ſchon mancherlei Syſteme durchforſcht,
ie ihren Bedürfniſſen genügende religiöſe Wahrheit
en, zu unterrichten hatten, und mit ſolchen über re-
und verwandte philoſophiſche Gegenſtände ſich un-
i mußten.

dan bedurfte hier ſolcher Männer, welche eine ge-
Kenntniß der helleniſchen Religion und der beſonders
unter den Gebildeten geltenden philoſophiſchen Sy-
unter denen das platoniſch-eklektiſche am meiſten
ſchte, beſaßen, und daher im Stande waren, das
gende derſelben in Beziehung auf die religiöſen Be-
e der Heiden darzuthun, — deren aus ihrer philoſophi-
Denkart genommene Einwendungen gegen das Chri-

---

uſebius ſagt Lib. VI, c. 6., daß Origenes als Knabe
chüler des Clemens geweſen.

stenthum auf eine denselben angemessene Weise zu widerlegen, — das Christenthum mit den herrschenden religiösen und philosophischen Systemen zu vergleichen, die Anschließungspunkte für das Christenthum in ihrem philosophisch entwickelten religiösen Bewußtseyn aufzufinden und nachzuweisen und ihnen überhaupt die christlichen Lehren in einer ihrer wissenschaftlichen Geistesbildung angemessenen Form darzustellen. Es war hier nicht genug, wie in andern Kirchen, die Hauptlehren des Christenthums nach der sogenannten παραδοσις vorzutragen, sondern man mußte auf die ursprüngliche Quelle der Religion in der Schrift selbst mit den gebildeten Katechumenen zurückgehen und in das Verständniß derselben sie einzuführen suchen, — sie verlangten einen wissenschaftliche Prüfung aushaltenden Glauben. Einer dieser Katecheten selbst, Clemens, weiset auf das Bedürfniß für die erfolgreiche Verwaltung des Katechetenamtes zu Alexandria hin, wenn er sagt [1]: „Wer das Nützliche überall auslesen will, zum Nutzen der Katechumenen, und besonders, wenn dieselben Hellenen sind [2], (des Herrn aber ist die Erde und alles was darin ist,) der muß sich nicht nach Art der unvernünftigen Thiere scheuen vieles zu lernen; sondern er muß so viele Hülfsmittel als möglich für seine Zuhörer zusammensuchen," und bald nachher [3]: „Alle Bildung ist nützlich und besonders nothwen-

1) Strom. Lib. VI, 659 B.

2) Zu ergänzen der Gedanke: er hat sich nicht davor zu scheuen, auch in der heidnischen Literatur die Spuren der Wahrheit aufzusuchen und das Nützliche sich anzueignen, denn alles kommt von Gott und ist als solches rein.

3) Strom. VI, 660. C.

dig ist das Studium der heiligen Schrift, um das, was wir vortragen, beweisen zu können, und zumal wenn die Zuhörer von hellenischer Bildung herkommen" [1]). Man mußte daher in der Wahl dieser alexandrinischen Katecheten besonders sorgfältig seyn; man gab dies Amt gern solchen literärisch und philosophisch gebildeten Männern, welche selbst auf dem Wege wissenschaftlicher Prüfung zum Christenthum gekommen waren, wie ein Pantänos (Πανταινος), der erste alexandrinische Katechet, der uns näher bekannt wird, und wie dessen Schüler, Clemens.

Da nun diese Männer sich aus dem Kreise ihrer Schüler unter den bekehrten Heiden die Nachfolger in ihrem Amte bildeten, da viele ihrer Schüler, durch ihre Vorträge und ihren Umgang angefeuert, ihre Wissenschaft wie alles andre nur dem Dienste des Christenthums weihten, und solche nachher selbst eifrige Kirchenlehrer wurden, da nun auch manche junge Christen sich an sie anschlossen, welche eine wissenschaftlich begründete christliche Erkenntniß und die Fähigkeit, eine solche Andern mitzutheilen, zu gewinnen strebten, so geschah es von selbst ungesucht, daß sich ihr Wirkungskreis erweiterte und eine Art von theologischer Schule, eine wissenschaftliche Pflanzschule für Kirchenlehrer sich um sie her bildete.

Um die Entwickelung des eigenthümlichen theologischen Geistes dieser Schule recht zu verstehen, muß man ihr Verhältniß zu den drei verschiedenen Partheien, in der Berüh-

1) Es ist überhaupt zu vergleichen was Clemens von denen sagt, welchen der Glaube auf hellenische Weise erwiesen werden müsse.

rung mit welchen und im Gegensatze gegen welche sie sich ausbildete, und deren verschiedene Geistesrichtungen sie durch ein höheres die Gegensätze ausgleichendes Princip glaubte mit einander versöhnen und vereinigen zu können, wohl berücksichtigen. Ihr Verhältniß 1) zu den nach Weisheit fragenden Griechen, welche das Christenthum als einen blinden, vernunftscheuen Glauben verachteten, und welche durch die ihnen entgegentretende fleischliche Auffassungsweise ungebildeter und schroff abstoßender Christen in ihrer Verachtung nur bestärkt wurden; 2) ihr Verhältniß zu den in Alexandria viel verbreiteten Gnostikern, welche gleichfalls von dem blinden Glauben einer fleischlichen Menge mit Verachtung sprachen, und durch Verheißung einer höheren esoterischen Religionserkenntniß nach Weisheit fragende Heiden, und durch den gewöhnlichen Religionsunterricht unbefriedigte Christen an sich zogen; 3) ihr Verhältniß zu jener ersten Klasse der Kirchenlehrer von dem praktisch-realistischen Standpunkte, und insbesondere den Eiferern unter denselben, welchen durch den spekulativen Hoch- und Uebermuth der Gnostiker alles Spekuliren und Philosophiren, und was dem Streben nach einer Gnosis ähnlich sah, verdächtig geworden war, und welche stets die Vermischung fremdartiger philosophischer Elemente mit dem Christenthum fürchteten. Durch eine aus dem Glauben hervorgehende und demselben sich harmonisch anschließende Gnosis [1]) meinten die Alexandriner das Einseitige und Falsche dieser drei Richtungen meiden und das Wahre in denselben sich aneignen, ja sie mit einander versöhnen zu können.

---

1) γνωσις ἀληθινη, entgegengesetzt der ψευδωνυμος.

unterschieden sich von den Gnostikern in ihrer
m Verhältnisse der γνωσις zur πιστις dadurch,
: πιστις als die Grundlage des höheren Lebens
Christen, als das gemeinsame Band, anerkann-
welches Alle, so sehr sie auch sonst durch ihre
Bildung von einander verschieden sein moch-
ner Gottesgemeinde verbunden seyen. Auch sie
in diesem Glauben begründete Einheit der ka-
kirche dem Streit der gnostischen Schulen (δια-
unter einander entgegen, sie nahmen nicht ver-
rkenntnißquellen für die πιστις und die γνωσις
n für beide dieselben, die in allen Kirchen vor-
berlieferung der Grundlehren des Christenthums
ilige Schrift; sie schrieben der Gnosis nur das
das durch den Glauben zuerst Angeeignete, in
Leben Aufgenommene zum hellen Bewußtseyn
, es seinem vollständigen Inhalte und innern
ange nach zu entwickeln, wissenschaftlich zu be-
d in wissenschaftlicher Form darzustellen, zu be-
ß dies die ächte von Christus herrührende Lehre
schaft davon zu geben, und es gegen die Einwürfe
: unter heidnischen Philosophen und Häretikern
igen. Sie gebrauchten hier schon zu ihrem Lo-
die Stelle des Jesaias, welche damals
aus früherer Zeit circulirendes Motto gewesen
eint, und welche nachher das Losungswort zur
des Verhältnisses zwischen Glauben und Er-
b, von Augustinus an bis zu der durch Au-
bereiteten scholastischen Theologie, — die Stelle
)., welche freilich nur nach der alexandrinischen

Version ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges diesen Sinn haben kann [1]). „ἐαν μη πιςευσητε, οὐδε μη συνητε", wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht zur Erkenntniß gelangen, — welche Worte man zuerst in dem Sinne anwandte: wer nicht an das Evangelium glaubt, kann die Einsicht in den Geist und das Wesen des alten Testaments nicht erlangen, sodann in dem verwandten Sinn: ohne Glauben an das Christenthum kann man nicht in die tiefere Erkenntniß des Wesens der christlichen Lehren eindringen [2]). So sagt Clemens [3]): „Der Glaube sey für das geistige Leben des Gnostikers so nothwendig, als für das sinnliche Leben das Athmen". Sie suchten gegen Heiden und Häretiker das Wesen, die Würde und Kraft des Glaubens darzuthun. Clemens bekämpft die Meinung, als ob Glauben nur ein willkürliches Dafürhalten sey. Der Glaube ist ihm ein aller Demonstration vorausgehendes freies Ergreifen des Göttlichen [4]), eine praktische Beistimmung, vermöge des der menschlichen Natur eingepflanzten Wahrheitsgefühls, vermöge der Anlage zum Glauben an die dem Menschen sich offenbarende Wahrheit; Unglaube ist daher ein Mangel von

1) Aehnlich wie in späterer Zeit manche Stelle der lutherischen Bibelübersetzung als Beweisstelle für einen auf den christlichen Glauben oder das christliche Leben sich beziehenden Satz in Umlauf gekommen ist, wenn gleich diese Anwendung dem Sinne nach der Urschrift keineswegs gemäß war.

2) Stromat. L. II. 362 A. L. I. 273 A. L. IV. 528 B. und Origenes in Matth. ed. Huet. S. 424.

3) Stromat. II. 373.

4) προληψις ἐυγνωμονος προκαληψεως Strom. L. II. p. 371.

des Menschen [1]), und in einer andern Stelle [2]):
an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben. Wenn
die Glaubenden das Leben haben, was bleibt ihnen
höheres übrig, als der Besitz des ewigen Lebens?
aber fehlt dem Glauben, der in sich selbst vollkom-
und selbstgenugsam ist." Clemens setzt hier als das
kteristische des Glaubens, daß er das Unterpfand des
ftigen mit sich führt, daß er das Zukünftige als et-
Gegenwärtiges vorausnimmt [3]). Wie aus dem Glau-
er in's innere Leben übergeht, indem das Geglaubte
wird, die tiefere Erkenntniß des Geglaubten durch
rleuchtete Vernunft hervorgehe, darüber erklärt sich
Origenes an der oben angeführten Stelle [4]) nach
vangelischen Erzählung: „Wer dies glaubt und ver-
was Jesaia 7, 9. geschrieben ist, der wird aus sei-
Glauben, nach Verhältniß des Glaubens, das Ver-
ß empfangen haben, und da er dies empfangen hat,
r, was nach der Grundlage des Glaubens darüber
en ist, gemäß jenen Worten: ich glaube, darum rede
. 116, 10. Röm. 10, 10. [5]) Ein Solcher glaube

Stromat. II. 384.

Paedagog. L. I. c. 6.

κεινο δε το (την) πιστευσαι ηδη προειλημφοτες ισομενον, μετα την ανασασιν απολαμβανομεν γινομενον.

Zu vergleichen Strom. VII, 731. Der Glaube ist ein der Seele einwohnendes Gut (ενδιαθετον το αγαθον), indem r Gott bekennt und ihn preiset, ohne zu suchen, man muß daher, von diesem Glauben ausgehend und in ihm achsend, durch die Gnade Gottes so viel möglich die Er-enntniß desselben erlangen.

Auch diese Worte nach der alexandrinischen Version und

nicht bloß an Jesus und an das, was an dieser Stelle geschrieben ist, sondern er erkenne auch den darin liegenden Sinn; denn wer in der Wahrheit des Glaubens bleibt, und wer durch dem Worte entsprechende Werke in dem Worte bleibt, der erkennt nach Jesu Verheißung die Wahrheit und wird von ihr frei gemacht." Schön ist auch, was Clemens von dem aus diesem innern Glaubensleben hervorgehenden neuen Anschauungsvermögen für göttliche Dinge sagt: „Siehe, ich will ein Neues machen — spricht der Logos Jesaia 43, 19. — das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz kommen ist, 1 Corinth. 2, 9., was mit einem neuen Auge, mit einem neuen Ohre, mit einem neuen Herzen geschaut, vernommen, begriffen werden kann, durch Glauben und Verstehen, da die Jünger des Herrn geistlich reden, vernehmen, handeln" [1]).

Eben dies ist das eigenthümlich Christliche in dieser alexandrinischen Theorie, daß sie die Gnosis nicht als eine Sache der bloßen Spekulation, sondern als etwas aus der ganzen durch den Glauben hervorgebrachten, im Wandel erprobten neuen innern Lebensrichtung Hervorgehendes, als einen habitus practicus animi, auffassen; so wenn Clemens sagt [2]): „Wie die Lehre, so muß auch der Wandel seyn,

dem Zusammenhange nicht gemäß angewandt, aber der damit verknüpfte Sinn des Origenes und die darauf gebaute Theorie ist klar: Alle tiefere Entwickelung des Sinnes der heiligen Schrift oder der Glaubenslehre muß aus einem Leben im Glauben hervorgehen.

1) Clem. Strom. II, 365 B.

2) Stromat. Lib. III, 444.

ſeyn; denn an den Früchten, nicht an den Blüthen und Blättern wird der Baum erkannt, die Gnoſis kommt alſo aus der Frucht und dem Wandel, nicht aus der Lehre und den Blüthen; denn wir ſagen, daß die Gnoſis nicht bloß Lehre iſt, ſondern eine göttliche Wiſſenſchaft, jenes Licht, das in der Seele aus dem Gehorſam gegen die Gebote entſteht, welches alles klar macht und den Menſchen, was in der Schöpfung iſt, und ſich ſelbſt und wie er mit Gott in Gemeinſchaft ſtehen kann, erkennen lehrt, denn was an dem Leibe das Auge, das iſt in dem Geiſte die Gnoſis.“ Es kann kein Erkennen der göttlichen Dinge geben ohne ein Leben in derſelben, welches eben aus dem Glauben hervorgeht; Erkennen und Leben wird hier eins [1]).

Das iſt demnach in der alexandriniſchen Theorie die ſubjektive Bedingung und das ſubjektive Weſen der Gnoſis: was die objektive Erkenntnißquelle betrifft, aus

1) Clemens. Strom. IV, 490.: ὡς μηκιτι ἐπιστημην ἐχειν και γνωσιν κεκτησθαι (τον γνωστικον) ἐπιστημην δε ειναι και γνωσιν. Dieſe Idee konnte er freilich aus dem entnommen haben, was die neoplatoniſche Philoſophie, welche älter iſt, als Plotinos, über die Identität des Subjekts und Objekts auf dem höchſten Standpunkte der Anſchauung lehrte; aber die Sache ſelbſt konnte er, ohne daß man einen andern Erklärungsgrund zur Hülfe zu nehmen braucht, aus ſeiner inneren chriſtlichen Erfahrung und Anſchauung geſchöpft, die neoplatoniſche Philoſophie brauchte ihm nur die Form der Darſtellung geliehen zu haben. Und wer kann auch, da der Einfluß gewaltig in das Leben der Zeit eingreifender geiſtiger Erſcheinungen über das augenſcheinlich Wahrnehmbare hinausgeht und ſich nicht mechaniſch berechnen läßt, beſtimmen, wie das Chriſtenthum ſelbſt ſchon auf die geiſtige Atmoſphäre eingewürkt hatte, in der gewiſſe Ideen in Umlauf kamen?

welcher der Gnostikos die durch den Glauben in sein inneres Leben aufgenommenen Wahrheiten immer klarer und tiefer zu erkennen suchen sollte, so ist dies nach dem Clemens — die heilige Schrift. Wenn Viele, denen es an der dazu erforderlichen Bildung fehlte, um selbst in der Schrift forschen zu können, nur an den wesentlichen Grundwahrheiten des Glaubens fest hielten, welche ihnen, der Paradosis gemäß, bei dem ersten Unterrichte waren mitgetheilt worden, so sollte der Gnostikos sich dadurch vor dem gewöhnlichen Gläubigen auszeichnen, daß er diese Wahrheiten aus der Vergleichung der heiligen Schrift mit sich selbst zu beweisen und zu erörtern, die entgegenstehenden Irrthümer aus derselben zu widerlegen wußte, an die Stelle eines kirchlichen Autoritätglaubens sollte ein wissenschaftlich biblisch begründeter Glaube bei ihm treten. So sagt Clemens [1]): „Der Glaube ist die kurzgefaßte Erkenntniß des Wesentlichen, die Gnosis aber der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen, vermittelst der Lehren des Herrn auf dem Glauben gegründet, wodurch der Glaube zu einem unerschütterlich wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird" [2]); und derselbe sagt, wo er dem Einwurf der Heiden und Juden, daß man wegen der Menge der Sekten unter den Christen nicht wissen könne, wo die Wahrheit zu finden sey, die Verweisung auf den untrüglichen Prüfstein der

1) Stromat. VII, 732.

2) ἡ μεν οὐν πιστις συντομος ἐστιν, ὡς ἐπος ἐιπειν, των κατειλεγοντων γνωσις, ἡ γνωσις δε ἀποδειξις των δια πιστεως παρειλημμενων ἰσχυρα και βεβαιος, δια της κυριακης διδασκαλιας ἐποικοδομουμενη τη πιστει, ἐις το ἀμεταπτωτον και μετ' ἐπιστημης καταληπτον παραπεμπουσα.

heiligen Schrift entgegensetzt: „Wir halten uns nicht an Menschen, die bloß ihr Urtheil fällen, denen wir auch auf gleiche Weise unser Urtheil entgegensetzen können. Wenn es aber nicht genug ist, bloß unsere Meinung zu sagen, sondern wir das Gesagte beglaubigen sollen, so erwarten wir nicht das Zeugniß von Menschen, sondern wir beglaubigen das, was in Rede steht, durch das Wort des Herrn, was die zuversichtlichste unter allen Beweisarten, oder vielmehr die einzige ist, nach welcher Wissenschaft diejenigen, welche die Schrift nur gekostet haben, Gläubige, — diejenigen, welche weiter fortgeschritten und genauere Kenner der Wahrheit geworden, die Gnostiker sind" [1]).

Clemens nennt daher die Gnosis, welche aus der Vergleichung der verschiedenen Schriftstellen unter einander hervorgeht und die aus den anerkannten Glaubenssätzen herfließenden Folgerungen entwickelt, einen wissenschaftlichen Glauben [2]). Der Gnostiker ist ihm derjenige, welcher im Studium der heiligen Schrift grau geworden, dessen Leben nichts anders ist als Werke und Worte, die mit der Ueberlieferung des Herrn übereinstimmen [3]). Aber nur dem Gnostiker gebiert die heilige Schrift eine solche Erkenntniß der göttlichen Dinge, weil er allein den gläubigen, für das Göttliche empfänglichen, Sinn hinzubringt. Wo es an diesem mangelt, erscheint die Schrift unfruchtbar [4]). Dieser innere Sinn ist jedoch noch nicht hinrei-

1) Strom. VII, 757.

2) ἐπιστημονικὴ πίστις. Stromat. II. 381.

3) Strom. VII, 762, 63.

4) Strom. VII, 756. τοῖς γνωστικοῖς κεκυημένοις αἱ γραφαί.

chend, um die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten aus derſelben abzuleiten, ihren vollen Inhalt zu entwickeln und ſie zu einem organiſchen Ganzen zu verbinden, ſo wie ſie gegen Heiden und Häretiker zu vertheidigen und ſie auf alles der menſchlichen Erkenntniß bisher Gegebene anzuwenden. Es bedarf dazu einer wiſſenſchaftlichen Vorbildung, und eine ſolche konnte nicht erſt auf einmal durch das Chriſtenthum neu geſchaffen werden; ſondern das Chriſtenthum mußte ſich hier an die wiſſenſchaftliche Bildung, wie ſie geſchichtlich geworden und gegeben war, anſchließen, um dieſelbe nach und nach, als der Sauerteig für alles Menſchliche [1]), zu durchdringen und zu durchbilden.

Hier zog ſich nun die alexandriniſche Gnoſis von der andern Parthei manche Vorwürfe zu, welche ſie ihre Methode gründlich zu rechtfertigen nöthigten. Intereſſant iſt dieſer Kampf, der ſich oft in der Geſchichte wiederholt hat. Man hielt den Alexandrinern entgegen: daß doch die Propheten und die Apoſtel von philoſophiſcher Bildung nichts gewußt hätten. Clemens antwortete: „Die Apoſtel und Propheten ſprachen allerdings als Jünger des Geiſtes, was

1) Welches Gleichniß vom Sauerteig Clemens ſchön anzubeuten wußte: „Die uns gegebene Kraft des Wortes, welche durch Weniges viel vermag, welche Jeden, der ſie in ſich aufgenommen, auf eine verborgene und unſichtbare Weiſe zu ſich zieht, und ſeine ganze Natur zu einer Einheit führt.“ ἡ ἰσχυς του λογου ἡ δοθεισα ἡμιν, συντομος οὐσα και δυνατη, παντα του καταδεξαμενου και ἐντος ἑαυτου κτησαμενου αὐτην, ἐπικιχρυμενης τι και ἀφανως προς ἑαυτην ἑλκει και το παν αὐτου συστημα εἰς ἑνοτητα συναγει. Str. Lib. V, 587.

dieſer ihnen eingab; aber wir können, um den verborgenen Sinn ihrer Worte zu entwickeln, nicht auf eine alle menſchlichen Bildungsmittel erſetzende Leitung des heiligen Geiſtes rechnen. Die wiſſenſchaftliche Geiſtesbildung ſoll uns tüchtig machen, den vollen Inhalt des ihnen durch die Eingebung des heiligen Geiſtes mitgetheilten Sinnes aus ihren Worten zu entwickeln. Wer durch die Kraft Gottes in ſeinem Denken erleuchtet werden will, muß ſchon gewohnt ſeyn über geiſtige Dinge zu philoſophiren, er muß die Form des Denkens ſich ſchon angeeignet haben, welche nun von einem neuen höheren Geiſte beſeelt werden ſoll. Es bedarf einer dialektiſchen Geiſtesbildung, um die zweideutigen und die ſynonymen Worte der Schrift gehörig unterſcheiden zu können" [1]). Er ſagt gegen diejenigen, welche verlangten, daß man nur mit dem Glauben ſich begnügen ſolle, und welche alle Wiſſenſchaft, die man zum Dienſt des Glaubens gebrauchen wollte, verwarfen: „Als ob ſie, ohne irgend eine Pflege auf die Weinrebe zu verwenden, gleich von Anfang an die Trauben erhalten wollten. Unter dem Bilde der Weinrebe wird uns der Herr dargeſtellt, von welchem wir mit der vernunftgemäßen Sorgfalt und Kunſt des Landmannes die Frucht einärndten müſſen. Man muß beſchneiden, graben, aufbinden und das Uebrige thun, es bedarf der Sichel, der Hacke und der übrigen Werkzeuge der Landbaukunſt zur Pflege der Weinrebe, damit ſie uns die genießbare Frucht gewähre [2])." Er hatte die alexandriniſche Gnoſis gegen die Beſchuldigung

1) Stromat. I. 292.

2) l. c. 291.

zu vertheidigen, daß man die göttliche Offenbarung nicht die ſelbſtgenugſame Quelle der Wahrheit ſeyn laſſe, daß man dieſe einer fremden Ergänzung und Stütze bedürftig ſetze, daß man die nicht wiſſenſchaftlich Gebildeten von ihrer Erkenntniß ausſchließe. Er ſagt dagegen [1]): „Wenn wir um derer willen, welche zu Anklagen immer bereit ſind, unterſcheiden ſollen, ſo nennen wir die Philoſopie als etwas zur Erkenntniß der Wahrheit Mitwürkendes, als ein Suchen nach Wahrheit — eine Vorbildung des Gnoſtikers, und wir machen das Mitwürkende nicht zur Urſache, nicht zur Hauptſache. Nicht als ob jene nicht ohne die Philoſophie da ſeyn könnte, da doch faſt Alle unter uns ohne die allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung [2]) und ohne die helleniſche Philoſophie, Manche aber auch, ohne leſen und ſchreiben zu können, von der göttlichen Philoſophie, die von den Barbaren kommt, ergriffen, durch Gotteskraft vermittelſt des Glaubens die Lehre von Gott empfangen haben. In ſich vollkommen und ſelbſtgenugſam iſt alſo die Lehre des Heilandes, als Kraft und Weisheit Gottes, die hinzukommende helleniſche Philoſophie aber macht die Wahrheit nicht mächtiger, ſondern ſie macht nur ohnmächtig die ſophiſtiſchen Angriffe auf dieſelbe, und da ſie trügeriſche Machinationen gegen die Wahrheit abwehrt, iſt ſie die eigentliche Mauer und Umgränzung des Weinberges genannt worden [3]). Die Glaubenswahrheit iſt wie das zum Leben

1) Stromat. I, 318.

2) ἀπὸ τῆς ἐγκυκλίου παιδείας.

3) Was die Alten von der Dialektik im Verhältniſſe zur Philoſophie überhaupt ſagten, daß ſie der θέρμος ſey, das

unentbehrliche Brot, die Vorbildung ist mit dem, was zum Brot gegessen wird, und mit dem Nachtische zu vergleichen."

Im Ganzen zwar zeichnet sich Clemens durch die Milde und Mäßigung aus, mit denen er den Gegnern der alexandrinischen Gnosis begegnete, er selbst erkannte wohl, wie sehr ihre Besorgnisse durch die Verfälschungen des einfachen Christenthums, bei so vielen das Evangelium mit dem Fremdartigsten vermischenden, Sekten hervorgerufen würden, er wußte wohl, wie natürlich es dem Menschen ist, den Mißbrauch und den richtigen Gebrauch derselben Sache mit einander zu verwechseln; aber doch konnte der allerdings oft blinde Eifer der Gegner, und die Ueberzeugung, daß jene allzufleischliche und einseitige Richtung doch auch dem alles Menschliche zu verklären strebenden Geiste des Christenthums sehr im Wege stehe und Viele von dem Christenthume dadurch abgeschreckt würden, ihm verleiten, etwas zu schroff gegen diese Widersacher zu reden und ihrem frommen Eifer nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wie wenn er sagt [1]): „Es ist mir nicht unbekannt, was manche unwissende Schreier [2]) im Munde führen, der Glaube müsse sich an das Nothwendigste und an die Hauptsache halten, das Fremdartige und Ueberflüssige fahren lassen, wodurch wir mit solchen Dingen, welche zum Zweck nichts beitragen, aufgehalten würden;" und an einer andern Stelle [3]): „Die Menge fürchtet die helleni-

wandten die Alexandriner auf das Verhältniß der Philosophie selbst zu der christlichen Gnosis an.

1) Stromat. I, 278.

2) ἀμαθεῖς φορεῖς.

3) VI, 655.

ſche Philoſophie [1]), wie die Kinder die Larven, indem ſie beſorgen, daß ſie durch dieſelbe mit fortgeriſſen werden. Wenn aber ihr Glaube von der Art iſt, (denn Erkenntniß könnte ich das gar nicht nennen,) daß er durch ſcheinbare Reden umgeſtürzt werden kann, ſo möge er in Beziehung auf dieſe immer umgeſtürzt werden, da ſie ſelbſt geſtehen, daß ſie die Wahrheit nicht haben; denn unerſchütterlich iſt die Wahrheit, aber die falſchen Meinungen werden umgeſtürzt.“ Freilich in Beziehung auf die Perſonen ein hartes und unbilliges Urtheil; denn dem Glauben dieſer Leute war doch aller Werth nicht abzuſprechen, wenn gleich ſie für ſich ſelbſt die Kraft ſich nicht zutraueten, den Kampf mit einem gegen den Glauben ſich auflehnenden Verſtande zu beſtehen, und wenn gleich ſie fürchteten, in dem Beſitz deſſen, was ihnen das Theuerſte war, irgend wie beunruhigt zu werden. Aber, objektiv betrachtet, doch eine große, fruchtbare Wahrheit für alle Zeiten, welche der freie Geiſt des Clemens hier ausſprach, daß das Chriſtenthum keinen Gegenſatz zu fürchten hat, ſondern die Wahrheit im Gegenſatze gegen das Falſche nur deſto ſtärker hervorleuchtet. Der Gnoſtikos ſoll nach dem Clemens, jenem Ausſpruche zufolge — welcher dem Erlöſer in apokryphiſchen Evangelien zugeſchrieben wird: γινεσθε δοκιμοι τρα-

1) Clemens ſagt Stromat. VI, 659. geiſtvoll: „Die meiſten Chriſten behandeln die Lehre auf eine bäuriſche Weiſe, wie die Gefährten des Ulyſſes, indem ſie nicht den Sirenen, ſondern dem Rhythmus und dem Geſang ausweichen, aus Unwiſſenheit ihre Ohren verſtopfend, da ſie wiſſen, daß, wenn ſie einmal ihre Ohren den helleniſchen Wiſſenſchaften hingegeben haben, ſie dann nicht wieder zur Rückkehr gelangen können.

γίνεσθε (werdet tüchtige Geldwechsler) — den Schein von der Wahrheit, wie die falschen von den ächten Münzen überall zu unterscheiden wissen, und daher keine Macht des Scheines fürchten. Er bedarf der Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, selbst um den philosophischgebildeten Heiden die Irrthümer und das Unzulängliche derselben nachweisen, sie von ihrem eigenen Standpunkte aus widerlegen und zur Erkenntniß der Wahrheit von diesem aus führen zu können. „Soviel — spricht Clemens [1]) — sage ich zu denen, die gern anklagen wollen, wenn auch die Philosophie unnütz ist, so ist doch das Studium derselben nützlich, wenn es nützlich ist, gründlich darzuthun, daß sie etwas Unnützes sey. Sodann kann man die Heiden nicht verdammen durch ein bloßes Aburtheilen über ihre Lehrsätze, wenn man nicht auf die Entwickelung des Einzelnen mit ihnen eingeht, bis man sie nöthigt, in das Urtheil mit einzustimmen; denn am meisten Vertrauen gewinnt die mit Sachkenntniß verbundene Widerlegung." Und an einer andern Stelle [2]): „Denn den, bei ihnen geltende Weisheit suchenden Griechen muß man das Verwandte darreichen, damit sie am leichtesten durch das, was ihnen eigen ist, zum Glauben an die Wahrheit, wie zu erwarten ist, gelangen möchten. Denn ich bin Allen Alles geworden, spricht der Apostel, um Alle zu gewinnen."

Die heftigsten Widersacher dieser freien Richtung schlossen sich, um die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie ganz zu verdammen, an das in dem apokryphischen

1) I, 278.

2) V, 554.

Buch Henoch vorgetragene jüdiſche Mährchen an, daß alle höheren Erkenntniſſe den Heiden auf eine unrechtmäßige Weiſe durch die Mittheilung gefallener Geiſter zugekommen ſeyen, und ſie machten alle Philoſophen der Heiden ohne Unterſchied zu Organen des böſen Geiſtes. Entweder betrachteten ſie die ganze vorchriſtliche Heidenwelt nur in ſchroffem Gegenſatze gegen das Chriſtenthum, ſie verwechſelten das Heidniſche mit dem Urſprünglichen und Göttlichen, ohne welches das dieſes nur verfälſchende und trübende Heidenthum gar nicht hätte entſtehen können, ſie wollten von keinem Anſchließungspunkte des Chriſtenthums an eine bei aller Verderbniß immer durchſtrahlende gottverwandte Natur des Menſchen etwas wiſſen, ohne welchen das Chriſtenthum doch nimmer auf dem Boden des Heidenthums ſich hätte fortpflanzen können. Oder wie der ſchroffe, feurige Tertullian, der Freund der Natur und aller urſprünglichen Lebensoffenbarung, der Feind der Kunſt und der Verbildung, ſahen ſie in der Philoſophie doch nur die, die urſprüngliche Natur verfälſchende und verſtümmelnde, Hand des Satans. Clemens ſucht auch dieſe Parthei von ihrem eigenen Standpunkte aus zu widerlegen. „Auch wenn dieſe Anſicht richtig wäre — ſagt er — ſo konnte doch der Satan die Menſchen nur täuſchen, indem er ſich als Engel des Lichts verkleidete, er mußte durch den Schein der Wahrheit, durch die Vermiſchung des Wahren und Falſchen, die Menſchen anziehen; man muß alſo immer das Wahre aufſuchen und anerkennen, von wem es auch herrühren mag. Und auch dieſe Mittheilung kann nicht anders als nach dem Willen Gottes geſchehen, muß

alſo in dem Erziehungsplan Gottes mit der Menſchheit mit begriffen ſeyn" [1]).

Doch ſeiner eigenen Ueberzeugung war dieſe dem natürlichen Entwickelungsgange der Menſchheit ſo ſehr widerſprechende Abſicht durchaus entgegen, und er erklärt ſich, von ſeinem eigenen Geſichtspunkte aus redend, ſehr ſtark dawider: „Wie iſt es nicht ſonderbar, wenn man die Unordnung und die Sünde dem Satan beilegt, ihn zum Verleiher einer guten Sache, der Philoſophie zu machen, denn er ſcheint hier wohlwollender gegen die guten Männer unter den Hellenen als die göttliche Vorſehung geweſen zu ſeyn" [2]).

Vielmehr ſucht Clemens in dem Entwickelungsgange der griechiſchen Philoſophie das Werk der göttlichen Menſchenerziehung, eine der Eigenthümlichkeit der Griechen angemeſſene Vorbereitung für das Chriſtenthum; wie es ſich denn auch [3]) nicht leugnen läßt, daß die philoſophiſche Entwickelung des menſchlichen Geiſtes, die von den Griechen ausging, auf poſitive und negative Weiſe dazu würkte, den Boden für die Aufnahme des Evangeliums empfänglich zu machen. Es war die Lieblingsidee des Clemens, die Idee von einem großen Ganzen der göttlichen Menſchenerziehung, als deſſen Ziel er das Chriſtenthum betrachtete und wozu er nicht bloß die Fügungen Gottes mit dem jüdiſchen Volke, ſondern auch, obgleich nicht auf gleiche

1) Der Sinn der Stellen Strom. VI, 647 und I, 310.

2) l. c. VI, 693.

3) S. die allgemeine Einleitung, Bd. I.

Weiſe, die Fügungen Gottes mit der Heidenwelt rechnete. Die Alexandriner bekämpften den Partikularismus, welcher das Walten des Gottes, in dem wir leben, weben und ſind, nur auf die engen Grenzen des jüdiſchen Volkes einſchränken wollte. So ſagt Clemens: „Alle Anregung des Guten kommt von Gott, er gebraucht diejenigen Menſchen, welche beſonders geeignet ſind andere Menſchen zu führen und zu bilden [1]), als Organe für größere Theile der Menſchheit. Solche waren die beſſeren unter den griechiſchen Philoſophen. Die Philoſophie, welche die Menſchen zur Tugend bildet, kann nicht ein Werk der Schlechtheit ſeyn, ſie kann nur ein Werk Gottes ſeyn, deſſen Werk allein die Anregung zum Guten iſt. Und alles, was von Gott verliehen wird, wird zum Guten verliehen und zum Guten empfangen. Die Philoſophie findet ſich nicht im Beſitze der Schlechten, ſondern iſt den Beſten unter den Hellenen gegeben worden, es iſt daher auch offenbar, woher ſie gegeben worden, — von der Vorſehung, welche Jedem giebt, was ihm nach ſeiner beſonderen Beſchaffenheit zukommt. Es erhellt alſo, daß den Juden das Geſetz, den Hellenen die Philoſopie bis zur Erſcheinung des Herrn gegeben worden; von dieſem Zeitpunkte an ergeht die allgemeine Berufung zu einem Eigenthumsvolke der Gerechtigkeit vermöge der Lehre vom Glauben, da der Eine Gott Beider, der Hellenen und Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menſchengeſchlechts, durch den Einen Herrn Alle zuſammenführte [2]). Vor der Erſcheinung des Herrn war den Hel-

1) Die ηγεμονικοι und παιδευτικοι.

2) VI, 393. 4.

lenen die Philoſophie nothwendig zur Gerechtigkeit, jetzt aber iſt ſie nützlich zum Dienſte der Gottſeligkeit, als eine Art von Vorbildung für die Beweisführung des Glaubens; denn dein Fuß wird nicht anſtoßen, wenn du alles Gute von der Vorſehung herleiteſt, mag es den Heiden oder uns angehören, denn Gott iſt Urſache alles Guten, — aber theils in einem vorzüglichen Sinne, wie des alten und neuen Teſtaments, theils auf eine abgeleitetere Weiſe, wie der Philoſophie. Vielleicht wurde ſie aber auch damals den Hellenen in einem vorzüglichen Sinne gegeben, bevor der Herr auch die Heiden rief, denn ſie erzog die Heiden, wie das Geſetz die Juden für das Chriſtenthum, die Philoſophie war eine Vorbereitungsſtufe für denjenigen, der durch Chriſtus zur Vollendung geführt werden ſollte" [1]). Wenn Clemens von einer durch die Philoſophie zu erlangenden Gerechtigkeit redet, ſo will er damit nicht ſagen, daß die Philoſophie dem Menſchen die zur Erreichung ſeiner ſittlichen Beſtimmung und zur Erlangung der Seligkeit nothwendige Gemüthsbeſchaffenheit mittheilen konnte; er unterſcheidet eine den Menſchen rechtfertigende Lehre, was ihm nur das Evangelium iſt, und eine ſolche, welche nur dazu vorbereiten konnte [2]). Er unterſcheidet eine gewiſſe Stufe der Erweckung des religiös-ſittlichen Bewußtſeyns, der Anregung ſittlichen Strebens, der ſittlichen Vorbildung und die allgemeine vollſtändige Gerechtigkeit, welche das Ziel der ganzen menſchlichen Natur iſt [3]), im

1) Stromat. I, 282.

2) διδασκαλια ἡ τι δικαιουσα, ἡ τι εἰς τουτο χειραγωγουσα και συλλαμβανουσα. VI, 644.

3) ἡ καθολου δικαιοσυνη. Stromat. I, 319.

Gegenſatz gegen jene bloß theilweiſe für einen beſtimmten Standpunkt menſchlicher Entwickelung geeignete Ausbildung der menſchlichen Natur; er ſelbſt ſagt [1]) von der griechiſchen Philoſophie, daß ſie zu ſchwach ſey, die Gebote des Herrn auszuüben, daß ſie nur durch Veredlung der Sitten und durch Beförderung des Glaubens an die Vorſehung die Menſchen für die Aufnahme der königlichſten Lehre empfänglich mache [2]). „Wie Gott das Heil der Juden wollte — ſagt Clemens — indem er ihnen die Propheten gab, ſo ſonderte er auch von der Maſſe der gewöhnlichen Menſchen die Vorzüglichſten unter den Hellenen aus, indem er dieſelben als ihre eigenen Propheten in ihrer Sprache auftreten ließ, wie ſie fähig waren, Gottes Segen zu empfangen. Wie jetzt zur rechten Zeit [3]) die Verkündigung des Evangeliums kommt, ſo iſt zur rechten Zeit Geſetz und Prophetenthum den Juden, die Philoſophie den Hellenen gegeben worden, ihre Ohren an die Verkündigung zu gewöhnen“ [4]).

Clemens hatte es ja in der Erfahrung an vielen philoſophiſch Gebildeten geſehen, und hatte es vielleicht auch aus eigener Erfahrung gelernt, daß die philoſophiſche Vorbildung ein Uebergangspunkt zum Chriſtenthum werden konnte, wie er ſich zum Beweiſe des Geſagten darauf be-

1) I, 309.

2) ἁμυγικὴ σωφρονιζουσα το ἠθος και προτυπουσα και προτυφουσα εἰς παραδοχην της ἀληθειας την προνοιαν δεχεζοκτα.

3) κατα καιρον, d. h. nachdem die Menſchheit durch die früheren Fügungen der Vorſehung dafür vorbereitet worden.

4) τας ἀκοας ἐθιζουσα προς το κηρυγμα. Str. VI, 636 sqq.

rief, daß, die den Glauben annähmen, von der helleniſchen Vorbildung, wie von der geſetzlichen, zu dem Einen Geſchlecht des Volks der Erlöſeten geführt würden [1]). Wie die Phariſäer, welche das göttliche Geſetz mit Menſchenſatzungen vermiſcht haben, durch das Chriſtenthum zur rechten Erkenntniß des Geſetzes gelangen, ſo gelangen die Philoſophen, welche die Offenbarung der göttlichen Wahrheit an den menſchlichen Geiſt durch menſchliche Einſeitigkeit getrübt haben, durch das Chriſtenthum zur wahren Philoſophie [2]). Clemens gebraucht das ſchon von dem Apoſtel in einem verwandten Sinne angewandte und um die Veredlung der menſchlichen Natur durch das Chriſtenthum zu bezeichnen, ſehr anſchauliche Bild von einer Einpfropfung, — die Verklärung der Philoſophie durch daſſelbe darzuſtellen. „Dem wilden Oelbaum fehlt es nicht an Säften, aber an der Fähigkeit, die ihm zuſtrömenden Säfte recht zu verdauen. Indem nun der Zweig von dem edlen Oelbaume dem wilden aufgepfropft wird, gewinnt jener mehr Säfte, die er ſich aneignet, und der letztere die Kraft, ſie zu verdauen. So hat auch der Philoſoph, der mit dem wilden Oelbaume verglichen wird, viel Unverdauetes, weil er voll gewandten Forſchungsgeiſtes iſt und nach dem edlen Saft der Wahrheit ſich ſehnt; und wenn er nun die göttliche Kraft durch den Glauben empfängt, ſo verdaut er die ihm mitgetheilte Nahrung und wird zum edlen Oelbaume" [3]). Schön vergleicht er die reine Offenbarung der

1) VI, 636, 7.

2) VI, 644.

3) VI, 671.

göttlichen Wahrheit im Christenthum und dem einzelnen durch die Beimischung des Menschlichen getrübten Strahle der Wahrheit mit dem durch ein Brennglas künstlich aufgefangenen Licht im Verhältniß zu dem reinen, hellen Sonnenglanz [1]). Die Alexandriner waren voll von der großen Idee, welche hier zuerst, da das Christenthum dem denkenden Geiste sein Wesen zu enthüllen anfing, sich vorübergehend offenbarte, und noch nicht das beseelende und im Einzelnen durchgeführte Princip der christlichen Theologie und der christlichen Geschichtsbetrachtung werden konnte, die Idee, welche allein zur Betrachtung der menschlichen Natur und der Geschichte den rechten Schlüssel giebt: daß das Christenthum sich wie das Centrum zu allen Radien menschlicher Einseitigkeit verhalte, daß es sich als die Religion der Menschheit erweise, indem es alle Gegensätze der in der menschlichen Natur vorhandenen Richtungen mit einander versöhne, daß es das Wahre vom Falschen in allen Systemen menschlicher Einseitigkeit über göttliche Dinge sondere und in dem Irrthum die zum Grunde liegende mißverstandene Wahrheit erkennen lehre. Ein solches Licht des Geistes sollte nach der Idee des Clemens das Christenthum dem Gnostikos angezündet haben, und so sollte er vom Standpunkt des Christenthums aus, durch welches er den rechten Mittelpunkt für die religiöse Natur des Menschen gewonnen, frei und sicher das Wahre und Falsche in allen Systemen der griechischen Philosophen und der christlichen Häretiker von einander sondern können. So sagt Cle-

4) ἡ μεν ἑλληνικη φιλοσοφια τῃ ἐκ της θρυαλλιδος ἐοικε λαμπηδονι. Stromat. V, 560. VI, 688.

lemens [1]): „Da die Wahrheit Eine ist, denn nur das
alsche hat tausend Abwege, Zerstückelungen der Wahrheit,
eichwie die Bachantinnen die Glieder des Pentheus zer-
ckelt haben, so rühmen sich die Sekten der von den Bar-
ren kommenden (der christlichen) und der hellenischen
hilosophie dessen, was ihnen von der Wahrheit zu Theil
worden ist, als wenn es die ganze Wahrheit wäre, aber
rch den Anbruch des Lichts wird Alles in's Licht gesetzt.
ie — sagt er — das ewige Seyn in Einem Moment
sjenige darstellt, was durch die Zeit in Vergangenheit,
egenwart und Zukunft aus einander gerissen ist, so vermag
e Wahrheit den ihr verwandten Samen, wenn er auch
einen fremden Boden gefallen ist, zusammenzubringen.
ie hellenische und die barbarische Philosophie haben auf
wisse Weise die ewige Wahrheit, nicht wie in jenem My-
us den Dionysos, sondern die göttliche Offenbarung des
oigen Logos zerrissen. Wer aber das von ihnen Zer-
ssene wieder zusammensetzt und das Wort zu seiner Voll-
ndigkeit und Einheit zurückführt, der wird ohne Gefahr
e Wahrheit erkennen" [2]). Dieser Gesichtspunkt zeichnete
e Alexandriner im Verhältniß zu der einseitig polemischen
ichtung anderer Kirchenlehrer besonders aus, daher waren
: allein im Stande, die Denkweise der Häretiker unbe-
ngener aufzufassen und gerechter zu beurtheilen, Irrthum
id Wahrheit, die wesentlichen und unwesentlichen Irrthü-
er in den Systemen derselben von einander zu sondern [3]).

1) I, 298.

2) Stromat. I, 298.

3) Wie Stromat. L. VI, 675. die wichtige Unterscheidung: „

Von Einer Seite könnte es nun alſo ſcheinen, daß Clemens, fern von der gnoſtiſchen Unterſcheidung zwiſchen einem eſoteriſchen und einem exoteriſchen Chriſtenthume, Ein Glaubensleben in allen Chriſten geſetzt und unter der Gnoſis nichts als die wiſſenſchaftliche Erkenntniß und Entwickelungsfähigkeit der Einen für alle Chriſten geltenden Glaubenslehre verſtanden hätte. Es iſt gewiß nach jener dargeſtellten zuſammenhängenden Theorie, welche ſich mit vielen Stellen des Clemens belegen läßt, daß ihm von Einer Seite nur dieſes vorſchwebte; aber von der anderen Seite zeigt es ſich auch, daß ihm das Verhältniß der verſchiedenen religiöſen Erkenntnißformen zu dem Weſen des chriſtlichen Lebens noch nicht klar war. So ſchön er ſich auch an manchen Stellen über das Weſen und die Kraft des Glaubens ausſpricht, ſo war er ſich doch des vollen Inhalts dieſer Sätze noch nicht immer klar bewußt, und ſie waren noch nicht conſequent durchgeführte Principien ſeiner dogmatiſchen Denkart geworden. Es vermiſchte ſich mit jener, aus dem Weſen des Chriſtenthums abgeleiteten, Idee des Glaubens die dem Clemens aus dem Platonismus noch anklebende Idee von dem Wahn

---

περὶ τινα τῶν ἐν μέρει σφαλλομένων und οἱ εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες. Und gegen die blinde Verdammung alles deſſen, was Irrlehrer ſagten bloß um ihrer Perſon willen ohne Prüfung der Sachen, beſonders in Beziehung auf die montaniſtiſchen Propheten Stromat. VI, 647. „Man muß nicht des Sagenden wegen unwiſſend im voraus auch das Geſagte verdammen, was man auch in Rückſicht derjenigen, welche jetzt als Propheten gelten, beobachten muß; ſondern man muß das Geſagte prüfen, ob es der Wahrheit gemäß iſt.“

und Wahrheit vermischenden mythischen Volksglauben [1]), im Gegensatz gegen die reine Religionserkenntniß der philosophisch Gebildeten, und dies mußte denn auch an die gnostischen Ideen vom Verhältnisse der γνωσις zur πιστις anstreifen. Er scheint, nach manchen Erklärungen, unter der πιστις nur einen sehr untergeordneten Standpunkt des subjektiven Christenthums, des christlichen Lebens zu verstehen, einen fleischlichen und am Buchstaben klebenden Autoritätsglauben, der noch fern ist von dem eigentlichen Geist und Wesen des Christenthums, der im Grunde, wie ihn Clemens darstellt, mehr die äußerlichen Ausbrüche des Bösen hemmen, als wahre innere Herzensheiligung hervorbringen könnte, (obgleich er recht gut erkannte, daß auf dieser gerade das Wesen des praktischen Christenthums beruhe); die γνωσις hingegen ist ihm ein innerliches, lebendiges, geistiges Christenthum, ein göttliches Leben. Wenn der bloß Gläubige durch Furcht vor Strafe und Hoffnung auf eine zukünftige Seligkeit zum Guten angetrieben wird, wird hingegen der Gnostiker von dem inneren freien Drange der Liebe zu allem Guten beseelt, er bedarf keiner äußerlichen Ueberzeugungsgründe für die Göttlichkeit des Christenthums, er lebt im Bewußtseyn und in der Anschauung der göttlichen Wahrheit, und fühlt sich schon jetzt darin selig. Wenn der bloß Gläubige (πιστικος) nach dunklen Gefühlen handelt, und daher zuweilen das Rechte verfehlt, oder doch das Rechte nicht auf die rechte Weise thut, so handelt hingegen der Gnostiker überall im hellen christlichen Bewußtseyn unter der Leitung einer erleuchteten Vernunft [2]). Wo Cle-

1) δοξα των πολλων.

2) Clem. Strom. 518. 519. 645. 652., wo er sagt, daß die

mens von dem Stufengange der göttlichen Menſchenerziehung ſpricht und den Logos als den θειος παιδαγωγος darſtellt, ſagt er [1]): „Alle Menſchen gehören ihm an, die Einen mit Bewußtſeyn deſſen, was er ihnen iſt, die Andern noch nicht; die Einen als Freunde, die Andern als treue Knechte, die Andern bloß als Knechte, es iſt der Lehrer, welcher durch Offenbarung der Geheimniſſe (die innere Anſchauung der Wahrheit) den Gnoſtiker, durch gute Hoffnungen den Gläubigen, und durch beſſernde Zucht, durch ſinnliche Würkungen den Verhärteten erzieht.“ So ſcheint nun der γνωστικος des Clemens in vieler Hinſicht mit dem πνευματικος, der πιστικος mit dem ψυχικος der Gnoſtiker zu vergleichen zu ſeyn, ihrem inneren Leben nach ſcheinen beide ſich auf ähnliche Weiſe zu verhalten; aber doch iſt der große Unterſchied, daß die Alexandriner bei der Verſchiedenheit des ſubjektiven Chriſtenthums beider Standpunkte doch dieſelbe Grundlage des

---

πιστις γνωστικη, was den Uebrigen noch etwas Zukünftiges iſt, ſchon im Voraus empfangen hat; durch die Liebe iſt ihm das Zukünftige ſchon gegenwärtig; ἐστιν αὐτῳ δ' ἀγαπη ἐνιστος ἤδη το μελλον. VI, 663, wo er das Gute eintheilt in ſolches, was Selbſtzweck, und ſolches, was nur Mittel zu etwas Höherem iſt. Zu dem erſten gehört die Gnoſis, denn wir wollen nichts anders durch ſie erlangen, wenn ſie da iſt, ſondern nur daß ſie da ſey, daß wir uns in ununterbrochener Anſchauung befinden und zu dieſer und durch dieſe uns durchkämpfen, zu dem zweiten der Glauben, wegen der daraus hervorgehenden Furcht vor Strafen, und des Nutzens, der Hoffnung auf Belohnung, die Furcht iſt für die Menge Antrieb, nicht zu ſündigen, und die Verheißung Antrieb, dem Gehorſam nachzutrachten, durch welchen die Seligkeit erlangt wird.

1) VII, 702.

objektiven Chriſtenthums feſthielten, nur eine verſchiedene geiſtigere oder fleiſchlichere Auffaſſung derſelben ſetzten, und daß ſie dieſe beiden verſchiedenen ſubjektiven Standpunkte nicht wie die Gnoſtiker von den Grenzen einer urſprünglichen und unvertilgbaren Verſchiedenheit der menſchlichen Naturen abhängen ließen. Man könnte ſagen: daß doch die beiden verſchiedenen Standpunkte des ſubjektiven Chriſtenthums, welche Clemens hier von einander unterſcheidet, damals würklich vorhanden waren und ſich auch, weil ſie in der menſchlichen Natur gegründet ſind, in anderen Zeiten wieder finden; ſo kommt auf die Worte, durch welche man dieſe beiden verſchiedenen Standpunkte unterſcheidet, nicht ſo viel an, es kann keinen ſo wichtigen Unterſchied machen, ob man zwei verſchiedene Entwickelungsſtufen des Glaubens und des Lebens im Glauben annimmt, oder ob man, wie Clemens an mehreren Stellen, das wahrhafte geiſtige Glaubensleben nur der Gnoſis zueignet. Doch iſt dieſer Unterſchied keinesweges ſo unbedeutend, als er auf den erſten Anblick ſcheinen könnte, ſondern tiefer begründet und von wichtigeren Folgen. Die Urſache davon, daß die Alexandriner die Sache ſo auffaßten, lag theils in ihrer vorherrſchenden Geiſtesrichtung, theils in der Art, wie ihnen der Glaube unter Vielen der Chriſten damals erſchien.

Was das erſtere betrifft, ſo war bei den Alexandrinern die contemplative und ſpekulative Geiſtesrichtung zu ſehr vorherrſchend, und dieſe hinderte ſie, die ſelbſtſtändige praktiſche Kraft des Glaubens zur Umbildung des inneren Lebens im ganzen Umfange anzuerkennen, es beherrſchte ſie hier doch noch der aus der platoniſchen Schule hervorge-

gangene und überhaupt der ganzen alten Welt natürliche Geſichtspunkt, daß ohne philoſophiſche Geiſtesbildung das innere geiſtige religiöſe Leben, die Mündigkeit in der Religion nicht ſtattfinden könne [1]).

Was das zweite betrifft, ſo muß man die Art berückſichtigen, wie ihnen der Glaube als blinder Autoritätsglaube mit einem ſinnlichen Eudämonismus und einer ſinnliche Bilder ſich vorhaltenden Furcht vor der Hölle bei einer Claſſe ungebildeter Chriſten entgegentrat. Sie konnten den beſſernden Einfluß des Glaubens auf das Leben auch, wo er ihnen in dieſer Form erſchien, nicht verkennen, wenn ſie das, was dieſe Menſchen als Chriſten geworden, mit dem, was ſie als Heiden geweſen waren, verglichen; aber von dem verklärenden Einfluſſe des Chriſtenthums auf die ganze innere Natur des Menſchen, von einem göttlichen Geiſtesleben glaubten ſie doch hier nichts wahrzunehmen, und dies ſinnliche Chriſtenthum widerſtrebte ihrer vergeiſtigten religiöſen Denkart. So konnten ſie veranlaßt werden, der πιστις und dem κοινος πιστικος einen ſehr niedrigen Grad

1) Merkwürdig iſt beſonders die Stelle des Clemens VI, 691., wo er innere Geiſtesanſchauung, wiſſenſchaftliche Erkenntniß oder Gnoſis und Glauben von einander unterſcheidet. Die erſtere, die νοησις, beſteht in einer unmittelbaren Berührung des Geiſtes mit den höchſten Urſachen, das bloße ἐπιβαλλειν; die γνωσις unterſcheidet ſich von der νοησις durch das Hinzukommen des βεβαιου λογου ἀποδειϰτιϰου, das Annehmen der Grundlehre ohne innere Anſchauung in Beziehung auf die praktiſche Ausübung derſelben iſt Glauben (ἡ φρονησις) ἐν τοις εἰς ἐνλαβειαν συντεινουσι γινομενη ϰαι ἀνευ θεωριας παραδεξαμενη τον ἀρχιϰον λογον ϰατα την ἐν αὐτῃ ἐξεργασιας τηρησιν πιστις λεγεται.

des religiösen Lebens zuzueignen, und das höhere Leben des Christenthums, von dem sie bei den κοινοις πιστικοις nichts bemerkten, nur als eine Frucht der γνωσις der wissenschaftlich Gebildeten zu betrachten. Freilich konnten sie aber auch denen, welche auf einem ganz anderen Standpunkte der Geistesrichtung und der Geistesentwickelung sich befanden, leicht Unrecht thun, wenn sie über das mehr verborgene innere Geistesleben des Glaubens, nach dem getrübten Reflex desselben in einer ungebildeten, von dem Sauerteige des Christenthums noch nicht durchdrungenen Denkform aburtheilten.

Die nachtheiligen Folgen dieses Vorherrschens der contemplativen und spekulativen Geistesrichtung, und dieser zu scharfen Sonderung der γνωσις von der πιστις zeigt sich bei dem Clemens auf mannigfache Weise. Statt daß der Gnostikos das Bild eines in dem fortdauernden Bewußtseyn der ihm noch anklebenden Sündhaftigkeit lebenden, auf Demuth gegründeten, in der Heiligung immer weiter fortschreitenden Christen darstellen sollte, erscheint er oft nach dem Bilde eines neoplatonischen Theosophen in contemplativer Selbstgenugsamkeit und Affektlosigkeit [1]), wenn gleich doch immer wieder das Christliche dabei durchdringt, wie sich dies darin zeigt, daß der Gnostiker nicht bloß in der Betrachtung sich selig fühlen und nur zurückgezogen für sich selbst leben darf, sondern der Trieb, für das Heil Anderer thätig zu würken, ihn beseelen soll [2]).

---

1) S. F. 748.

2) Schön sagt Clemens in dieser Hinsicht: „Der Gnostiker, der in dem Nutzen des Nächsten seine eigene Selig-

Daher geſchah es ferner, daß die Alexandriner, ſtatt mit einer bloßen organiſchen Entwickelung des im Glauben Gegebenen ſich zu begnügen, mit ihrer Gnoſis über den Glauben hinaus wollten und in das Gebiet einer, die göttlichen Dinge begreifen wollenden, Theoſophie ſich verloren, daß ſie daher, den praktiſchen Zweck der göttlichen Offenbarung für das Heil der Menſchheit verkennend, ſpekulative Aufſchlüſſe in der heiligen Schrift ſuchten. Wenn von Manchen der ſpekulativen Gnoſis der richtige Satz entgegengehalten wurde: „der Weiſe ſey überzeugt, daß es manches Unbegreifliche gebe, und eben in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen beſtehe hier ſeine Weisheit," ſo antwortete Clemens: „Dies iſt auch denen gemein, welche nur wenig in die Ferne ſehen können, der Gnoſtiker begreift das, was den Uebrigen als unbegreiflich erſcheint, denn er iſt überzeugt, daß dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich iſt, daß es daher auch nichts giebt, worüber von ihm nicht Belehrung zu erhalten wäre, denn der, welcher aus Liebe zu uns litt, konnte uns nichts zum Unterricht der Gnoſis vorenthalten" [1]). Man ſieht, wie die Unbeſtimmtheit hier Quelle und Grund großen Irrthums wird, denn nur von dem verſtanden, was dem

---

keit ſieht, kann mit Recht ein lebendiges Bild des Herrn genannt werden, nicht nach der Beſchaffenheit der Geſtalt, ſondern nach dem Bilde deſſen, was er der Kraft nach war und wie er ihm in der Verkündigung nachfolgt. ὁ γνωστικος ἰδιαν σωτηριαν ἡγουμενος την των πολλῶν ὠφελιαν, ἀγαλμα ἐμψυχον εἰκοτως ἀν του κυριου λεγοιτο, ὁν κατα την της μορφης ἰδιοτητα, ἀλλα κατα το της δυναμεως συμβολον και κατα το της κτισεως ὁμοιωμα VII, 730.

1) VII, 649.

Menſchen zu ſeinem Heil zu wiſſen nothwendig iſt, nicht von dem, was zur Befriedigung ſpekulativer Wißbegierde dient, verſtanden, hatte dieſer Satz ſeine Richtigkeit.

Die Ideen des Clemens über dieſe Gegenſtände finden wir bei ſeinem großen Schüler Origenes wieder, nur auf eine eigenthümlich geiſtvolle Weiſe aufgefaßt und ſyſtematiſch verarbeitet, denſelben Zuſammenhang der Ideen von Gnoſis und Piſtis im Verhältniſſe zu den verſchiedenen Standpunkten des ſubjektiven Chriſtenthums und zu den verſchiedenen Führungen einer allgemeinen göttlichen Menſchenerziehung, welche ſich zu den verſchiedenen Bedürfniſſen nach dieſen verſchiedenen Standpunkten herabläßt. Oft erklärt es Origenes in der Polemik gegen die Heiden, welche den Chriſten den blinden Glauben zum Vorwurf machten, für etwas dem Chriſtenthum als einer Offenbarung des für das Heil aller Menſchen ſorgenden Gottes Eigenthümliches, daß daſſelbe auch die zu einer wiſſenſchaftlichen Prüfung und Erkenntniß unfähige Mehrzahl der Menſchen anziehen und vermöge des bloßen Glaubens [1]) mit göttlicher Kraft zu ihrer Heiligung würken konnte, er beruft ſich auf die Erfahrung ſo Vieler, als Zeugniß von dieſer Würkſamkeit des Chriſtenthums [2]). Diejenigen, welche nur erſt ſo zum Glauben gelangt und durch den Glauben gebeſſert worden, könnten ſodann von ſelbſt auch in den tieferen Sinn der heiligen Schrift immer mehr einzudringen angetrieben werden [3]). Die πιστις ſetzt

1) ψιλη πιστις, πιστις ἀλογος.

2) Zu vergl. z. B. c. Cels. L. I. c. 10.

3) c. Cels. L. VI. Philocal. c. 15. μετα την ἀπαξ γενομενην

er als den niedrigſten Standpunkt des Chriſtenthums, der deshalb da ſeyn mußte, „damit auch die Einfältigen, welche nach Kräften ſich der Gottſeligkeit ergaben, das Heil erlangen könnten,“ über dieſelbe den Standpunkt der Gnoſis und der Sophia. Dieſe letztere, die göttliche Weisheit, welche durch die Gnade Gottes den dafür empfänglichen und ſie durch Schriftſtudium und Gebet bei Gott ſuchenden Seelen ertheilt wird. Die menſchliche Weisheit, die Weltweisheit, iſt nur eine Vorübung der Seele, um durch Bildung des Denkvermögens zur Erlangung jener, die das Ziel iſt, fähig zu werden [1]).

Wie Clemens, erklärt ſich Origenes an manchen Stellen nachdrücklich über das Weſen des Glaubens als einer Thatſache des inneren Lebens, durch welche der Menſch in eine reelle Gemeinſchaft mit den göttlichen Dingen eintritt, und er unterſcheidet von dieſem lebendigen Glauben einen nur am Aeußerlichen klebenden Autoritätsglauben. So ſagt er bei der Erklärung der Stelle Joh. 8, 24. [2]), „daß der Glaube mit ſich führe eine geiſtige Gemeinſchaft mit demjenigen, woran man glaube, daher eine derſelben

---

εἰσαγωγην φιλοτιμησασθαι προς το και βαθυτερα των κεκρυμμενων νοηματων ἐν ταις γραφαις καταλαβειν.

1) c. Cels. VI, 13. Origenes behauptet, daß Paulus diejenigen Charismate, welche ſich auf die Erkenntniß beziehen, höher geſtellt habe als die Gabe, Wunder zu verrichten. ἐπει τον λογον προτιμα των τερατων ἐνεργειων, διο τουτο ἐνεργηματα δυναμεων και χαρισματα ἰαματων ἐν τη κατωτερω τιθησι χωρᾳ παρα τα λογικα χαρισματα. c. Cels. III, 46.

2) Tom. 19. Ioh. §. 6.

verwandte Gemüthsbeschaffenheit [1]), welche sich in Werken offenbaren müsse. Der Gegenstand des Glaubens wird in das innere Leben aufgenommen und wird bildendes Princip für dasselbe. Nach allen den Beziehungen (ἐπινοιαι), in welchen Christus Gegenstand des Glaubens wird, nach allen diesen Beziehungen nimmt der Gläubige durch den Glauben Christus in sein inneres Leben auf; so z. B. wenn Christus die Kraft Gottes ist, so kann es demjenigen, welcher an ihn, als die Quelle göttlicher Kraft, glaubt, an Kraft zum Guten nicht fehlen." So unterscheidet er T. 20. in Ioh. c. 25. einen sinnlichen Wunderglauben von dem Glauben an die Wahrheit. Er sagt Joh. 8, 43. und 45. vergleichend, jene sinnlichen Juden seyen zwar von dem Eindruck ber Wunder getroffen worden und hätten an Jesus als Wunderthäter geglaubt, aber für die göttliche Wahrheit seyen sie unempfänglich gewesen, und an Jesus als Verkündiger der tieferen Wahrheit hätten sie nicht geglaubt [2]), und er fügt hinzu: „Dies kann man auch jetzt bei Vielen sehen, welche Jesus bewundern, wenn sie seine Geschichte betrachten, welche aber nicht mehr an ihn glauben, wenn eine tiefere und ihre Fassungskraft übersteigende Lehre entwickelt wird, sondern argwöhnen, daß diese falsch sey. Daher mögen wir uns hüten, daß er nicht auch zu uns sage: ihr glaubt mir nicht, weil ich die Wahrheit sage". Doch tritt unverkennbar die Beziehung auf das geschichtlich Gegebene und das praktische Moment, welches

---

1) διακεισθαι κατα τον λογον και συμπεφυκεναι αὐτῳ.

2) Als habe Christus sagen wollen: καθ' ὁ μεν τεραστια ποιω, πιστευετε μοι, καθ' ὁ δε την ἀληθειαν λεγω, οὐ πιστευετε μοι.

in dem pauliniſchen Begriff des Glaubens liegt, bei dem Origenes mehr zurück. Jener höhere Standpunkt des Glaubens war ihm zugleich der Standpunkt einer geiſtigeren Aneignung und Auffaſſung des Chriſtenthums, der Standpunkt einer inneren Anſchauung der Wahrheit, und es fiel ihm ſo dieſer Standpunkt des Glaubens mit dem der Gnoſis zuſammen, die Gnoſis wird ſo dem bloß hiſtoriſchen Glauben entgegengeſetzt. „Es könne Einer glauben ohne Erkenntniß des Geglaubten.“ Dieſe Gnoſis ſchreibt er denjenigen zu, welche ſich der Betrachtung der göttlichen Dinge ganz hingeben, welche, nachdem ſie ihren Geiſt von dem Fremdartigen gereinigt haben, mit göttlicheren Augen Gott ſchauen. Eine ſolche Gnoſis findet er auch dem bloßen Glauben entgegengeſetzt in jener Stelle Joh. 8, 31 — 32 [1]). Für dieſe Unterſcheidung zwiſchen Gnoſis und Piſtis beruft er ſich auf 1 Corinth. 12, 9., wo doch der Glaube als eine Gnadengabe dargeſtellt, nicht der hiſtoriſche Glaube im Sinne des Origenes nach dieſem Gegenſatze gegen die Gnoſis ſeyn konnte, was Paulus kaum Glauben genannt haben würde, ſondern wo es vielmehr die Bezeichnung einer beſonderen praktiſchen Glaubenskraft iſt. Origenes ſetzt den Standpunkt der Gnoſis ſo ſehr über den des Glaubens, daß er ihn in dieſem Gegenſatze als ein Leben des Schauens darſtellt. „Diejenigen, ſagt er, welche das Charisma der Gnoſis und der Sophia empfangen haben, leben nicht mehr im Glauben, ſondern im Schauen, die Geiſtlichgeſinnten, die ſchon nicht mehr im Leibe wallen, ſondern ſchon hienieden daheim ſind bei dem Herrn. Die-

1) C. T. 19. in Ioh. c. 1.

jenigen aber wallen noch im Leibe und ſind noch nicht daheim bei dem Herrn, welche den geiſtigen Sinn der Schrift nicht verſtehen, ſondern ganz an dem Körper der Schrift (dem Buchſtaben, ſ. unten) kleben. Denn wie ſollte, wenn der Herr der Geiſt iſt, nicht vom Herrn noch fern ſeyn, wer den lebendig machenden Geiſt und den geiſtigen Sinn der Schrift noch nicht faßt, aber ein Solcher lebt im Glauben" [1]). Er müht ſich hier ſehr ab, um das dieſer Anſicht ſo ſehr Widerſprechende, was Paulus 2 Corinther 5. über das Verhältniß des Glaubens zum Schauen geſagt hatte, nach ſeinem Sinne zu erklären, indem er die richtige Behauptung der meiſten Kirchenlehrer, daß auch Paulus von ſich ſelbſt als einem noch im Glauben Lebenden, einem noch nicht zum Schauen gelangten, geſprochen habe, nicht ohne die Begriffe verwechſelnde Sophiſtik bekämpft. Er ſetzt die Ausdrücke „im Leibe wallen" und „im Fleiſche, nach dem Fleiſche leben" als ganz gleichbedeutend, und kann dann ſo das Ergebniß finden, daß Paulus dies nicht in Beziehung auf ſich und alle Geiſtlichgeſinnten, ſondern nur in Beziehung auf die noch fleiſchlichgeſinnten Gläubigen geſagt habe. Ganz conſequent wendet er ſo auch das, was Paulus, 1 Corinth. 13., von den Vollkommenen ſagt, auf die ächten Gnoſtiker an, im Gegenſatz gegen die bloß Gläubigen, die ſich im Kindesalter befinden und nur noch das bloße Stückwerk haben [2]). Die-

1) Orig. T. 13. Ioh. c. 52.

2) In Matth. ed. Huet. fol. 213. Er bleibt ſich in dieſer Rückſicht allerdings nicht immer gleich, an einer andern Stelle, in Matth. 271., bezieht er das τελειον mit Recht auf das ewige Leben.

ſer zwiefache Standpunkt fällt nach dem Origenes zuſammen mit dem zwiefachen Standpunkte eines geiſtigen und eines fleiſchlichen Chriſtenthums [1]). Wer auf dem Standpunkte des fleiſchlichen Chriſtenthums ſich befindet, bleibt nur bei dem Buchſtaben der Schrift, bei der Geſchichte Chriſti ſtehen, er klebt nur an der Erſcheinungsform des Göttlichen, ohne ſich im Geiſte zu dem inneren Weſen, welches ſich darin offenbart, zu erheben, er hält ſich nur an die irdiſche zeitliche, geſchichtliche Erſcheinung des göttlichen Logos, er erhebt ſich nicht bis zur Anſchauung des letzteren ſelbſt, er hält ſich nur an die Schale der Lehren des Chriſtenthums, er dringt nicht bis zu dem inneren geiſtigen Kern durch, er klebt nur an dem Buchſtaben der Schrift, in welchem der Geiſt gebunden liegt. Der geiſtige Chriſt hingegen ſieht in der zeitlichen Erſcheinung und Würkſamkeit Chriſti die Offenbarung und Darſtellung von dem ewigen Walten und Würken des göttlichen Logos, der Buchſtabe der Schrift iſt ihm nur Hülle des Geiſtes, und er weiß den Geiſt aus dieſer Hülle zu entbinden. Ihm geht alles Zeitliche der Erſcheinungsform göttlicher Dinge in die innere Geiſtesanſchauung auf, ihm vergeiſtigt ſich das ſinnliche Evangelium des Buchſtabens [2]) in die Offenbarung des ewigen, geiſtigen Evangeliums [3]), und es iſt ſeine höchſte Aufgabe, dieſes in jenem zu erkennen,

---

1) eines χριστιανισμος πνευματικος und eines χριστιανισμος σωματικος, eines πνευματικως und eines σωματικως χριστιανιζειν.

2) το ευαγγελιον αισθητον.

3) του ευαγγελιου πνευματικου, αιωνιου.

jenes in dieſes zu übertragen, die heilige Schrift zu verſtehen als Offenbarung eines fortlaufenden Erziehungsplanes des göttlichen Logos mit der Menſchheit, ſeiner ununterbrochenen Würkſamkeit zum Heil der gefallenen Weſen, deren Mittelpunkt ſeine Erſcheinung in der Menſchheit iſt (die ſinnliche Darſtellung ſeines ewigen geiſtigen Waltens) [1], deren Ziel die Rückkehr aller gefallenen Weſen zu Gott iſt. Indem er alles darauf bezieht, wird ihm durch das Evangelium die ganze heilige Schrift zum Evangelium verklärt. Durch die geiſtige Gemeinſchaft mit dem göttlichen Logos, durch [2] die Aufnahme des Geiſtes Chriſti in das innere Leben allein — meint daher Origenes — gelangt Jeder zum wahren geiſtigen Chriſtenthum und zum rechten geiſtigen Verſtändniß der ganzen Schrift. So wie nun die Propheten ſchon vor der zeitlichen Erſcheinung Chriſti der Geiſtesgemeinſchaft mit dem göttlichen Logos theilhaft waren, und vermöge derſelben jene und das ganze Chriſtenthum vorher verkündigen konnten, wie ſie daher ſchon das geiſtige Verſtändniß des alten Teſtamentes hatten und gewiſſermaßen ſchon vor der Erſcheinung des Chriſtenthums Chriſten waren, ſo giebt es hingegen auch nach der zeitlichen Erſcheinung Chriſti unter den Chriſten noch ſolche, denen dieſe geiſtige Gemeinſchaft mit dem göttlichen Logos noch nicht zu Theil worden, welche, wie einſt die Juden, nur noch an der äußerlichen Hülle kleben, von welchen noch jetzt das gilt, was Paulus von den Juden vor der Zeit der Erſcheinung des Chriſten-

1) Die ἐπιδημια ἀισθητη, Bild der ἐπιδημια νοητη του λογου.

2) Die ἐπιδημια νοητη του χριστου.

thums sagte, Gal. 4., daß sie noch Kinder seyen, daß ihnen die bestimmte Zeit vom Vater noch nicht erschienen sey, und daß sie sich als Kinder unter Vormündern und Pflegern noch befänden, in einer solchen Denkweise, durch welche sie für das wahre geistige Christenthum erst vorbereitet und empfänglich gemacht werden müßten. „Jede Seele — sagt Origenes — welche in die Kindheit eintritt und auf dem Wege zur Vollkommenheit sich befindet, bedarf, bis die bestimmte Zeit der Vollendung ihr gekommen ist, eines Zuchtmeisters, der Vormünder und Pfleger" [1]).

So viel Wahres auch in demjenigen ist, was Origenes hier sagt, so viel auf den Entwickelungsgang der christlichen Kirche Anwendbares, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Bedeutung des historischen Christenthums, der innige Zusammenhang zwischen dem historischen und dem innerlichen Christenthume in seiner Darstellungsweise verdunkelt erschien. Wir wollen ihn nun in seinen eigenen Worten reden hören [2]): „Man muß wohl wissen, daß Christi geistige Erscheinung auch vor seiner leiblichen den Vollkommenen und nicht im Kindesalter Befindlichen zu Theil worden ist, denen, welche nicht mehr unter Zuchtmeistern und Vormündern sich befanden, welchen die geistige Erfüllung der Zeit erschienen ist, die Patriarchen, Moses, der Diener Gottes und die Propheten, welche Christi Herr-

1) Commentar. in Matth. 213. πασα ψυχη ἐρχομενη εις νηπιοτητα και ὁδευουσα ἐπι την τελειοτητα, δειται μεχρις ἐνστῃ αὐτῃ το πληρωμα του χρονου, παιδαγωγου και οἰκονομων και ἐπιτροπων.

2) Orig. in Ioh. T. I. p. 9.

rrlichkeit geſchauet hatten. So wie er ſelbſt aber vor
r ſichtbaren und leiblichen Erſcheinung den Vollkomme-
n erſchien, ſo ſind auch nach ſeiner verkündigten Menſch-
rdung den noch im Kindesalter Befindlichen, da ſie un-
Vormündern und Pflegern ſtehen und zur Erfüllung der
it noch nicht gelangt ſind, die Vorboten Chriſti erſchie-
n, die für die Kinderſeelen geeigneten Ideen, von denen
r Recht geſagt werden kann, daß ſie zur Erziehung der-
ben erforderlich ſeyen. Der Sohn ſelbſt aber, der gött-
he Logos, in ſeiner Herrlichkeit iſt ihnen noch nicht er-
ienen, indem er die Vorbereitung erwartet, welche bei
n Menſchen Gottes, die ſeine Gottheit faſſen ſollen, vor-
gegangen ſeyn muß. Und man muß nun auch dies
ſſen, daß, ſo wie es ein Geſetz giebt, das den Schat-
n der zukünftigen Güter enthält, welche durch die Ver-
ndigung des wahren Geſetzes (im Chriſtenthume) offen-
rt werden, ſo auch nur der Schatten der chriſtlichen My-
rien durch dasjenige Evangelium dargeſtellt wird, wel-
s Alle, die es leſen, zu verſtehen meinen. Das Evan-
lium hingegen, welches Johannes ein ewiges nennt,
lches eigentlich das geiſtige genannt werden ſollte, ſtellt
nen, die es verſtehen, Alles, was den Sohn Gottes ſelbſt
rifft, klar vor die Augen, die durch ſeine Reden abge-
deten Myſterien, und die Dinge, deren Symbole ſeine
ndlungen waren. Dem gemäß muß man auch annehm, daß, ſo wie es einen auswendigen Juden und einen
swendigen Beſchnittenen giebt, ſo es auch einen aus-
ndigen Chriſten und eine auswendige Taufe giebt.“ Ori-
nes wies von der Schrift zu der geiſtigen Gemeinſchaft
t Chriſtus hin, als der Quelle der organiſchen und leben-

digen Erkenntniß deſſen, was in der Schrift nur angedeutet ſey; und was er ſagte, war gewiß richtig im Gegenſatz gegen einen blinden und engherzigen Eifer für eine am Buchſtaben klebende Rechtgläubigkeit und eine eingebildete todte Schriftgelehrſamkeit; aber leicht konnten ſolche Erklärungen, wenn ſie nicht gehörig beſtimmt wurden, eine mit der Schrift willkürlich handelnde ſpekulative Richtung begünſtigen, welche unter dem Vorgeben einer höheren Wahrheit das einfache Evangelium verdunkelte und deſſen mit der Einfalt verbundene Tiefe nicht erkannte. Wie wenn er ſagt: „ich glaube, daß die ganze heilige Schrift, auch wenn ſie ſehr genau verſtanden wird, nur einige ſehr geringe Elemente des Ganzen der Gnoſis und eine ſehr kurze Einleitung dazu enthält.“ So iſt ihm in der allegoriſchen Erklärung des Geſpräches mit der Samariterin der Jakobsbrunnen das Symbol der heiligen Schrift, das lebendige Waſſer, welches Jeſus giebt, das Symbol deſſen, was über die heilige Schrift hinausgeht. „Die Schrift iſt alſo die Einleitung — ſagt er — und nachdem wir ſie genau verſtanden haben, müſſen wir uns zu Jeſus erheben, daß er uns den Brunnen des in das ewige Leben quillenden Waſſers ſchenke“ [1]).

Dieſe Theorie von zwei verſchiedenen Standpunkten des Chriſtenthums hing bei ihm genau zuſammen mit der Theorie von verſchiedenen Offenbarungsformen Chriſti oder des göttlichen Logos im Verhältniſſe zu dieſen verſchiedenen Standpunkten. Wenn die Gnoſtiker nach den verſchiedenen Standpunkten der geiſtigen Welt in Beziehung auf die

1) Tom. 13. Ioh. p. 5 et 6.

verſchiedenen Naturen die offenbarende und erlöſende Gottesкraft in verſchiedene Hypoſtaſen zerfallen ließen [1]); einen Monogenes, Logos, Soter, einen ἄνω und einen κατω χριστος, einen pneumatiſchen und einen pſychiſchen Chriſtus, ſo erkannte dagegen Origenes die Einheit des Weſens und der göttlich-menſchlichen Erſcheinung Chriſti an; es iſt ihm der Eine Chriſtus Alles, er erſcheint nur unter verſchiedenen Prädikaten, in verſchiedenen Anſchauungsformen, in verſchiedenen Beziehungen zu denen, welchen er ſich offenbart, nach ihrer verſchiedenen Empfänglichkeit und ihrem verſchiedenen Bedürfniſſe, und daher entweder in ſeiner göttlichen Erhabenheit oder in ſeiner menſchlichen Herablaſſung. Es iſt ein bei dem Origenes oft vorkommender Gedanke: der Erlöſer wird in einem göttlicheren Sinne als Paulus Allen Alles, um Alle zu gewinnen" [2]). „Der Erlöſer — ſagt er — wird Vieles oder vielleicht auch Alles, je nachdem die ganze durch ihn zu befreiende Schöpfung ſeiner bedarf" [3]). Man muß diejenigen Prädikate unterſcheiden, welche dem göttlichen Logos, ſeinem Weſen nach, zukommen, als dem ewigen Gottesoffenbarer für die ganze Geiſterwelt, der Quelle alles Wahren und Guten, und diejenigen Prädikate, welche er nur zum Beſten der durch ihn zu erlöſenden gefallenen Weſen im Verhältniſſe zu den verſchiedenen Standpunkten derſelben angenommen

1) S. Theil II.

2) T. 20. Ioh. 28.

3) T. I. Ioh. 22., wo, wie ich meine, ſtatt καθαιζει geleſen werden muß καθ' ὰ χρηζει αὐτου ἡ ἐλευθερουσθαι δυναμιν πασα κτισις.

hat. „Selig sind diejenigen — sagt Origenes [1]) — welche so weit gelangt sind, daß sie des Sohnes Gottes nicht mehr bedürfen als des die Kranken heilenden Arztes, nicht mehr als des Hirten, nicht mehr als der Erlösung; sondern seiner nur bedürfen als der Wahrheit, des Logos, der Gerechtigkeit, und was er sonst noch denen ist, welche wegen ihrer Vollkommenheit das Herrlichste von ihm fassen können." Das historisch praktische Christenthum, die Predigt von Christus dem Gekreuzigten, galt dem Origenes nur als ein untergeordneter Standpunkt, über denselben setzte er eine Weisheit der Vollkommenen, welche Christum nicht mehr in der Knechtsgestalt, sondern welche ihn in seiner Erhabenheit als den göttlichen Logos erkennt, obgleich er den ersteren Standpunkt als eine nothwendige Vorbereitungsstufe anerkannte, um von der zeitlichen Offenbarung Gottes zu der ewigen aufzusteigen, um gereinigt durch den Glauben an den Gekreuzigten, geheiligt durch die Nachfolge des in der Menschheit erschienenen Sohnes Gottes für die geistigen Mittheilungen seines göttlichen Wesens empfänglich zu seyn. „Wenn du die Verschiedenheiten des göttlichen Wortes verstehen kannst — sagt Origenes [2]) — je nachdem es in der Thorheit der Predigt verkündigt oder in der Weisheit den Vollkommenen vorgetragen wird, so wirst du erkennen, auf welche Weise das göttliche Wort für die Anfänger im Christenthum Knechtsgestalt hat; für die Vollkommenen aber kommt in der Herrlichkeit des Vaters, welche sagen können: wir sehen

1) Ioh. I, 22.

2) In Matth. p. 290. ed. Huet.

seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit, denn den Vollkommenen erscheint die Herrlichkeit des Wortes, wie er der Eingeborne des Vaters und wie er voller Gnade und voller Wahrheit ist, was nicht fassen kann, wer zum Glauben der Thorheit der Predigt bedarf." An einer andern Stelle sagt er [1]): „Die im Fleische leben, denen ist er Fleisch geworden, den nicht mehr nach dem Fleische Wandelnden aber erscheint er als der göttliche Logos, welcher im Anfang bei Gott war, und offenbart ihnen den Vater." Er sagt von jenem vorbereitenden Standpunkte des Glaubens [2]): „Wenn Einer auch zur Zahl der Korinthier gehöre, unter denen Paulus von nichts anderem wissen will, als von Jesus dem Gekreuzigten, und er lernet nur den um unsertwillen Mensch Gewordenen kennen, so könne er durch den Menschen Jesus zum Menschen Gottes sich bilden lassen, in der Nachfolge seines Todes der Sünde absterben und in der Nachfolge seiner Auferstehung zu einem göttlichen Leben auferstehen." So achtete Origenes auch jenen untergeordneten Standpunkt, und er verlangte von dem Gnostiker, daß er zu den Schwächen [3]) Derjenigen, welche sich auf demselben befänden, sich herablassen und ihnen ein Aergerniß zu geben vermeiden solle. „So wie Paulus — sagt er — denen, welche dem Fleische nach Juden waren, nicht nützen konnte, wenn er nicht,

1) Commentar. in Matth. p. 268.

2) In Ioh. I. c. 11.

3) Aehnlich Clemens über die οἰκονομία des Gnostikus Strom. VII. p. 730.; vergl. die Ideen Philo's Bd. I. S. 73 ff.

wo er gute Gründe dazu hatte, den Timotheus beſchneiden ließ, und ſich die Haare ſchor und ein Opfer darbrachte, und überhaupt den Juden ein Jude ward, um die Juden zu gewinnen; ſo kann derjenige, welcher dem Nutzen Vieler dienen will, durch das geiſtige Chriſtenthum allein diejenigen, welche noch in der Schule des ſinnlichen Chriſtenthums ſich befinden, nicht beſſern und zu dem Beſſeren und Höheren weiter führen, deshalb muß man das geiſtige und das ſinnliche Chriſtenthum mit einander verbinden [1]). Und wo es nöthig iſt, das ſinnliche Evangelium zu verkündigen, vermöge deſſen man unter den ſinnlichen Menſchen nichts anderes wiſſen will, als Jeſus dem Gekreuzigten, muß man dieſes thun. Wenn ſie aber als gegründet und Frucht bringend im Geiſte ſich bewähren und die himmliſche Weisheit lieben, ſo muß man ihnen das Wort mittheilen, welches von ſeiner Erſcheinung in der Menſchheit ſich wieder zu dem, was es im Anfang bei Gott war, erhoben hat" [2]). So ſagt er ſchön bei der allegoriſchen Erklärung und Anwendung der Stelle Matth. 14, 10. [3]), nachdem er daraus abgeleitet hat, daß man den Kindern ein Kind werden müſſe, um auch die Kinder für das Himmelreich zu gewinnen, gleichwie Chriſtus, obwohl er in göttlicher Geſtalt war, ein Kind geworden ſey: „Dieſes müſſen wir genau verſtehen, damit wir nicht aus Einbildung der Weisheit und des Gefördertſeyns als Große in der Kirche die Kleinen und die Kinder verachten, ſondern,

1) πνευματικως και σωματικως χριστιανιζειν.

2) Tom. I. in Ioh. p. 9.

3) In Matth. l. c. 374. 375.

indem wir wiſſen, wie geſagt iſt: „ſolcher iſt das Himmelreich,“ ſolche Menſchen werden, daß auch durch uns das Heil der Kinder gefördert werde. Wir müſſen nicht nur nicht hindern, daß ſolche dem Heiland zugeführt werden, ſondern wir müſſen, indem wir mit den Kindern Kinder werden, ſeinen Willen thun, damit wenn die Kinder durch uns, die wir Kinder werden, zur Seligkeit gelangen, wir als ſolche, die ſich ſelbſt erniedrigt haben, von Gott erhöhet würden.“ Origenes tadelt hier diejenigen, welche, wie die Gnoſtiker, die gewöhnlichen der höheren Geiſtesbildung ermangelnden und in unanſehnlicher Form das einfache Evangelium vortragenden Lehrer und Prediger verachteten, als ob ſolche etwas eines ſo großen Heilandes und Meiſters Unwürdiges thäten [1]). „Auch wenn wir zu der höchſten Anſchauung des Logos und der Wahrheit gelangt ſeyn werden — ſagt Origenes [2]) — ſo werden wir doch wohl das Leiden Chriſti nicht ganz vergeſſen, da wir demſelben unſere Einführung in dies höhere Leben während unſeres irdiſchen Daſeyns verdankten.“

Mit jenem zwiefachen Standpunkte des geiſtigen und des ſinnlichen Chriſtenthums hing auch die Theorie von einem verſchiedenen Standpunkte der Schrifterklärung und einem verſchiedenen Sinne der heiligen Schrift genau zuſammen, denn das geiſtige Chriſtenthum führte ja das Eindringen in den Geiſt der Schrift, das Verſtändniß des ewigen, geiſtigen Evangeliums mit ſich, ſo wie das ſinn-

1) βλεπετω ουν τις τινα των επαγγελλομενων κατηχησιν εκκλησιαστικην και διδασκαλικην, προσφερονται τα μερη του κοσμου και τα εξουδενωμενα και τα αγενη.

2) Tom. II. Ioh. p. 4.

liche Chriſtenthum hingegen nur bei dem Buchſtaben der Schrift ſtehen blieb. Die höchſte Aufgabe der Schriftauslegung war ihm die Uebertragung des ſinnlichen Evangeliums in das geiſtige [1]), wie das höchſte Ziel des Chriſtenthums, ſich von der irdiſchen Erſcheinung des menſchgewordenen Logos zu der geiſtigen Gemeinſchaft mit ihm und zur Betrachtung ſeines göttlichen Weſens zu erheben. So ſah er nun auch in der ganzen Schrift eine Herablaſſung des überſchwenglichen himmliſchen Geiſtes zu der ihn zu faſſen unzulänglichen menſchlichen Form, eine Herablaſſung des göttlichen Menſchenerziehers zu den Schwächen und Bedürfniſſen der Menſchen, die ganze Schrift gleichſam eine Offenbarung der Menſchwerdung des Logos. So ſagt er [2]): „Alles, was hier Wort Gottes genannt wird, iſt Offenbarung des Fleiſch gewordenen und ſich ſeinem göttlichen Weſen nach ſelbſt entäußernden göttlichen Wortes, deshalb ſehen wir das Wort Gottes auf Erden, da es Menſch geworden, als ein menſchliches, denn das Wort wird in der Schrift immerdar Fleiſch [3]), um unter uns zu wohnen. Wenn wir aber an der Bruſt des Fleiſch gewordenen Wortes gelegen haben, und ihm, wie er den hohen Berg (Matth. 17.) hinaufſteigt, folgen kön-

1) το μεταλαβειν το αισθητον ευαγγελιον εις το πνευματικον.

2) S. Philocal. c. 15.

3) Aehnlich ſagt auch Clemens, daß der Charakter der heiligen Schrift ein paraboliſcher ſey, wie die ganze Erſcheinung Chriſti eine paraboliſche — das Göttliche in irdiſcher Hülle. παραβολικος γαρ ο χαρακτηρ υπαρχει των γραφων, διοτι και ο κυριος ουκ αν κοσμικος, ως κοσμικοις εις ανθρωπους ηλθεν Strom. VI, 677.

nen, so werden wir sagen: wir haben seine Herrlichkeit gesehen" [1]). Er ging aus von dem Princip einer Analogie zwischen der heiligen Schrift als eines Werkes Gottes mit der ganzen von demselben Gott herrührenden Schöpfung, ein Princip, das, auf seine geistvolle Weise ausgeführt, für die rechte Betrachtung der zwiefachen Offenbarung Gottes gleich fruchtbar werden konnte. So sagt er, was zugleich zeigt, wie sehr er von der Idee erfüllt war, daß die heilige Schrift Wort Gottes sey [2]): „Es darf uns nicht wundern, wenn nicht in jeder Stelle der heiligen Schrift den Unwissenden das Uebermenschliche der Gedanken in die Augen springt, denn auch in den Werken der die ganze Welt umfassenden Vorsehung offenbaren sich einige auf das augenscheinlichste als Werke der Vorsehung, andere aber sind so verborgen, daß sie dem Unglauben in Beziehung auf den mit unaussprechlicher Kunst und Macht Alles regierenden Gott Raum gaben. Aber wie man mit der Vorsehung nicht rechtet wegen dessen, was man nicht kennt, wenn man auf die rechte Art von dem Daseyn einer solchen überzeugt ist, so darf man auch an der Göttlichkeit der heiligen Schrift, welche sich durch das Ganze derselben verbreitet, deshalb nicht zweifeln, weil unsere Schwäche nicht bei jedem Ausspruche der verborgenen Herrlichkeit der Lehren nachkommen kann, welche in unansehnlichen Ausdrücken verhüllt ist, denn wir haben den Schatz in irdenen Gefäßen." Und an einer andern Stelle [3]):

1) Die Verklärung der Schrift für den, der aus der lebendigen Gemeinschaft mit Christus ihren Geist verstehen lernt.

2) Philocal. c. I. p. 10.

3) c. II. p. 61.

„Wer einmal angenommen hat, daß dieſe Schriften ein Werk des Gottes ſind, der die Welt geſchaffen hat, der muß überzeugt ſeyn, daß was in Hinſicht der Schöpfung denen begegnet, welche Rechenſchaft von derſelben zu geben ſuchen, daſſelbe auch in Hinſicht der Schrift eintreffe. Es iſt nämlich auch in der Schrift manches, was die menſchliche Natur ſchwer oder gar nicht zu finden vermag, und deshalb darf man doch den Schöpfer des Weltalls nicht anklagen; zum Beiſpiel, da wir nicht die Urſache davon finden, warum Baſilisken und andere giftige Thiere erſchaffen worden, denn hier ziemt es dem frommen Sinne, daß wir, eingedenk der Schwäche unſeres Geſchlechts, und wie es unmöglich iſt, die ſchaffende Weisheit Gottes vollſtändig zu begreifen, Gott die Erkenntniß ſolcher Dinge vorbehalten, der uns ſpäter, wenn wir würdig geachtet werden, das offenbaren wird, worüber wir jetzt fromm gezweifelt haben.“ Wie er von dem Glauben an einen das Ganze der Schrift durchwehenden göttlichen Geiſt erfüllt und wie er überzeugt war, daß dieſer nur mit demüthigem, gläubigem Sinne empfangen werden könne, ſpricht ſich ſchön in dieſen Worten des Origenes aus [1]): „Man muß glauben, daß kein Tüttel der heiligen Schrift der Weisheit Gottes ermangelt, denn der, welcher zu einem Menſchen geſprochen hat, du ſollſt vor mir nicht leer erſcheinen, Exod. 34., wird um ſo viel mehr ſelbſt nichts Leeres ſagen; denn die Propheten nehmen, was ſie ſagen, aus ſeiner Fülle, deshalb weht Alles von dieſer Fülle her, und es giebt nichts in den Propheten, in dem Geſetz oder dem

1) l. c. I, 51.

Evangelium, oder den apostolischen Briefen, was nicht von dieser Fülle herkommt. Es weht von jener Fülle her denen, welche Augen haben, die Offenbarungen der göttlichen Fülle zu sehen, Ohren, sie zu vernehmen, einen Sinn, um den Wohlgeruch, der von daher kommt, einzuziehen. Wenn du aber einmal bei dem Lesen der Schrift auf einen Gedanken triffst, der, so zu sagen, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses ist, so klage dich selbst an, denn verzweifle nicht daran, daß dieser Stein des Anstoßes Gedanken enthalte, so daß eintreffen wird, was geschrieben ist: „Wer glaubt, wird nicht zu Schanden werden. Glaube zuerst, und du wirst unter dem, was dir als Aergerniß erschien, vielen heiligen Nutzen finden.“

Aber so richtig auch diese Grundsätze des Origenes waren, so wurde er doch in der Anwendung derselben durch einen falschen Gesichtspunkt von dem Geiste und Zwecke der heiligen Schrift und aller göttlichen Offenbarung durch das Wort irre geführt, und dieser falsche Gesichtspunkt hing wieder mit seiner falschen Auffassungsweise des Verhältnisses der Gnosis zur Pistis genau zusammen. In beiderlei Hinsicht wurde er durch den zu vorherrschend spekulativen Gesichtspunkt in der Religion irre geleitet, dadurch, daß er das Wesen einer christlichen Glaubenslehre und einer christlichen Philosophie nicht gehörig von einander unterschied, dadurch, daß er den wesentlich praktischen Zweck aller göttlichen Offenbarungen und des Christenthums insbesondere nicht genug im Auge behielt. Er bezog nicht Alles auf den Einen Zweck für die ganze menschliche Natur: Erlösung, Wiedergeburt, Heiligung, und die daraus fließende Beseligung, sondern der praktische Zweck der Bes-

serung war ihm nur ein untergeordneter, besonders geltend für die große Masse der Gläubigen, die noch nichts Höheres empfangen konnten. Der höchste Zweck war ihm der spekulative, die höheren Wahrheiten den zum Verständnisse derselben fähigen Geistesmenschen, den Gnostikern, mitzutheilen. Diese höheren Wahrheiten sollten sich besonders auf folgende Gegenstände beziehen [1]): „Von Gott, von welcher Natur sein Eingeborner und auf welche Weise er Sohn Gottes ist, — was die Ursache davon ist, daß er bis zur menschlichen Natur herabgestiegen, und was die Wirkung davon, und auf welche Wesen — und wann sie sich auf dieselben erstreckt, — von den höheren Arten der vernünftigen und aus dem Stande der Seligkeit gefallenen Wesen und den Ursachen ihres Falls, von den Verschiedenheiten der Seelen, und woher diese Verschiedenheiten entstanden, — was die Welt ist und warum sie erschaffen worden, woher so viel Böses auf der Erde, und ob dasselbe bloß auf der Erde oder auch anderswo vorhanden sey.“ Da Origenes Aufschlüsse über diese Gegenstände zu finden, zur Hauptsache machte, mußten ihm natürlich viele Theile der Schrift, wenn er bloß bei dem natürlichen Sinne stehen blieb, für den wesentlichsten Zweck unfruchtbar erscheinen. Alle Geschichte irdischer Begebenheiten und alle auf irdische Verhältnisse sich beziehende Gesetzgebung erklärte er daher nur für die symbolische Hülle einer höheren Geschichte der Geisterwelt, und höherer auf das Geisterreich sich beziehende Gesetze. So sollte der höhere und der untergeordnete Zweck der Schrift mit einander verbunden, die Offenbarung der

1) Philocal. I. 23.

höheren Wahrheit in einen für die Besserung der Menge geeigneten Buchstaben gehüllt worden seyn. „Die Menge der ächt und einfach Gläubigen — sagt Origenes — zeugt von dem Nutzen auch dieses niedrigern Schriftverständnisses.“ Zwischen diesen beiden Sinnesarten der Schrift in der Mitte nahm Origenes noch einen zweiten auch für diejenigen, die noch nicht zu jener höheren Geistesanschauung gelangt wären, geeigneten allegorischen Sinn an, eine nicht so erhabene und tiefe, allgemein sittliche oder erbauliche Anwendung der auf besondere Fälle sich beziehenden Schriftstellen, wie er, 1 Corinth. 9, 9. und die meisten damals auch bei dem Volksunterricht gebrauchten allegorischen Schrifterklärungen dahin rechnet. So entsprach der dreifache Sinn der Schrift den dreien Theilen der menschlichen Natur nach der Theorie des Origenes, das eigentlich Göttliche im Menschen, der auf das Ewige gerichtete und in der Anschauung der göttlichen Dinge sein eigentliches Leben findende Geist, die im Zeitlichen und Endlichen sich bewegende Seele, und der Körper. Wie Philo mit dem Origenes in den wesentlichen Grundzügen seiner Ansicht übereinkam, suchte auch dieser im Ganzen die objektive Wahrheit des dem Geistigen zur Hülle gegebenen geschichtlichen Buchstabens [1]) zu retten. Doch fand auch er Stellen, wo ihm der Buchstabe unhaltbar schien, weil ihm die richtigen hermeneutischen Principien und die nothwendigen Hülfskenntnisse fehlten, oder weil er das Göttliche und das Menschliche in der heiligen Schrift nicht zu sondern wußte [2]),

1) το σωματικον των γραφων, το ἐνδυμα των πνευματικων.

2) Wie er zum Beispiel die Geschichte mit dem Urias buch-

oder weil er, was auch mit dem eben Bemerkten zuſammenhängt, von übertriebenen Inſpirationsbegriffen ausgehend, auch in unbedeutenden Dingen keinen Widerſpruch in der Schrift annehmen konnte, — wo er daher nur durch die Vergeiſtigung [1]) die Schwierigkeit glaubte auflöſen zu können. Und er vereinigte dieſe Annahme, gleich wie Philo, mit ſeiner Ehrfurcht vor der heiligen Schrift auf ſolche Weiſe, daß er ſagte, dieſe buchſtäblich unhaltbaren Dinge, dieſes Mythiſche als Hülle höherer Weisheit ſey als Stein des Anſtoßes [2]) eingeſtreut worden, um die tiefere Forſchung anzuregen.

Dieſe Principien wandte Origenes nicht bloß auf das alte, ſondern auch ausdrücklich auf das neue Teſtament, auch ausdrücklich auf die evangeliſche Geſchichte an [3]). Manche Schwierigkeit glaubte er ſo durch die Annahme auflöſen zu können, daß die Apoſtel, was ſie von einer verſchiedenen Würkſamkeit des göttlichen Logos [4]) zu ſagen gehabt, unter dem Bilde verſchiedener ſinnlicher Thatſachen dargeſtellt hätten [5]). Dieſe Auslegungsgrundſätze

---

ſtäblich unhaltbar fand, weil er in David nur den vom Geiſte Gottes beſeelten, nicht den ſündhaften Menſchen ſah.

1) ἀναγωγη εἰς το νοητον.

2) σκανδαλα, προσκομματα.

3) S. die angeführten Stellen der Philokalia und auch c. 15. p. 139.

4) von verſchiedenen Mittheilungen der ἐπιδημια νοητη του χριστου.

5) T. 10. Ioh. p. 4. προσεκειτο αὐτοις, ὁπου μεν ἐνεχωρει ἀληθευειν πνευματικως ἁμα και σωματικως, ὁπου μη ἐνεδ-

konnten nun freilich aller subjektiven Willkür Raum geben, das geschichtliche Christenthum ganz schwankend zu machen, Jeder konnte demnach, was nach seinen subjektiven Ideen und Gefühlen ihm nicht zusagte, in die Klasse jener nicht buchstäblich zu verstehenden Dinge setzen. Origenes fühlte wohl, welche Gefahr für das objektive Christenthum daraus entstehen konnte, und er erklärte daher immer, daß größtentheils Geist und Buchstabe zugleich festzuhalten sey, daß man nur nach sorgfältiger Prüfung den Buchstaben aufgeben dürfe; aber wo waren die sicheren Grenzen?

Doch darf man nicht verkennen, daß bei dem Origenes die dem geschichtlichen Christenthum nachtheilige Willkür, welche aus diesen Principien hervorgehen konnte, durch den ihn beseelenden innig frommen, gläubigen, von der geschichtlichen Wahrheit des Christenthums durchdrungenen Sinn gemildert wurde. Und man muß wohl beachten, wie Wahrheit und Irrthum hier in eine Mischung zusammenkamen, die aus seiner Eigenthümlichkeit und seinem Verhältniß zu seinem in vielfachen Gegensätzen sich bewegenden Zeitalter zu erklären ist. Er sah, wie fleischlichgesinnte Juden, an dem Buchstaben des alten Testaments klebend, nicht zum Glauben an das Evangelium gelangen konnten, wie fleischlichgesinnte Christen eben dadurch zu rohen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen geführt wurden, er sah, wie antijüdische Gnostiker durch eben diese Auffassungsweise des alten Testaments auf den andern Abweg geriethen, daß sie diesen so fleischlich er-

---

χειτο ἀμφοτερως προκρισιν το πνευματικον του σωματικου, σωζομενου πολλακις του ἁπλουστερου πνευματικου ἐν τῳ σωματικῳ, ὡς ἂν εἰποι τις, ψευδει.

ſcheinenden Gott nicht als den Gott des Evangeliums anerkennen wollten, woran ſich ihr ganzer Dualismus anſchloß. Alle dieſe entgegengeſetzte Irrthümer glaubte Origenes nun durch dieſe vergeiſtigende Auslegungsweiſe von der Wurzel an niederreißen zu können [1]). Er wollte damit keineswegs das Göttliche der heiligen Schrift in's Menſchliche herabziehen, ſondern er ging vielmehr von der andern Seite zu weit, indem er bei dem Göttlichen das Eigenthümlich Menſchliche in der Darſtellungsform nicht anerkannte, indem er nach der allgemeinen Auffaſſungsweiſe ſeiner Zeit, im Ganzen Form und Weſen von der Eingebung des heiligen Geiſtes ableitete. Der göttliche Geiſt hatte — das war des Origenes Anſicht — nach höherer Weisheit es ſo gefügt, daß in manchen Stellen der Geiſt ohne Buchſtaben gegeben wurde.

Doch allerdings konnte die alexandriniſche Geiſtesrichtung, wenn ſie keinen Gegenſatz fand, auf die Spitze geſtellt, ohne den frommen Geiſt, von dem ſie in einem Clemens und Origenes durchdrungen war, zu einem alles Geſchichtliche und Objektive des Chriſtenthums umſtoßenden Idealismus hinführen, hier mußte ihr, wie die Kämpfe, welche die origeniſtiſche Schule am Ende dieſer Periode zu beſtehen hatte, zeigen, jene realiſtiſche Richtung beſonders von der abendländiſchen Kirche aus das Gegengewicht halten, ſo wie die alexandriniſche auf die Vergeiſtigung jener

ein-

1) Nach Anführung aller jener Irrthümer ſagt er Philocal. c. I. p. 17. αἰτια δι πασι τοις προειρημενοις ψευδοδοξων και ασεβειων ἡ ἰδιωτικων περι θεου λογων ουκ αλλη τις ἐιναι δοκει ἡ ἡ γραφη κατα τα πνευματικα μη νενομενη; αλλ' ὡς προς το ψιλον γραμμα ἐξειλιγμενη.

einwürken mußte. Wir haben hier das allgemeine Gemälde des Verhältnisses der verschiedenen eigenthümlichen vornehmsten Geistesrichtungen zu einander, das wir nun in der verschiedenen Behandlungsweise der einzelnen Hauptlehren des Christenthums wiederfinden müssen, wie uns diese Betrachtung zugleich einen Beweis davon geben muß, daß doch in den Grundwahrheiten des Christenthums beide Richtungen, ohngeachtet ihres Gegensatzes, sich berühren und zusammenkommen konnten.

2. Die Entwickelung der einzelnen Hauptlehren des Christenthums.

Wir müssen nur stets dessen eingedenk seyn, daß das Christenthum nicht einzelne spekulative Erkenntnisse von Gott und göttlichen Dingen, nicht ein fertiges dogmatisches System in stehender Form den Menschen überlieferte, sondern daß es Thatsachen einer Mittheilung Gottes an die Menschheit verkündigte, durch welche der Mensch in ein ganz neues Verhältniß zu seinem Schöpfer eingesetzt wurde, aus deren Anerkennung und Aneignung eine ganz neue Richtung und Gestaltung des religiösen Bewußtseyns hervorgehen, wodurch alles früher in demselben Enthaltene anders modificirt werden mußte. Die Thatsache von der Erlösung des sündhaften Menschen durch Christus macht den Mittelpunkt des Christenthums aus; von dem Einflusse aus, welchen die Aneignung dieser Thatsache auf das innere Leben des Menschen ausüben mußte, entwickelte sich diese neue Gestaltung des religiösen Bewußtseyns und von hier aus dann auch eine die neue innere Welt abspiegelnde neue Gestaltung des Denkens über göttliche Dinge. In dem

Zusammenhange mit diesem, was das Grundwesen des Christenthums ausmacht, besteht das Charakteristische des Christlichen; nach der Art, wie sich dogmatische Systeme und einzelne Lehrmeinungen zu diesem Einen Hauptpunkte verhalten, ist ihr Verhältniß zum Christenthum überhaupt, darnach die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Irrthümer für das praktisch-christliche Interesse zu schätzen. Wenn man dieses Verhältniß der einzelnen Lehren zum Mittelpunkt des Christenthums von Anfang an mit klarem Bewußtseyn aufgefaßt und festgehalten hätte, so würde man über die Einheit in dem, was das Wesen des Christenthums bildet, sich leichter haben verständigen, und diese Einheit hätte durch Verschiedenheiten der spekulativen Auffassung, auf welche man frühzeitig, eben weil man des richtigen Maßstabes für die Schätzung alles Christlichen sich nicht bewußt worden war, ein zu großes Gewicht legte, nicht so leicht gestört werden können.

Auch das allgemeine Gottesbewußtseyn, das Bewußtseyn von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind, wurde durch das Christenthum neu belebt, von einem neuen Gefühle der Unverleugbarkeit Gottes wurde der in Gott lebende Gläubige erfüllt, auch in der Natur empfand derjenige, welchem die innigere Gemeinschaft mit Gott durch Christus zu Theil worden war, stärker und lebendiger die Allgegenwart eines Alles erfüllenden Gottes. Wenn diejenigen Kirchenlehrer, welche früher der platonischen Philosophie ergeben gewesen und durch dieselbe in ihrer wissenschaftlichen Geistesform bestimmt worden waren, ihr christliches Gottesbewußtseyn in dieser Form entwickelten, so sprach dagegen ein Tertullian, was ihm die Begeist-

rung eines innigen und tiefen chriſtlichen Gottesbewußtſeyns eingab, in der originellen, obgleich ungebildeten Form ſeiner kräftigen, ſchroffen Eigenthümlichkeit aus. Im Ganzen hatten zwar die Kirchenlehrer nicht mit Gottesleugnern zu kämpfen, aber ihre Polemik gegen Abergläubige und Götzendiener nahm oft eine ſolche Richtung, welche auch gegen Gottesleugner hätte gerichtet ſeyn können. Statt das Daſeyn Eines Gottes durch Schlüſſe beweiſen zu wollen, beriefen ſie ſich auf das Unmittelbarſte in dem menſchlichen Geiſte, was allem Beweiſe vorangehe, auf das urſprüngliche, der menſchlichen Natur unverleugbare Bewußtſeyn, auf eine urſprüngliche Offenbarung des Einen Gottes an den menſchlichen Geiſt, an welche ſich alle andere Offenbarung Gottes anſchließe. Clemens beruft ſich darauf, daß alles wiſſenſchaftliche Beweiſen etwas vorausſetze, was nicht bewieſen, was nur durch unmittelbare Berührung des Geiſtes erfaßt werden könne. Zu dem Höchſten, Einfachen, über die Materie Erhabenen — ſagt er [1]) — könne ſich nur der Glaube erheben. Er ſagt daher, daß es Erkenntniß Gottes nur in ſo weit geben könne, als ſich Gott ſelbſt den Menſchen geoffenbaret habe. Gott kann nicht durch demonſtrative Wiſſenſchaft begriffen werden, denn dieſe geht von dem Urſprünglicheren und Bekannteren aus, dem Ewigen aber geht nichts voran, es bleibt alſo nur übrig, durch die göttliche Gnade und durch die Offenbarung ſeines ewigen Wortes das Unbekannte zu erkennen; dann führt er die von Paulus zu Athen geſprochenen Worte über die Erkenntniß des unbe-

1) II, 364.

kannten Gottes an [1]). Und an einer andern Stelle [2]): „Die höchſte Urſache iſt über Raum, Zeit, Namen und Begriff erhaben. Deshalb ſagt auch Moſes zu Gott, daß Er ſelbſt ſich ihm offenbaren möge [3]), deutlich anzeigend, daß, was Gott iſt, kein Menſch lehren oder ausſprechen, ſondern er ſich nur durch ſeine eigene Kraft bekannt machen könne.“ Derſelbe erkennt in allen Menſchen einen Ausfluß Gottes, einen göttlichen Samen [4]), wodurch ſie gedrungen würden, auch gegen ihren Willen den Einen ewigen Gott zu bekennen. Wie Origenes die Idee von dem Einen Gott nach der philoſophiſchen Sprache unter die κοιναὶς ἐννοιαις (die dem Bewußtſeyn der ganzen Menſchheit gemeinſamen Ideen) rechnet [5]), ſo betrachtet er das Gottesbewußtſeyn in der menſchlichen Natur als ein Merkmal ihrer Gottverwandtſchaft. Theophilus von Antiochia erkennt in der ganzen Schöpfung eine Offenbarung Gottes; aber er ſetzt zugleich als nothwendig, um dieſe Offenbarung zu vernehmen, die Empfänglichkeit der religiös ſittlichen Natur des Menſchen für dieſelbe. Wo dieſe verfinſtert wird, wird jene für den Menſchen unverſtändlich. Auf die gewöhnliche Frage der ſinnlichen Heiden: „Wo iſt denn euer Gott, zeigt uns ihn,“ antwortete er: „Zeige mir deinen Menſchen, ſo will ich dir meinen Gott zeigen, zeige mir, daß die Augen deiner Seele

1) V, 588.

2) V, 582.

3) 2 Buch Moſe 33.

4) ἀπορροίαν θείαν. Protrept. p. 45

5) c. Cels. L. I. c. 4.

ſehen, daß die Ohren deines Herzens hören; Alle haben Augen, die Sonne zu ſehen, aber der Blinde kann ſie nicht ſehen. So wie der trübe Spiegel das Bild nicht aufnehmen kann, ſo kann die unreine Seele das Bild Gottes nicht aufnehmen. Zwar hat Gott Alles geſchaffen, damit er durch ſeine Werke erkannt werde, gleichwie die unſichtbare Seele in ihren Würkungen erkannt wird. Alles Leben offenbart ihn, ſein Hauch belebt das All, ohne dieſen würde Alles in Nichts zurückſinken; der Menſch kann nicht reden, ohne ihn zu offenbaren, aber in der Verfinſterung der Seele liegt die Urſache davon, daß ſie dieſe Offenbarung nicht vernimmt. Er ſagt daher zu dem Menſchen: gieb dich dem Arzte hin, der das Auge deiner Seele heilen kann, gieb dich Gott hin [1])!

Wenn der Freund der Philoſophie, Clemens, die Offenbarung jenes Samens gottverwandter Natur beſonders in der philoſophiſchen Entwickelung des urſprünglichen Gottesbewußtſeyns [2]) aufſuchte, ſo berief ſich dagegen Tertullian, der Freund der Natur, der Feind der Kunſt und der Schulweisheit, in welcher er nicht die Entwicklerin, ſondern die Verfälſcherin des urſprünglichen in der Natur gegründeten religiöſen Bewußtſeyns ſah — auf die unwillkürlichen Zeugniſſe der nicht durch Schulen gebildeten, ſondern einfältigen, rohen, ungebildeten Seele [3]). „Obgleich — ſagt er apologet. c. 17. — durch den Kerker des Körpers eingeſchloſſen, obgleich durch ſchlechte Erzie-

1) Ad Antolyc. L. I. c. 2.

2) ἐν τοις περι λογους ἐνδιατριβουσιν l. c.

3) de testimonio animae.

hung beengt, obgleich durch Lüste und Begierden entnervt, obgleich den falschen Göttern dienstbar, doch wenn sie zur Besinnung kommt, wie aus einem Rausche, wie aus dem Schlafe, wie aus einer Krankheit, und wenn sie zu ihrer Gesundheit gelangt, ruft sie Gott als Gott an, mit diesem Namen allein, weil er dem wahren Gott zukommt: „Großer Gott, guter Gott, was Gott giebt," das ist der Ausruf Aller. Sie beschwört ihn auch als Richter, „Gott sieht es," und „ich empfehle es Gott," und „Gott wird mir es vergelten." O das Zeugniß der Seele, welche von Natur Christin ist! Endlich dies ausrufend, blickt sie nicht zum Capitol, sondern zum Himmel hinauf, denn sie kennt den Sitz des lebendigen Gottes, von ihm und von dort stammt sie her." Wenn Andere Zeugnisse für die durch das Christenthum in dem religiösen Bewußtseyn der Menschheit vorausgesetzte Wahrheit, in den Schätzen alter Literatur — auch in untergeschobenen Schriften [1]) zusammensuchten,

1) Wie besonders unter dem Namen des Hermes (Trismegistos), des egyptischen Thoth, des Hystaspes (des persischen Guschtasp) und der Sibyllen. Solche Schriften rührten ursprünglich theils von heidnischen Platonikern, theils von alexandrinischen Juden her, und wurden nur nach christlichem Interesse mit neuen Zusätzen interpolirt. Nach dem unter den Platonikern und unter Theosophen aller Art verbreiteten Grundsatze, daß Täuschung der Menge zu frommen Zwecken erlaubt sey, glaubte man zu solchen Erdichtungen befugt zu seyn. Man würde aber Unrecht thun, den Kirchenlehrern überhaupt diesen Grundsatz Schuld zu geben. Da die Meisten unter ihnen, die Alexandriner, und besonders den Origenes, allein ausgenommen, der Critik gänzlich ermangelten, konnten sie leicht getäuscht werden, zumal wo sie sich gern täuschen ließen. Es gab übrigens in der Zeit, als die fal-

ſo berief ſich Tertullian lieber auf das klar daliegende, Jedem zugängliche Zeugniß von unbeſtreitbarer Aechtheit, jene Ausbrüche der Seele (eruptiones animae), das ſtillſchweigende Unterpfand des angebornen Bewußtſeyns [1]). Marcion war der Einzige, der ſich durch eine mißverſtandene und einſeitig aufgefaßte Wahrheit (ſ. oben) und durch eine von einem wahren Grunde ausgehende, nur ſich ſelbſt nicht genug klare und zu ſehr auf die Spitze getriebene Richtung des chriſtlichen Gefühls verleiten ließ, jenes Zeugniß von dem Gott des Evangeliums in der Schöpfung und in dem allgemeinen Bewußtſeyn der Menſchheit zu verkennen (ſ. oben). Deſto kräftiger macht Tertullian dies Zeugniß gegen ihn geltend [2]): „Nie wird Gott verborgen ſeyn, nie wird Gott der Menſchheit fehlen, immerdar wird er erkannt, immer vernommen, auch geſehen werden, wann er will. Gott hat zum Zeugniß von ſich alles, was wir ſind und worin wir ſind. So beweiſet er ſich als Gott und als der Eine Gott, eben dadurch daß er Allen bekannt iſt, da ein anderer erſt bewieſen werden muß. Das Gottesbewußtſeyn iſt die urſprüngliche

ſchen ſibylliniſchen Bücher zuerſt unter den Chriſten in Umlauf kamen, eine Parthei, welche die Berufung auf dieſelben nicht billigte, und welche den Freunden derſelben den Sektennamen der Sibylliſten gab, ſey es, daß ihr kritiſcher Sinn Merkmale der Unächtheit an den pſeudoſibylliniſchen Büchern entdeckte, oder, wohl wahrſcheinlicher, daß ſie aus dogmatiſchen Gründen keine Prophetinnen unter den Heiden gelten laſſen wollten. Orig. c. C. L. V. §. 61.

1) De test. animae c. 5.

2) c. Marcion L. I. c. 10. vergl. 18. 19.

Mitgift der Seele, dasselbe und kein anderes in Egypten, in Syrien und im Pontus, denn den Gott der Juden nennen die Seelen ihren Gott."

Wir dürfen aber nicht erwarten, wie wir diese Innigkeit und Tiefe des allgemeinen Gottesbewußtseyns bei allen Kirchenlehrern finden, auch eine demselben entsprechende verklärte geistige Denkweise über das Wesen Gottes bei Allen zu finden; denn jenes erstere ging aus dem tiefsten Grunde des inneren Lebens hervor, auf welchen zuerst und unmittelbar der in die Masse der menschlichen Natur geworfene Sauerteig des Christenthums einwürkte, hingegen erst nach und nach konnte sich von diesem Mittelpunkte aus der verklärende Einfluß des Christenthums auch auf die einzelnen Zweige der geistigen Natur der Menschen verbreiten. Das Wort des Herrn: „Gott ist ein Geist," scheint freilich der unter der Leitung des Christenthums gebildeten Vernunft gleich den Begriff eines reinen Geistes darzustellen, aber es bedurfte einer durch den praktischen Einfluß des Christenthums oder der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit schon vergeistigten Denkart, um den Inhalt dieses Wortes zu verstehen. Die Menschen, deren religiöse Denkform aus einem fleischlichen Judenthum oder einem in der Naturanschauung sich bewegenden Heidenthum hervorgegangen war, konnten dies Wort nicht gleich dem Begriffe nach richtig entwickeln, wenn auch ihr Herz wohl verstand, was Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit sey. Nach ihrer bisherigen Gewohnheit dachten sie sich unter dem πνευμα nichts anders als einen feineren Körper von ätherischer Beschaf-

fenheit im Gegensatz gegen den grobirdischen Körper [1]), und sie wurden daher durch jenen Ausspruch vielmehr in ihrem Irrthum befestigt. Je lebendiger ihr religiöses Gefühl war, zumal bei einer zugleich lebendigen, feurigen Einbildungskraft, je mehr sie durchdrungen waren von dem Bewußtseyn, daß Gott das reellste Wesen sey, je tiefer sie von dem Gefühl der Allgegenwart Gottes bewegt waren, desto leichter konnte es geschehen, daß ihre Vorstellungen von Gott eine sinnliche Farbe annahmen, desto schwerer mußte es ihnen werden, sich zu der ihnen zu kalt und negativ erscheinenden Abstraction von allem Sinnlichen zu erheben. Der noch nicht genug verklärte religiöse Realismus, welcher sich einem in der Religion alles zu sehr verdünnenden und verflüchtigenden Idealismus entgegenstellte, konnte durch einen schroffen Gegensatz Alles zu sehr zu versinnlichen verleitet werden, und die geistigeren Auffassungen der Gottesidee konnten ihm daher verdächtig werden. Alles dies kommt bei einem Tertullian zusammen, welcher die Begriffe Körperlichkeit und Wesenheit verwechselt [2]).

Die Vergeistigung der Gottesidee herbeizuführen, dazu würkte nun von der einen Seite eine unmittelbar aus dem Christenthum hervorgehende nüchterne und keusche praktische Richtung des religiösen Geistes, welche vielmehr durch das Herz als durch Spekulation und Einbildungskraft sich zu

1) S. Tertullian adv. Praxeam. c. 7. Spiritus corpus sui generis. vergl. Lactant. institut VII. c. 9. Orig. in Ioh. T. XIII. c. 21.

2) De carne Christi c. 11. Nihil incorporale, nisi quod non est.

Gott zu erheben ſuchte, und welche aus der Tiefe des religiöſen Bewußtſeyns erkannte, — daß das Bild von göttlichen Dingen nur Bild ſey und ein ſchwacher Ausdruck von dem, was der gläubigen Seele in ihrem inneren Leben durch die Mittheilung Gottes zu Theil würde, — von der andern Seite eine den Inhalt der chriſtlichen Lehre verarbeitende wiſſenſchaftliche Denkart, wie wir dieſe beſonders bei dem Clemens und Origenes und überhaupt in der alexandriniſchen Schule finden. Die erſtere Richtung finden wir bei einem Irenäus und einem Novatianus. Irenäus ſagt: „Alles, was wir von Gott prädiciren, iſt gleichnißweiſe geſagt, es ſind nur Bilder, welche ſich die Liebe macht, und die Empfindung legt etwas Gröſſeres hinein, als in dem Bilde an und für ſich ſelbſt liegt“ [1]); und Novatian ſagt von dem Weſen Gottes [2]): „Was das iſt, was Er allein kennt, was jedes menſchliche Seele empfindet, obgleich nicht ausſprechen kann“ [3]). Derſelbe ſagt, daß, obgleich ſich Chriſtus, da der menſchliche Geiſt in religiöſer Entwickelung fortſchreiten ſollte, wenigerer anthropomorphiſchen Bilder als das alte Teſtament bediente, er doch auch von dem über menſchliche Vorſtellung und Sprache erhabenen Weſen nur in Bildern reden konnte, welche hinter der Sache ſelbſt zurückblieben.

Der Anthropomorphismus in den Vorſtellungen

---

1) L. II. c. 13. §. 4. Dicitur quidem secundum haec per dilectionem, sentitur supra haec secundum magnitudinem.

2) S. cap. 6. u. 8.

3) Quod mens omnis humana sentit, et si non exprimit.

von Gott iſt wohl zu unterſcheiden von dem Anthropopathismus [1]), welcher in der Neigung des Menſchen beſteht, ſich den höchſten Geiſt nach der Analogie ſeines eigenen Geiſtes vorzuſtellen, und wodurch der Menſch ſich auch leicht verleiten läßt, was in den Schranken und Mängeln ſeiner Natur gegründet iſt, auf Gott zu übertragen; wenn jener Anthropomorphismus durch den vergeiſtigenden Einfluß des Chriſtenthums nach und nach ganz verdrängt werden mußte, ſo kann daſſelbe nicht auf dieſen Anthropopathismus angewandt werden, weil dieſem etwas zum Grunde liegt, was von dem Weſen der menſchlichen Natur unzertrennlich iſt, da dieſe nie aus ihrer Eigenthümlichkeit heraustreten, und alles, was ſie ſich aneignet, nur in der Form derſelben in ſich aufnehmen kann. Es liegt dieſem Anthropopathismus auch eine große Wahrheit zum Grunde, da der Geiſt des Menſchen das Bild des höchſten Geiſtes darzuſtellen beſtimmt iſt. In ſofern der Anthropopathismus in dem Weſen der menſchlichen Natur gegründet iſt, mußte ſich zwar das Chriſtenthum an denſelben anſchließen, es mußte ihn aber mit der ganzen menſchlichen Natur reinigen und verklären, indem es die vollkommene Realiſirung des Bildes Gottes in der Menſchheit Chriſti offenbarte, und in allen Menſchen das Bild Gottes erneute. Auch hier mußte ſich alles von dem Grundbewußtſeyn der wiederhergeſtellten Gemeinſchaft zwiſchen Gott und Menſchen aus entwickeln. In der Erkenntniß Gottes als des Erlöſers der Menſchheit lag ſchon der Gegenſatz gegen allen

1) Ich nehme hier die beiden Ausdrücke in der etymologiſch und hiſtoriſch am meiſten begründeten verſchiedenen Bedeutung.

falschen Anthropopathismus in sittlicher Hinsicht; denn hier offenbarte sich die Heiligkeit Gottes im Gegensatz gegen die Sünde, und die ewige Liebe Gottes in Beziehung auf die mit der Sünde behafteten Wesen, welche eine heilige Liebe von der Sünde befreien und zu Gott wieder zurückführen will.

Die zwei entgegengesetzten Richtungen, welche sich in die allgemeinen Gegensätze des religiösen Realismus und Idealismus auflösen, standen (wie wir in der allgemeinen Einleitung bemerkten) auch hier unter Juden und Heiden einander entgegen, eine unreine sinnliche Vermenschlichung bei der größern Menge und eine die Idee Gottes zu sehr verdünnende und ihr die Haltbarkeit für den menschlichen Geist nehmende Entmenschlichung, wie dies letztere bei den Platonikern der Fall war, welche an die Stelle des lebendigen Gottes nur einen abstrakten Vollkommenheitsbegriff setzten. Zwischen beiden Gegensätzen mußte die Entwickelung der Gottesidee durch das Christenthum hindurchgehen.

Ein Gegensatz führte immer den andern herbei. Die rohen fleischlich anthropopathischen Ideen, welche fleischlich gesinnte Juden und ungebildete Christen, am Buchstaben klebend, nach misverstandenen Stellen des alten Testaments sich machten, veranlaßten einen Marcion, aus dem Gott des alten Testaments gerade ein solches Wesen zu machen, wie jene Leute ihren Gott sich dachten. Die von ihm vorgefundene fleischliche Auffassung der Begriffe von einem göttlichen Zorn und einer göttlichen Gerechtigkeit trieben ihn zu dem Gegensatz hin, daß er das zum Grunde liegende Objektive in diesen Begriffen über der fleischlichen Form, in der sie ihm entgegentraten, ganz verkannte und nach einer

anderen, einem zartern Herzen mehr zusagenden Art des Anthropopathismus, sich eine nur segnende und erlösende Liebe vorbildete, getrennt von der Heiligkeit, die dem Sünder ein verzehrendes Feuer wird [1]). Tertullian, den sein kräftiger christlicher Realismus die zum Grunde liegende Wahrheit eines christlichen Anthropopathismus festhalten ließ, wenn gleich er oft im Gefühl des Herzens und in der Anschauung des Geistes mehr hatte, als er in seiner unbeholfenen fleischlichen Ausdrucksweise klar und rein wiederzugeben wußte — er macht mit Recht dem Gottes Eigenschaften durchschneidenden Marcion seine Inconsequenz bei dem Glauben an eine Erlösung zum Vorwurf, indem er sagt [2]): Setzt nicht Vergebung der Sünde ein Vorhandenseyn der Schuld in den Augen des Gottes, der die Sünden vergiebt, voraus? Er hielt ihm entgegen, daß die Güte Gottes sich von der Gerechtigkeit, als dem alles ordnenden, einem jeden das seine zutheilenden Princip, nicht trennen lasse [3]): „Die Güte Gottes hat die Welt geschaffen, seine Gerechtigkeit hat sie geordnet." Er zeigt gegen ihn die Nothwendigkeit des Anthropopathismus, der auch Marcion selbst, obgleich er sich derselben nicht bewußt wurde, nicht ausweichen konnte, wie aber der rechte Anthropopathismus eben darin bestehen sollte, daß man nicht Gottes Eigenschaften zur menschlichen Sündhaftigkeit und Beschränktheit herabziehe, sondern durch Wiederherstellung des Bildes Gottes in der

1) S. ob. die Darstellung von Marcions System.

2) adv. Marc. II, 26. 27.

3) l. c. II, 12.

menschlichen Natur das Menschliche zu einem Spiegel Gottes verkläre. Sehr thöricht, sagt er zu Marcion, sind diejenigen, welche nach dem Menschlichen über das Göttliche aburtheilen. Warum denkst du dir bei Gott etwas menschlich und nicht alles göttlich? Es ist verkehrt, daß du, statt den Menschen zum Bild Gottes zu erheben, vielmehr Gott zum Bild des Menschen herabziehst. Warum betrachtet ihr Langmuth, Barmherzigkeit, und die Mutter von allem, die Güte, als etwas göttliches? und doch ist alles dieses bei uns nicht in seiner Vollkommenheit, da Gott allein vollkommen ist?" Tertullian erkennt in der ganzen Offenbarung Gottes eine fortgehende Herablassung, deren Gipfel und Ziel Gottes Menschwerdung ist [1]). „Was ihr auch Niedriges, Schwaches, und Gottes Unwürdiges zusammenstellt, um den Schöpfer herunter zu reißen, so will ich euch eine einfache und sichere Antwort geben. Gott kann in keine Berührung mit dem Menschen treten, ohne menschliche Empfindungsweise und Affekte sich anzueignen, wodurch er sich herablassend das Ueberschwengliche seiner Majestät, welches die menschliche Schwäche nicht tragen konnte, mildert; das, was zwar Gottes nicht würdig ist, aber nothwendig für den Menschen, und darum doch Gottes würdig, weil nichts so sehr Gottes würdig ist, als was zum Heil des Menschen dient [2]). Gott handelte mit dem Menschen, wie mit seines Gleichen, damit der Mensch mit Gott, wie mit seines Gleichen sollte handeln können. Gott erschien in der Niedrigkeit, damit der Mensch

1) l. c. II, 15.

2) l. c. II, 27.

zum Gipfel der Höhe erhoben werden ſollte. Wenn du dich eines ſolchen Gottes ſchämſt, ſo weiß ich nicht, wie du aufrichtig an einen gekreuzigten Gott glauben kannſt!" Freilich traf den Marcion dieſer letzte Vorwurf der Inconſequenz nicht, da daſſelbe Princip, das ihn zum Gegner des anthropopathiſchen altteſtamentlichen Gottes machte, ihn auch zum Gegner der Lehre von dem gekreuzigten werden ließ.

Die alexandriniſchen Kirchenlehrer zeichneten ſich vermöge ihrer philoſophiſchen Bildung durch das Streben, einen fleiſchlichen Anthropopathismus aus der chriſtlichen Glaubenslehre zu verdrängen, beſonders aus; aber leicht konnte es nun geſchehen, daß ſie ſich zu ſehr auf die andere Seite hinneigten und die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften zu ſehr in das Subjektive herabzogen und verflachten. Als Beleg diene uns dieſe ſchöne Stelle des Origenes, in welcher er doch bei allem Schönen, was er über eine göttliche Menſchenerziehung ſagt, den Sinn der bibliſchen Ausſprüche von einem Zorn Gottes gegen die Sünde nicht tief genug auffaßt. Indem er hier an die Lehre des Philo von einer Vermenſchlichung und einer Entmenſchlichung der göttlichen Dinge ſich anſchließt [1]), ſagt er [2]): „Wenn die heilige Schrift Gott als Gott in ſeiner göttlichen Majeſtät darſtellt, und wenn ſie nicht die göttlichen Fügungen in die menſchlichen Verhältniſſe verflechtet, ſagt ſie, daß er nicht ſey, wie ein Menſch, denn ſeine Größe iſt unausſprechlich. Pſ. 145, 3. Der Herr

1) S. Theil I.

2) Homil. 18. in Ieremiam §. 6.

ist ein großer Gott, ein großer König über alle Götter. Ps. 95, 3. Wenn aber die göttlichen Fügungen in die menschlichen Verhältnisse verflochten werden, so nimmt Gott menschlichen Sinn, menschliche Art und Sprache an, so wie wenn wir mit einem zweijährigen Kinde reden, wir um des Kindes Willen lallen; denn wenn wir in der Würde des erwachsenen Mannesalters bleiben und mit den Kindern reden, ohne uns zu ihrer Sprache herabzulassen, so können sie uns nicht verstehen. So stelle dir es auch in Hinsicht Gottes vor, wenn er sich zu dem Menschengeschlecht und besonders zu dem Geschlechte derer, welche sich noch in dem Kindesalter befinden, herabläßt. Sieh, wie wir erwachsenen Männer im Umgang mit den Kindern auch die Namen der Dinge verändern, und wie wir das Brot mit einem besonderen Namen, das Trinken mit einem anderen Namen nennen, indem wir nicht der Sprache der Erwachsenen, sondern einer kindischen Sprache uns bedienen. Wenn Jemand uns so mit den Kindern reden hört, wird er wohl sagen: dieser Greis ist unverständig geworden? und so spricht auch Gott, wie mit Kindern. Siehe da, spricht der Heiland, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat. Ebr. 2, 13. Wenn du von einem Zorn Gottes hörst, so glaube nicht, daß der Zorn eine Leidenschaft Gottes sey. Es ist eine Herablassung der Sprache, um das Kind zu bekehren und zu bessern, denn auch wir machen den Kindern nicht nach unserer Herzensgesinnung, sondern, indem wir uns so stellen, ein furchtbares Gesicht. Wenn wir die freundliche Gesinnung der Seele gegen das Kind auf unserem Gesicht behalten, und unsere Liebe zu demselben merken lassen, ohne uns, wie es die Besserung

des

des Kindes erfordert, zu verändern, so verderben wir dasselbe. So wird uns Gott zürnend dargestellt, zu unserer Bekehrung und Besserung, und in der That zürnt er nicht; du aber wirst den Zorn Gottes leiden, indem du durch deine Schlechtheit schwer zu ertragende Leiden dir zuziehst, wenn du durch den sogenannten Zorn Gottes gestraft wirst." Origenes sprach so in einer Predigt; doch sagt er an einer andern Stelle in seinem Commentar über den Matthäus, wo er dieselbe Theorie auseinandersetzt [1]): „Es ließe sich zu Denjenigen, welche keinen Schaden dadurch leiden können, vieles sagen von der Güte Gottes und der Fülle seiner Gnade, welche er mit Recht denen, die ihn fürchten, verborgen hat."

Die Alexandriner ergriffen auch hier einen Mittelweg zwischen den Gnostikern und den übrigen Kirchenlehrern. Wenn diese eine absolute Strafgerechtigkeit in Gott setzten, ja den ganzen Gerechtigkeitsbegriff als einen dem Wesen des vollkommenen Gottes widersprechenden umstießen, und den gerechten Gott dem guten entgegensetzten, so ließen die Alexandriner hingegen den Gerechtigkeitsbegriff ganz aufgehen in den Begriff einer die gefallenen vernünftigen Wesen nach ihren verschiedenen sittlichen Beschaffenheiten und Bedürfnissen erziehenden göttlichen Liebe [2]). So konnten sie sagen, daß man die Unterscheidung, welche die Gnostiker zwischen dem gerechten und dem guten Gotte machten, in einem gewissen wahren Sinne anwenden könne, wenn man Christus (den göttlichen Logos) — als den Erzieher und

1) ed. Huet. 378.

2) eine δικαιοσυνη σωτηριος.

Läuterer der gefallenen Wesen, dessen Erziehung das Ziel habe, daß sie fähig werden sollten, die Güte des ewigen himmlischen Vaters in sich aufzunehmen und dadurch beseligt zu werden, insbesondere den Gerechten nenne [1]).

Mit dem eigenthümlichen Charakter der christlichen Lehre von Gott hängt die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts genau zusammen. Im Gegensatze gegen die in einer Religion der Naturvergötterung begründeten Denkweisen des Alterthums, welche entweder einen Kreislauf von Ursachen und Würkungen bis zu einem blinden bewußtlosen Chaos zurückführten, oder doch Gott nur als Bildner eines unorganischen, chaotischen Stoffes erkennen ließen, im Gegensatze gegen diese Denkweisen des Alterthums wurde durch das Christenthum, welches das Gottesbewußtseyn von aller Vermischung mit der Naturvergötterung frei machte, die Lehre von der Schöpfung als Gegenstand eines über den ganzen Kreis von Ursachen und Würkungen in der Erscheinungswelt zu dem freien Urheber alles Daseyns sich erhebenden Glaubens hingestellt. Das war eben hier das Charakteristische und das praktisch Wichtige, daß das

1) Clemens. Paedagog. L. I. p. 118. καθ' ὁ μεν πατηρ νομιται ἀγαθος ὢν, ἀυτο μονον ὁ ἐστι κικλησται ἀγαθος, καθ' ὁ δε υἱος ὢν ὁ λογος ἀυτου ἐν τῳ πατρι ἐστι, δικαιος προσαγορευεται. und Orig. T. I. in Ioh. p 40. Von der gnostischen Unterscheidung zwischen dem θεος ἀγαθος und dem δημιουργος δικαιος: (τουτο δε) οἰμαι μετ' ἐξετασεως ἀκριβους βασανισθεν δυνασθαι λογισθαι ἐπι του πατρος και του υἱου, του μεν υἱου τυγχανοντος δικαιοσυνης, του δε πατρος τους ἐν τῃ δικαιοσυνῃ του υἱου παιδευθεντας μετα την χρεσιν βασιλειαν ἐυεργεθουντος.

Unbegreifliche als ſolches behauptet, das was hier den religiöſen Glauben allein intereſſiren kann, von allen fremdartigen Elementen der Poeſie und Spekulation, wodurch es in den alten orientaliſchen Religionsſyſtemen getrübt war, geſondert wurde. Das Chriſtenthum mußte hier nur den religiöſen Glauben, wie er ſchon im alten Teſtamente gegeben war, von den durch die Vermiſchung mit dem Orientaliſchen und dem Platoniſchen hinzugekommenen fremdartigen Zuſätzen reinigen. So wird in dem Briefe an die Ebräer, Cap. 11., als Gegenſtand des Glaubens ausgeſprochen, daß das Sichtbare nicht aus dem Sichtbaren geworden, ſondern die Welt geſchaffen ſey durch Gottes Allmacht. Dieſes wurde nun negativ ausgedrückt in der Lehre von einer Schöpfung aus Nichts [1]), welche Beſtimmung von den Gnoſtikern [2]) durchaus gemißdeutet wurde, wenn ſie ihr den alten Satz entgegenhielten: aus Nichts wird Nichts, denn dieſelbe hatte ja nur eine antithetiſche Bedeutung gegen die Annahme eines die Schöpfung bedingenden Stoffes, und es ſollte durch dieſelbe nicht das Nichts, ſondern das höchſte abſolute Seyn = Gott als Grund alles Daſeyns behauptet werden. Freilich hatte dieſe Beſtimmung zugleich die Abſicht, eine Anſicht auszuſchließen, welche alles Daſeyn als Naturentwickelung aus Gott erklärte, Gott einer Naturnothwendigkeit unterwarf und den Begriff der abſoluten Abhängigkeit des Geſchöpfes vom Schöpfer gefährdete. Aber wir bemerkten ſchon, daß jene

1) κτισις ἐκ του μη ὀντος, wie bei Hermas.

2) S. oben Theil II.

orientalischen Theosophen, die Gnostiker, sich mit dieser negativen Auffassung des Unbegreiflichen nicht zufrieden geben konnten. Sie wollten das erklären und anschaulich machen, was die Lehre von der Schöpfung aus Nichts nur als Gegenstand des Glaubens hinstellte.

Mit den Gnostikern kam in der Polemik gegen diesen Theil der Kirchenlehre Hermogenes überein, welcher in den letzten Zeiten des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts wahrscheinlich zu Carthago lebte. Er unterschied sich von den Gnostikern wesentlich durch seine mehr occidentalische Geistesrichtung, indem vielmehr griechische Spekulation als orientalische Anschauung bei ihm vorherrschte, daher konnte auch sein System, das nicht, so wie die gnostischen Systeme, die Einbildungskraft beschäftigte, keinen so großen Eingang finden als jene; es erscheint uns keine Sekte der Hermogenianer. Auch wollte er nicht, wie die Gnostiker, ein eigenthümliches System esoterischer Religionslehre entwerfen, sondern nur in Einem Punkte, der aber freilich auf das ganze Religionssystem einen wichtigen Einfluß haben mußte, entfernte er sich von der Kirchenlehre. Er war ein Maler, und wahrscheinlich ein eifriger Gegner des im nördlichen Afrika sich verbreitenden Montanismus; der Künstler konnte eben so wenig der montanistischen Sekte, als diese dem Künstler zusagen. Vielleicht fiel Hermogenes, indem er das schroffe, finstere Wesen der Montanisten bekämpfte, in das andere Extrem einer Laxheit in der Schätzung des Christlichen und des Unchristlichen, er scheint nichts Anstößiges darin gefunden zu haben, Gegenstände der heidnischen Mythologie durch seine Kunst darzustellen, indem er sie dann

bloß als Gegenstände der Kunst, unabhängig von aller religiösen Beziehung, betrachtete [1]).

Hermogenes bekämpfte die Emanationslehre der Gnostiker, weil sie sinnliche Vorstellungen auf das Wesen Gottes übertrage und weil die Idee der Heiligkeit Gottes mit der Sündhaftigkeit der von ihm ausgeflossenen Wesen nicht bestehen könne. Er bekämpfte aber auch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts, weil, wenn die Welt keinen andern Grund als den Willen Gottes gehabt, sie dem Wesen des vollkommenen, heiligen Gottes hätte entsprechen, sie daher hätte eine vollkommene und heilige seyn

1) Die dunklen Worte Tertullians, aus welchen diese Nachricht abzuleiten ist, lauten: Pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit. Es könnte das Erste so verstanden werden, als wenn Tertullian das Malen an und für sich als etwas Heidnisches und Sündhaftes angesehen hätte; aber ein solches Urtheil läßt sich auch selbst dem montanistischen Kunsthasse Tertullians nicht zutrauen, und es findet sich kein Beleg für diese Erklärung in dessen Schriften. Auch die Worte „er verachtet das Gesetz in Beziehung auf die Kunst" sprechen für diese Erklärung nicht, denn es läßt sich ja keine Stelle der heiligen Schrift denken, welche Tertullian als ein Verbot der Malerei überhaupt betrachtet haben könnte; aber wahrscheinlich dachte Tertullian unter lex Dei an das alte Testament und zwar an das Verbot gegen die Götzenbilder, der Sinn: er verachtet das Ansehen des alten Testaments durch die Art, wie er die Kunst gebraucht, er will hingegen das Ansehen desselben noch jetzt zur Vertheidigung der zweiten Ehe geltend machen, gegen die Montanisten, welche in dieser Hinsicht das Ansehen des alten Testaments durch das Christenthum, und durch die neuen Offenbarungen des Paraklet, für aufgehoben erklärten.

müſſen; nichts Mangelhaftes und Böſes hätte in derſelben Raum finden können; denn woher in einer Welt, welche nur in Gott ihren Grund hat, das dem Weſen Gottes Fremdartige? Freilich folgte hier Hermogenes theils, gleichwie die Gnoſtiker, einem zu beſchränkten ſubjektiven Maßſtabe in der Schätzung der verſchiedenartigen Geſchöpfe nach den verſchiedenen Stufen des Daſeyns, theils überlegte er nicht, was in dem Begriffe des Geſchöpfes ſelbſt liegt. In Rückſicht des moraliſch Böſen wollte er ſich ſo wenig als die Gnoſtiker durch die Unterſcheidung zwiſchen einem Wollen und einem Zulaſſen von Seiten Gottes zurückweiſen laſſen, auch den Erklärungsgrund, daß das Böſe als Folie des Guten nothwendig ſey, damit daſſelbe aus dem Gegenſatze verſtanden werde, wollte er mit Recht nicht gelten laſſen, da dadurch die Selbſtſtändigkeit der Idee des Guten geläugnet, und das Weſen des Böſen, indem man es als nothwendig zur Harmonie des Ganzen ſetze, aufgehoben werde. Aber auch Hermogenes verfiel ſelbſt in den Abweg, den er vermeiden wollte, indem er das Böſe doch aus einer Naturnothwendigkeit ableitete. Das Mangelhafte und Böſe in der Welt hat, nach ſeiner Theorie, darin ſeinen Grund, daß Gottes Schöpfung durch einen von Ewigkeit her beſtehenden unorganiſchen Stoff bedingt wird. Von Ewigkeit her ſind zwei Principien da, das einzige, thätige, bildende — Gott, das nur empfangende, in ſich ſelbſt unbeſtimmte, formloſe — die Materie. Dieſe iſt eine unendliche chaotiſch ſich bewegende Maſſe, in der alle Gegenſätze unentwickelt vorhanden ſind und in einander fließen, voll wilden Treibens, ohne Geſetz und Ordnung, wie die Bewegung eines nach allen Seiten überſprudelnden Keſ-

fels [1]). Nicht durch einen einzelnen Akt hätte dieſes unendliche in unendlicher verworrener Bewegung begriffene Chaos, auf irgend einem Punkte erfaßt, zum Stillſtand gebracht und ſich der Bildung zu unterwerfen, gezwungen werden können. Nur durch das Verhältniß ſeines Weſens zu dem Weſen der Materie konnte und mußte Gott auf dieſelbe einwürken; gleichwie der Magnet nach einer innern Nothwendigkeit das Eiſen anzieht [2]), wie die Schönheit über das, was ſich ihr naht, eine natürliche Anziehungskraft ausübt, ſo würkt Gott durch ſeine bloße Erſcheinung, durch die Uebermacht ſeines göttlichen Weſens bildend auf die Materie ein [3]). Nach dieſen Principien konnte er, wenn er conſequent war, keinen Anfang der Schöpfung ſetzen, und er ſcheint einen ſolchen in der That nicht angenommen zu haben, wie dies auch in dem von ihm für ſeine Lehre angeführten Grunde liegt, daß, wenn die Herrſchaft zu den weſentlichen Attributen Gottes gehöre, er auch immer Stoff haben mußte, über den er dieſe Herrſchaft ausübte. Demnach ſetzte er eine ewige Ausübung der Herrſchaft Gottes über die Materie, welche nach ſeinem Syſteme eben in der ſiegreichen Bildungskraft beſteht. Es folgt aus dem Geſagten, daß man es ſich nach dieſem Syſteme nicht ſo zu denken hat, als ob das Chaos je abge-

1) Inconditus et confusus et turbulentus fuit motus, sicut ollae undique ebullientis.

2) Man erkennt hier den Maler.

3) Non pertransiens materiam facit Deus mundum, sed solummodo adparens et adpropinquans ei, sicut facit qui decor, solummodo adparens et magnes lapis solummodo adpropinquans.

sondert für sich bestanden und die Würkung dieser göttlichen Bildungskraft in irgend einem Moment begonnen hätte, sondern es besteht nur in der Verbindung mit dieser ihm mitgetheilten Organisation, und nur der Begriff kann Beides von einander sondern. Aus dem Widerstande der nur nach und nach in allen ihren einzelnen Theilen zu bildenden unendlichen Materie gegen die bildende Kraft Gottes, welche nur nach und nach siegreich durchdringen kann, leitete er alles Mangelhafte und Böse ab. So offenbart sich das alte Chaos durch das Häßliche in der Natur, durch das moralisch Böse in der Geisterwelt.

Daß Hermogenes eine fortschreitende Bildung der Materie bei einer ewigen Schöpfung setzte, war eine Inconsequenz, da sich eine fortschreitende Entwickelung ohne Anfang nicht denken läßt. Noch auffallender wäre seine Inconsequenz, wenn der Bericht Theodorets richtig ist, daß er ein letztes Ziel der Entwickelung annahm. Er setzte nämlich demnach, wie die Manichäer, daß zuletzt alles Böse sich in die Materie, aus der es hervorgegangen, wieder auflöse, also dann eine Sichtung desjenigen Theils der Materie, welcher der Organisation theilhaft werden konnte, von demjenigen, welcher derselben hartnäckigen Widerstand leistete [1]). Hier machte ihn das zu dieser heidnischen Naturansicht vom Bösen nicht gut passende teleologi-

1) Theodoret sagt dies zwar nicht ausdrücklich, aber es liegt eine solche Lehre dem, was nach seiner Angabe Hermogenes behauptet haben soll, nothwendig zum Grunde. Theodorets Worte Haeret. fab. I, 19. τον δε διαβολον και τους δαιμονας εις την ὑλην ἀναχωρησασθαι.

sche und sittliche Element, das ihm aus dem Christenthum einwohnte, inconsequent [1]).

Irenäus und Tertullian behaupteten, jener gegen die Gnostiker, dieser gegen den Hermogenes, die einfache christliche Lehre von der Schöpfung, ohne sich auf Spekulationen über diesen Gegenstand einzulassen.

Von diesen Kirchenlehrern unterschied sich auch in dieser Rücksicht Origenes durch ein eigenthümliches System, dessen Grundzüge wir hier, so weit dieselben mit der Lehre von der Schöpfung im Zusammenhange stehen, entwickeln müssen. Nach dem Charakter seiner Gnosis (s. oben) schloß er sich an die Grundlage der in der ganzen Kirche geltenden Glaubenslehre an und meinte, daß seine über diese hinausgehenden spekulativen Forschungen mit derselben wohl bestehen könnten. Er erklärte sich für die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts, in sofern dadurch das freie durch keinen präexistirenden Stoff bedingte Handeln der göttlichen Allmacht bezeichnet wurde, aus aufrichtiger Ueberzeugung, nicht bloß aus Anbequemung [2]). Auch erkannte er einen

1) Theodoret schreibt dem Hermogenes noch die Lehre zu, daß Christus seinen Leib in der Sonne abgelegt habe. Es frägt sich, ob Theodoret die Lehre des Hermogenes nicht mit ähnlichen verwechselt hat, und wie seine Worte zu verstehen sind. Vielleicht lehrte Hermogenes, daß Christus, in das himmlische Daseyn sich erhebend, das aus der materiellen Welt angenommene Gewand in der Sonne zurückgelassen habe. Doch läßt sich schwerlich dem Hermogenes eine so ganz phantastische Meinung zutrauen, und wir müssen dies bei dem Mangel an Nachrichten im Dunkel lassen. Vielleicht könnte eine Deutung des messianisch verstandenen Psalm 19, 4. nach der alex. Vers. diese Meinung veranlaßt haben.

2) S. Praefat. Libb. π. ἀρχ. p. 4. ibid. L. II. c. 1. §. 4. L. III. c. 5. — Commentar. Genes. init.

beſtimmten Anfang der beſtimmten vorhandenen Welt an; aber über das, was derſelben vorhergegangen, ſchienen ihm Schrift und Kirchenglaube der Spekulation freien Spielraum zu laſſen. Er fand nun hier die einem Anfang der Schöpfung überhaupt entgegenſtehenden Gründe, welche dem nachdenkenden Geiſte, der ſich nicht mit dem bloßen Glauben an das Unbegreifliche begnügen wollte, immer auffallen mußten. Wie läßt es ſich denken, daß, wenn das Schaffen dem Weſen Gottes angemeſſen iſt, etwas was dem Weſen Gottes angemeſſen iſt, je ſollte gefehlt haben? Wie ſollten die in Gottes Weſen liegenden Eigenſchaften, die Allmacht, Güte, nicht immer würkſam ſeyn? Ein Uebergehen vom Nichtſchaffen zum Schaffen läßt ſich ohne Veränderung, welche das Weſen Gottes nicht treffen kann, nicht denken.

Origenes war auch ein Gegner der Emanationslehre, ſo wie dieſelbe von den Gnoſtikern aufgefaßt wurde, indem ihm dieſe ſinnliche Vorſtellungen auf das Weſen Gottes zu übertragen und durch die Annahme einer Weſenseinheit (des ὁμοουσιον) zwiſchen Gott und den aus ihm emanirten Naturen, den rechten Abſtand zwiſchen dem Schöpfer und den Geſchöpfen aufzuheben ſchien. Er nahm aber eine geiſtig aufgefaßte, alle ſinnliche Bilder entfernende Emanation an, eine von Ewigkeit her von Gott ausſtrahlende, ihm verwandte Geiſterwelt, über welche er doch überſchwenglich erhaben ſey, in allen dieſen Geiſtern die partielle Offenbarung, der partielle Abglanz der Herrlichkeit Gottes [1]), wie der Sohn Gottes die Geſammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes iſt.

1) π. ἀρχ. L. I. c. 2. §. 6. In Ioh. T. 20. c. 16. T. 13.

Origenes dachte ſich hier den Begriff einer abſoluten Abhängigkeit ohne ein zeitliches Werden, eine Urſächlichkeit, in der das Daſeyn der Geſchöpfe, als etwas ſeinem Weſen nach nicht in ſich ſelbſt ruhendes, von Ewigkeit her begründet iſt [1]). Was er von der fortgehenden Wiedergeburt der Frommen und von der Zeugung des Sohnes Gottes ſagt, läßt ſich in ſeinem Sinne, da der göttliche Logos ſich eben ſo zur übrigen Geiſterwelt, als die Quelle des göttlichen Lebens für dieſelbe, wie Gott zu ihm verhält, gleichfalls auf dieſe anwenden. Er ſagt Ierem. Homil. 9. §. 4.: „Ich werde nicht ſagen, daß der Gerechte ein für allemal aus Gott geboren ſey, ſondern daß er immer bei jeder guten Handlung geboren wird. Wenn ich nun alſo von dem Heilande dies behaupte, daß nicht der Vater den Sohn erzeugt und dann aufgehört hat, ihn zu erzeugen, ſondern daß er ihn immerdar erzeugt, ſo werde ich es ähnlich auch von dem Gerechten behaupten. Laßt uns aber ſehen, wer unſer Heiland iſt: der Abglanz der Herrlichkeit. Der Abglanz der Herrlichkeit nun iſt nicht einmal erzeugt, und wird dann ferner nicht mehr erzeugt, ſondern ſo lange das Licht den Abglanz von ſich zu verbreiten würkt, ſo lange wird der Abglanz der Herrlichkeit

---

c. 25. T. 32. c. 18. ὁλης μεν ουν της δοξης του θεου απαυγασμα ειναι τον υιον, φθαστεον μεν τοι γε απο του απαυγασματος τουτου της ὁλης δοξης μερικα απαυγασματα επι την λοιπην λογικην κτισιν.

1) Methodius ſtellt die Ausdrücke des Origenes richtig dar, wenn er ihm die Lehre von einem γενητον απ' γενεσεως αρχην ουκ εχον, von einem αναρχως κρατειν του τιχνηματος zuſchreibt.

Gottes erzeugt. So auch wenn du den Geiſt der Kindſchaft haſt, erzeugt dich immerdar Gott in derſelben, in jeder That, in jedem Gedanken, und ſo wirſt du immerdar als Sohn Gottes in Chriſto Jeſu geboren [1]).

Der Gegner des Origenes, der Biſchof Methodius, der deſſen Schöpfungslehre in ſeinem Werke von den Geſchöpfen bekämpft, war ihm in Hinſicht des ſpekulativen Geiſtes nicht gewachſen [2]). Er hatte nicht genug ſpekulatives Anſchauungsvermögen, um die Ideen des Origenes recht faſſen zu können, und er ſtellt das Nichtverſtandene als etwas Albernes und Gottloſes dar. Indem er das Verhältniß Gottes zu den Geſchöpfen mit den Verhältniſſen eines menſchlichen Bildners zu ſeinem Werke vergleicht, macht er daher gegen das Syſtem des Origenes ſolche Einwendungen, welche daſſelbe gar nicht treffen konnten. Wie wenig er den großen Mann, den er in ſeinem blinden Eifer einen Centauren nennt, verſtehen konnte, zeigt ſich darin, wenn er ihm den Einwurf macht, daß, wenn das Uebergehen vom Nichtſchaffen zum Schaffen eine Veränderung in Gott ſetze, auch das Uebergehen vom Schaffen zum Nichtſchaffen eine Veränderung mit ſich führe. Nun müſſe aber doch Gott einmal aufgehört haben, die Welt zu ſchaffen, als ſie vollendet geweſen, und dann würde alſo eine Veränderung in ihm geſetzt ſeyn. Er bedachte nicht,

1) So Tom. I. in Ioh. p. 32., es ſey hier an keine Zeitbeſtimmung zu denken, ſondern ὁ συμπαρεκτεινων τῃ ἀγεννητῳ καὶ ἀιδιῳ ζωῃ, ἐν' οὕτως εἰπω, χρονος ἡμιν ἰσῳ ἀυτῳ σημειον, ἐν ᾗ γεγεννηται ὁ υἱος.

2) Auszüge aus dem Buche des Methodius bei Photius Cod. 235.

daß dem Origenes der Begriff der Welterhaltung der Begriff einer fortgehenden Schöpfung war, er bedachte nicht, daß gerade durch eine solche Vorstellung von der Schöpfung, wie sie in diesem Einwurfe enthalten ist, den Geschöpfen eine ihrem Begriff widerstreitende Selbstständigkeit beigelegt wird. Richtiger, obgleich mehr gegen eine unpassende Ausdrucksweise des Origenes als gegen dessen Ideen gerichtet, war der Einwurf, daß der Begriff der Vollkommenheit Gottes es mit sich bringe, daß diese etwas in sich selbst Begründetes, von Nichts Anderem Abhängiges, durch Nichts Anderes Bedingtes sey [1]).

Mit der Lehre des Origenes von der Schöpfung ist auch seine eigenthümliche Auffassung der Lehre von der Allmacht Gottes zu verbinden. Es geschah ihm hier, was in mancher andern Hinsicht ihm begegnete, daß er in den Ideen der philosophischen Schule befangen, in der er seine wissenschaftliche Bildung erhalten hatte, von denselben als ausgemachten Wahrheiten ausging. So ging er von dem Grundsatz aus: eine unendliche Reihe kann von keinem Bewußtseyn umfaßt werden, zu welchem Grundsatze die neoplatonische Schule sich verleiten ließ, indem sie eine absolute Vernunft nach den Schranken des endlichen menschlichen Bewußtseyns messen wollte. Daraus schloß Origenes: man darf die göttliche Allmacht nicht, in der Meinung, sie dadurch zu verherrlichen, zu einer unendlichen machen, indem sie sonst sich selbst nicht umfassen könnte [2]). Gott konnte also auch nur eine bestimmte, keine

1) το αὐτο δι' ἑαυτο ἑαυτου πλήρωμα ὂν καὶ αὐτο ἐν ἑαυτῳ μονον, τέλειον εἶναι τουτο μονον δοξαστον.

2) το ἄπειρον ἀπερίληπτον, und in Matth. ed. Huet. p. 305.

unendliche Zahl von vernünftigen Wesen schaffen, weil sie sonst von seiner Vorsehung nicht hätten umfaßt werden können. Man erkennt auch in diesem Irrthume des Origenes sein religiöses Interesse. Diese Lehre ist für sein ganzes System (wie sich uns unten zeigen wird) sehr wichtig, zusammenhängend mit seiner Theorie, daß, indem die Zahl der vernünftigen Wesen eine bestimmte und immer dieselbe ist, nur aus der Veränderung der Willensrichtungen unter denselben alle andere Veränderung hervorgehen konnte. —

Das eigenthümliche Wesen des Christenthums offenbart sich in der Anerkennung und Verehrung Gottes nicht bloß als Schöpfers, sondern auch als Erlösers und Heiligmachers der menschlichen Natur, in dem Glauben, daß der Gott, der die menschliche Natur rein geschaffen hat, die von ihm durch die Sünde entfremdete erlöset habe und fortwürke sie zu heiligen, bis sie in einem ewigen Leben zur ungetrübten, beseligenden Gemeinschaft mit ihm in vollkommener Heiligkeit gelangt seyn wird. Ohne diesen Glauben und diese Erkenntniß giebt es keine lebendige Gottesverehrung, keine Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit, da eine lebendige Verehrung Gottes nicht seyn kann ohne Gemeinschaft mit ihm, und da diese dem Menschen nicht zu Theil werden kann, so lange er durch die Sünde von Gott entfremdet, so lange das, was ihn von Gott trennt, nicht aufgehoben ist, und da nur von einer

---

sagt er ausdrücklich: ἄπειρα γὰρ τῇ φύσει ἐστὶν οὐκ ἔστιν περιλαμβάνεσθαι τῇ πεπερασμένῃ πεφυκυίᾳ τὰ γινωσκόμενα γνώσει.

Seele, die zum Tempel Gottes geheiligt worden, die Verehrung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit ausgehen kann. Dieſe Lehre von Gott dem Schöpfer, Erlöſer und Heiligmacher der menſchlichen Natur iſt der weſentliche Inhalt der Dreieinigkeitslehre, und da daher in der letzteren das Weſen des ganzen Chriſtenthums enthalten iſt, ſo konnte es nicht anders geſchehen, als daß, wie dieſelbe aus der Tiefe des chriſtlichen Bewußtſeyns hervorging, ſie als Hauptlehre des Chriſtenthums betrachtet und ſchon in der erſten Kirche der weſentliche Glaubensinhalt an die Lehre vom Vater, Sohne und heiligen Geiſt angereiht wurde. Dieſe Lehre iſt wieder nun nichts anders als die Lehre von dem Gott, der ſich in Chriſto der ſündhaften Menſchheit offenbarte und mittheilte; auf die Lehre von dem Seyn Gottes in Chriſto kommt hier alles zurück, denn die Würkſamkeit Gottes in der durch ihn erlöſeten Menſchennatur ſetzt ja voraus das innige Verhältniß, in welches Gott durch Chriſtus zur Menſchheit eingetreten iſt, und alles iſt hier nur die Fortſetzung und Nachwürkung von Jenem; ſo iſt denn dieſe Lehre nichts anders als die vollſtändige Entfaltung der Lehre von Chriſtus, welche der Apoſtel Paulus, 1 Corinth. 3., den Grund des ganzen Chriſtenthums nennt, die Entwickelung deſſen, was Chriſtus ſelbſt als weſentlichen Inhalt ſeiner Lehre bezeichnet: „Das iſt eben das ewige Leben, daß ſie dich, daß du allein wahrer Gott biſt, und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen.“ Aber die ſpekulative Trinitätslehre iſt wohl zu unterſcheiden von dieſem ihrem weſentlichen chriſtlichen Inhalt, man konnte in dieſem übereinſtimmen und doch dabei in der Auffaſſungsweiſe der erſten von einander ab-

weichen. Die erstere bildete sich nur als ein menschlicher Versuch das Seyn Gottes in Christo und durch Christus in den Gläubigen, wie es in der heiligen Schrift dargestellt wird, und aus derselben in dem inneren Leben und der inneren Anschauung der Gläubigen sich abspiegelte, mit der Einheit des göttlichen Wesens in rechten Einklang zu bringen. Nachtheilig war es aber, daß man bei diesen Versuchen das spekulative und dialektische Element von jener wesentlichen praktischen Grundlage nicht gehörig sonderte, was die Folge hatte, daß man jene Lehre aus ihrem eigenthümlichen praktischen Boden, wo sie in dem Mittelpunkt des ganzen Christenthums wurzelt, in ein fremdartiges spekulatives Gebiet entrückte, was Veranlassung geben konnte, manches Fremdartige mit derselben zu vermischen, und was wiederum dazu führen konnte, dem ganzen Christenthum, seinem eigenthümlichen Charakter zuwider, eine spekulative Grundlage statt der praktischen zu geben, was ferner von der einen Seite die Folge hatte, daß man, das Gewicht der spekulativen Verschiedenheiten überschätzend, das Band der christlichen Gemeinschaft zerriß, wo es doch durch die Uebereinstimmung in dem wesentlich Praktischen gegeben war, und von der andern Seite, daß man durch das Streben nach Einförmigkeit der spekulativen Auffassung die freie Entwickelung der christlichen Lehre beschränkte.

Es erhellt aus dem nun Gesagten von selbst, daß die Entwickelung dieser Lehre von den Spekulationen über die Art, wie sich das Göttliche in Christo zu der Gottheit des Vaters verhalte, zuerst ausgehen mußte. Die Vorsehung hatte es in dieser Hinsicht damals gerade so gefügt, daß in der Geisteswelt, in welcher zuerst das Christenthum er-

schien.

schien, manche wenigstens scheinbar verwandte Ideen in Umlauf waren, in welchen das Christenthum für die Lehre von einem in Christo geoffenbarten Gott einen Anschließungspunkt finden, oder welche es als allgemeine verständliche Formen sich aneignen konnte, um jene Lehre darin zu hüllen. Christus selbst hat in den durch den Apostel Johannes uns aufbewahrten Reden das Bewußtseyn seines Einsseyns mit Gott, eine unbegreifliche Thatsache seines Bewußtseyns, (Matth. 11, 27.) in göttlicher Zuversicht ausgesprochen, ohne sich an irgend eine vorhandene Zeitidee anzuschließen, vielmehr im Gegensatz gegen die beschränkten Vorstellungen der großen Masse unter den Juden von dem Messias als einem aus der gewöhnlichen Entwickelung der Menschheit hervorgegangenen Menschen. Aber die Apostel Paulus und Johannes verbanden mit der Lehre von dem in Christo geoffenbarten Gott die in jüdischen theologischen Schulen schon vorhandene Idee von einem über die ganze Schöpfung erhabenen Gottesoffenbarer, dem vollkommenen Ebenbilde des verborgenen göttlichen Wesens, von dem alle Lebensmittheilung aus Gott ausgegangen, dem Bilde des unsichtbaren Gottes, dem Worte, in dem der Verborgene sich offenbart, dem Erstgebornen vor der ganzen Schöpfung, indem sie dieselbe bestätigten und auf Christus anwandten. Johannes insbesondere veranlaßte durch die kurze Einleitung, die er seinem Evangelium voranschickte, diejenigen unter seinen nach der Erkenntniß göttlicher Dinge suchenden Zeitgenossen, welche sich mit Spekulationen über die Selbstoffenbarung Gottes in seinem Ebenbilde, dem sein verborgenes Wesen aussprechenden Wort oder der offenbarend schaffenden Vernunft (dem Logos) beschäftigten, dieser

Idee, ſtatt ſie bloß im ſpekulativen Gebiete zu halten, durch Anwendung auf die Erſcheinung Chriſti eine lebendige, geſchichtliche, praktiſche Bedeutung zu geben. Dadurch wurde die Entwickelung der Lehre von der Gottheit Chriſti mit jener, ſchon früher unter jüdiſchen Theologen, orientaliſchen Theoſophen, platoniſchen Philoſophen, obgleich unter verſchiedener Form in Umlauf ſich befindenden ſpekulativen Idee in Verbindung geſetzt.

In der Auffaſſung dieſer Lehre ſelbſt aber beſtanden ſchon unter den Juden zwei verſchiedene Richtungen, indem die Einen den göttlichen Logos als einen in ſelbſtſtändiger Perſönlichkeit, obgleich in der innigſten Verbindung mit dem göttlichen Urweſen beſtehenden Geiſt ſich dachten, die Andern dieſe Hypoſtaſirung, als dem ſtrengen Monotheismus widerſtreitend, verwarfen, und ſich unter dem Logos nichts anders vorſtellten, als die entweder in Gott verborgene, denkende [1]), oder die nach der Art des in der menſchlichen Sprache ſich offenbarenden Denkens, in der Schöpfung ſich wirkſam offenbarende [2]) Vernunft, die von Gott ſelbſt nicht zu unterſcheidende, entweder in ſich ſelbſt ſich concentrirende oder nach außen hin ausſtrahlende Vernunft [3]).

Während in der Kirchenlehre die erſtere Auffaſſung die vorherrſchende wurde, trat die andere Auffaſſungsweiſe in manchen Erſcheinungen während des Verlaufs dieſer

1) der λογος ἐνδιαθετος.

2) λογος προφορικος.

3) S. Clementin. Homil. 16. c. 12. τῇ δὲ σοφίᾳ, ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι ἀεὶ συνεχαίρειν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτίσται δὲ ἀπ' αὐτου ὡς χεὶρ δημιουργουσα τὸ παν, κατὰ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομιζεται.

Periode im Gegensatze gegen die Kirchenlehre auf, und dieser Gegensatz diente wiederum, die systematische Ausbildung der ersteren zu befördern.

Diejenigen, welche jener letzteren Auffassungsweise folgten, stimmten zwar in ihrer Polemik gegen die kirchliche Trinitätslehre und in ihrem religiösen Interesse von Einer Seite überein, darin nämlich, daß es ihnen besonders darum zu thun war, die Lehre von der Einheit Gottes [1]) recht fest zu halten und alles, was einen polytheistischen Schein hatte, zu vermeiden [2]). Aber in der Art, wie sie diese Theorie auf Christus anwandten, wichen sie noch sehr von einander ab, je nachdem bloß das monarchianische Interesse sie beherrschte oder sie zugleich von dem Glauben an die Gottheit Christi erfüllt waren, und wenn sie gleich die Lehre von einer selbstständigen Persönlichkeit des Logos bekämpften, doch das lebhafte Interesse hatten, die Lehre von der Gottheit Christi zu behaupten, je nachdem sie von einer vorherrschend dialektisch kritischen Verstandes- oder einer innigen praktisch-christlichen Gemüthsrichtung ausgingen. Die Ersteren bekämpften mit der Kirchenlehre von der Trias auch die Lehre von der Gottheit Christi, nur eine Göttlichkeit desselben wollten sie in gewissem Sinne gelten lassen; sie lehrten nämlich, daß Jesus ein Mensch wie alle andere gewesen sey, daß er aber von Anfang an mehr als

1) μοναρχια, die Lehre von der μονη ἀρχη, daher diese Parthei auch mit dem Namen der Monarchianer belegt wurde.

2) Ihre Losung Tertullian. c. Praxeam. c. 3. Monarchiam tenemus Orig. in Ioh. T. II. §. 2. το πολλους φιλοθεους εἰναι εὐχομενους ταραττον, ἐυλαβομενους, ἀναγορευσαι δυο θεους.

alle andere Gottesgeſandten und Propheten, von jener Gotteskraft, der göttlichen Vernunft oder Weisheit beſeelt und geleitet worden und eben deshalb der Sohn Gottes zu nennen ſey. Von den durchaus ebionitiſch Geſinnten unterſchieden ſie ſich dadurch, daß ſie eine ſolche Verbindung Chriſti mit Gott nicht erſt an einem beſtimmten Momente ſeines Lebens eintreten ließen; ſondern eine ſolche als urſprünglich bei der Entwickelung der menſchlichen Natur Chriſti ſetzten.

Die Andern hingegen ſtanden in der Lehre von Chriſtus in noch ſchärferem Gegenſatze gegen dieſe Klaſſe der Monarchianer als gegen die kirchliche Denkweiſe ſelbſt; nicht allein das monarchianiſche Intereſſe, welches auch ein Jude mit ihnen theilen konnte, ſondern auch ein eigenthümlich chriſtliches Intereſſe machte ſie zu Gegnern der Kirchenlehre. Nicht allein ſagte die Art, wie die Lehre von der Einheit Gottes in der Kirchenlehre aufgefaßt wurde, ihrem monotheiſtiſchen, ſondern auch die Art, wie die Gottheit Chriſti hier aufgefaßt wurde, ihrem beſonderen chriſtlichen Gefühle und Bedürfniſſe nicht zu. Wenn der in Chriſto Menſch gewordene Logos gewöhnlich als ein von Gott dem Vater perſönlich verſchiedenes, demſelben untergeordnetes, obgleich auf die innigſte Weiſe ihm verwandtes Weſen dargeſtellt wurde, ſo erſchien ihnen dies als eine zu geringe Vorſtellung von Chriſto, eine ſolche Unterſcheidung zwiſchen Chriſto und dem höchſten Gott war ihrem Glauben an Chriſtus anſtößig, er war ihnen der einzig wahre, höchſte Gott ſelbſt, der ſich wie ſonſt nirgends in der Menſchheit geoffenbaret hatte, in einem menſchlichen Körper erſchienen war. Nur in ſofern Gott nach zweien verſchiedenen Beziehungen (ἐπι-

νοιαι) als der in sich verborgene, wie er vor der Schöpfung war, der Vater, in sofern er sich offenbart, der Sohn oder Logos zu nennen ist, wird Christus, als die vollkommenste Offenbarung Gottes des Vaters, der Sohn Gottes genannt. Sie behaupteten, daß ihre Lehre am meisten dazu beitrage, Christus zu verherrlichen [1]). Man nannte sie Patripassianer, weil man sie beschuldigte, daß sie das Leiden Christi auf Gott den Vater selbst übertrügen [2]).

---

1) τι ουν κακον ποιω, δοξαζων τον χριστον, sprach Noët, der dieser Theorie zugethan war, als er vor einer Synode angeklagt wurde. Hippolyt. c. Noët. c. 2. und Origenes in Matth. p. 470. ed. Huet. ου νομιστεον ειναι υπερ αυτου (του χριστου) (daß sie für ihn seyen) τους τα ψευδη περι αυτου φρονουντας, φαντασιαν του δοξαζειν αυτον, οποιοι εισιν οι συγχεοντες πατερα και υιον ενοιαν και τη υποστασει ινα διδοντες ειναι τον πατερα και τον υιον, τη επινοια μονη και τοις ονομασι διαιρουντες το εν υποκειμενον, (das Eine göttliche Subjekt.) Und an diese dachte wahrscheinlich Origenes, wenn er, ähnlich wie die Gnostiker diejenigen, welche keinen höhern Gott als den des alten Testaments, den Demiurgos, kannten, von denjenigen unterschieden, welche sich über denselben zur Erkenntniß des höchsten Gottes erhoben, und wie Philo diejenigen, welche den höchsten Gott nur in seiner mittelbaren Offenbarung erkennen, die υιους του λογου, und diejenigen, welche sich über alle mittelbare Offenbarung zur intellektuellen Anschauung des göttlichen Wesens, des ον, erheben, die υιους του θεου, von einander unterschied, wenn so Origenes die beiden Gattungen von Menschen setze: 1) οι μεν θεον εχουσι τον των ολων θεον, ανθρωποι οικειοι τω πατρι, μεριδος οντες αυτου, 2) οι ισαμενοι επι τον υιον του θεου, τον χριστον αυτου, οι επι τον σωτηρα φθασαντες και το παν εν αυτω ισαντες. In Ioh. T. II. §. 3.

2) Origenes unterscheidet deutlich diese beiden Klassen der Monarchianer besonders in Ioh. T. II. §. 2. und T. II.

Als Patripaſſianer erſcheint uns zuerſt Praxeas aus Kleinaſien, dem Vaterlande des Monarchianismus; er hatte bei der Verfolgung des Kaiſers Markus Aurelius ein Bekenntniß unter Martern abgelegt, er reiſete nachher [1]) nach Rom, wo Eleutheros Biſchof war (ſ. oben), und er trug dort ſeine Lehre vor, ohne Widerſtand zu finden, da vielleicht damals die Kirchenlehre zu Rom ſelbſt noch nicht ſo ſcharf beſtimmt war, daß der Gegenſatz der Lehre des Praxeas gegen dieſelbe gleich hätte auffallen können; es kann ſeyn, daß Praxeas durch ſeinen Eifer für die Lehre von der Gottheit Chriſti gegen die andere Parthei der Monarchianer, die Theodotianer, welche vielleicht damals ſchon in Rom aufkeimte, die Gemüther, denen er ſich ſchon als Confessor empfehlen mußte, noch mehr für ſich gewann und dadurch deſto leichter bewürken konnte, daß man andere Differenzpunkte überſah. Er ſcheint ſich nachher nach Carthago begeben zu haben, wo er Anhänger fand, wo aber auch der Gegenſatz ſeiner Lehre gegen die dort herrſchende mehr auffiel. Er ſtellte eine ſchriftliche Erklärung aus, welche, wenigſtens von ſeinen Gegnern, als ein ausdrücklicher Widerruf angeſehen wurde; wir können aber nicht genau beſtimmen, wie es ſich damit verhielt, denn es könnte doch ſeyn, daß Praxeas ſeine Lehre nur gegen falſch aufgebürdete Folgerungen oder Verdrehungen verwahrt hätte. Tertullian, der dem Pra-

---

Ioh. §. 18. T. 10. §. 21. c. Cels. L. VIII. c. 12. Ueber die dunkle Stelle Commentar. in Tit. f. 695. T. IV. ed. de la Rue, ſ. unten.

1) Ueber die chronologiſchen Beſtimmungen ſ. oben.

xeas schon als einem Widersacher des Montanismus nicht geneigt seyn konnte, schrieb gegen ihn, und sein Buch ist die einzige Quelle, aus der wir die Lehre des Mannes mit einiger Sicherheit kennen lernen können.

Aber nach Tertullian könnte man zwei Ansichten von derselben gewinnen. Nach einigen Stellen scheint es, daß Praxeas die Lehre der Patripassianer, so wie wir sie vorhin dargestellt haben, vorgetragen hatte. Er ließ die Lehre von einem göttlichen Logos in einem gewissen Sinne gelten, er belegte mit dem Namen Sohn Gottes nicht bloß Christus nach seiner menschlichen Erscheinung, sondern er erkannte seit der Weltschöpfung die Unterscheidung zwischen dem verborgenen, unsichtbaren Gott und dem nach außen sich offenbarenden, in der Schöpfung, — in den Theophanien des alten Testaments, wie zuletzt in einem menschlichen Körper in Christo. In der letzten Hinsicht heißt er der Logos oder der Sohn, er hat gewissermaßen seine Würksamkeit außer sich verbreitend, so den Logos erzeugend, so sich selber sich zum Sohn gemacht [1]). Hingegen an andern Stellen erscheint seine Lehre so, als wenn er jede Unterscheidung in Beziehung auf das göttliche Wesen geläugnet und den Namen Sohn Gottes nur auf die Menschheit Christi übertragen hätte [2]). Man kann entweder annehmen, daß Tertullian sich nicht immer in den rechten Zusammenhang der Denkart des Praxeas hineinversetzt hat, oder auch, daß unter den Anhängern des letztern selbst verschiedene Auffassungen entstanden waren,

1) S. Tertullian. c. 10. 14. 26.

2) S. c. 27.

indem Menschen von ungebildetem Verstande, denen diese Lehre auch zusagte, sich in jene feinere Distinction nicht hineinfinden konnten.

Zu dieser Klasse der Monarchianer gehört ferner Noëtus, welcher in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu Smyrna auftrat und wegen seiner unkirchlichen Theorie von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Theodoret giebt neben dem Hipolytus das meiste Charakteristische über die Lehre desselben [1]), er bemerkt mit Recht, daß Noët keine von ihm selbst erfundene neue Lehre vorgetragen habe, sondern daß eine solche schon Andere vor ihm aufgestellt hätten [2]). Ein Gott der Vater, der unsichtbar ist, wann er will, und erscheint (sich offenbart), wann er will, derselbe sichtbar und unsichtbar, gezeugt und unerzeugt [3]).

Man könnte fragen, ob nicht auch Beryllus von Bostra in diese Klasse zu setzen; von dieser Frage werden wir unten noch handeln.

Von der anderen Klasse der Monarchianer finden wir die erste Spur am Ende des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche, nach welcher der Same dieser Lehre aber, wie schon der Name der Sektenstifter anzeigt, anders

1) Haeret. fab. III, c. 3.

2) unter denen er zwei uns unbekannte Männer, Epigonius und Cleomenes, nennt.

3) Theodoret bezieht dies letztere auf die Geburt Christi, aber es frägt sich, ob er hier den Sinn des Mannes richtig getroffen, ob dieser nicht dabei an die γεννησις του λογου dachte, und eben unter der letzteren nichts anders als die Würksamkeit Gottes nach außen sich vorstellte.

woher gekommen war, aus der orientalischen Kirche. Ein aus Byzanz gekommener Lederarbeiter, Theodotus, wird als Stifter dieser Parthei genannt. Der römische Bischof Victor soll ihn am Ende des zweiten oder im Anfang des dritten Jahrhunderts von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen haben; doch pflanzte sich seine Parthei als eine von der herrschenden Kirche abgesonderte fort, und sie suchte sich dadurch Ansehen zu verschaffen, daß sie einen verehrten Confessor, Natalius, zum Bischof zu erhalten wußte. Dieser scheint jedoch durch den Abfall von einer Ueberzeugung, die ihm früherhin Kraft zum Kämpfen und Leiden gegeben hatte, mit sich selbst in Zwiespalt gerathen zu seyn. Seine Herzensunruhe offenbarte sich in schreckenden Gesichtern und Träumen, und endlich kehrte er reuevoll zur katholischen Kirche zurück.

Von einer andern Seite her kam ein Artemon als Stifter einer solchen Parthei, welche nach ihm Artemoniten genannt wurden und sich längere Zeit fortpflanzten. Denn noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts hielt es der römische Presbyter Novatianus für nöthig, in seiner Entwickelung der Lehre von der Gottheit Christi auf die Einwendungen jener Parthei besonders Rücksicht zu nehmen, und unter den späteren samosatenianischen Streitigkeiten sprach man von derselben, als wie von einer noch vorhandenen Parthei [1]).

1) Ueber das Verhältniß der Artemoniten zu dem Theodotus sind große Dunkelheiten verbreitet. Es frägt sich, wie die Artemoniten sich darauf berufen konnten, daß ihre Lehre bis auf den römischen Bischof Zephyrinus, der zuerst die Kirchenlehre verfälscht habe, zu Rom herrschend gewesen sey, wenn doch zu Rom damals eine Sekte be-

Zwar sollen die Theodotianer und Artemoniten Christus für einen bloßen Menschen gehalten und ihn in keine besondere Verbindung mit Gott gesetzt haben; aber was

---

stand, deren Stifter, Theodotus, schon von dem Vorgänger des Zephyrinus, dem Victor, eben wegen jener Lehre, welche sie vortrugen, aus der Kirchengemeinschaft war ausgeschlossen worden. Wenn man sich auch leicht denken kann, daß die Menschen aus dogmatischem Interesse Thatsachen nicht anerkennen wollen oder entstellen, so muß doch Beides wenigstens irgend etwas haben, worauf es sich stützen kann. Man kann es sich nicht anders denken, als daß die Artemoniten von dem Theodotus als ihrem Vorgänger nichts wissen wollten, und daß sie Ursache zu haben glaubten, zu behaupten, entweder daß Theodotus wegen anderer als dogmatischer Gründe von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden sey, oder daß ihre Lehre sich von der theodotinischen unterscheide. Vielleicht ließe sich dies sagen: der alte Verfasser der Zusätze zu Tertullians Präscriptionen sagt l. c. c. 53. Theodotus habe, seitdem er in der Verfolgung Christum verläugnet, seine lästerlichen Meinungen vorgetragen. Obgleich diese dem Charakter des Theodotus nachtheilige Nachricht aus dem Munde eines Gegners nicht als ein sicheres Zeugniß erscheinen kann, so könnte es doch wahr seyn, es wäre immer möglich, daß es dem Manne, der das Christenthum mehr mit dem Verstande, als mit dem Herzen aufgefaßt hatte, eben daher auch an der Kraft und an dem Eifer zum Bekenntnisse im Angesichte des Todes gebrach. Vielleicht wurde er wegen dieser Verläugnung von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und trat nun erst, da er die herrschende Kirche, die ihn doch nicht als ihr Mitglied anerkennen wollte, nicht mehr zu scheuen hatte, offen mit seiner Lehre hervor. Diese Wahrheit kann der alten Erzählung zum Grunde liegen, wenn gleich es als ein Mährchen nach der Art des Epiphanius anzusehen ist, wenn dieser den Theodotus seine Meinung von Christo nur zur Entschuldigung seiner Verläugnung ausstinnen läßt.

den Theodotus betrifft, so streiten gegen diese Annahme Worte desselben, welche Epiphanius, dessen Widersacher, selbst anführt. Er wollte nämlich in den Worten des Engels, Luk. 1, 31., zwar dies nicht finden, daß der Geist Gottes selbst in der menschlichen Natur erschienen sey; aber wohl fand er dies darin, daß der Mensch Christus von Anfang an unter dessen besonderem Einflusse sich entwickelt habe [1]). Und was die Artemoniten betrifft, so beriefen sie sich darauf, daß ihre Lehre keine neue, sondern eine alte in der Kirche sey, daß erst der Bischof Zephyrinus in der Kirche eine andere vorgetragen habe. Wenn sie nun aber in keinem Sinne etwas Göttliches in Christo anerkennen wollten, die Lehre von einem göttlichen Logos ganz läugneten, so hatten sie doch bei dieser Behauptung des hohen Alters ihrer Lehre gar zu augenscheinliche Thatsachen gegen sich. Wenn sie hingegen zu der anderen Klasse der Monarchianer gehörten, so konnten sie wohl die Unbestimmtheit mancher älteren Ausdrücke für ihre Absicht benutzen, und vielleicht konnten sie gerade eine gewisse dogmatische Unbestimmtheit der frühern römischen Kirche für ihren Zweck gebrauchen. Ferner werden nachher die Samosatenianer,

1) es heiße ja nicht: γενησεται εν σοι, sondern επελευσεται επι σι. Er setzte also von Anfang an ein επιεχεσθαι του θειου πνευματος (oder του λογου, wenn anders Theodotus die Lehre von einem λογος in irgend einem Sinne gelten ließ) επι τον χριστον. Da es aus dieser Anführung erhellt, daß Theodotus die ersten Capitel des Lukas als ächt anerkannte, so ist auch die Nachricht der additamenta praescript. und des Theodoret, daß er die übernatürliche Geburt Christi anerkannt, wahrscheinlicher als die des Epiphanius, daß er sie geläugnet habe.

welche dieser Klasse der Monarchianer angehören, mit den Artemoniten zusammengestellt, was also für die Gleichartigkeit der Lehre beider Partheien spricht.

Ueber die Geistesrichtung, aus welcher die Lehre dieser Artemoniten hervorgegangen ist, giebt ein Vorwurf, der ihnen gemacht wird, einen sehr belehrenden Aufschluß; sie beschäftigten sich viel mit Mathematik, Dialektik, Kritik, mit der Philosophie des Aristoteles und mit Theophrast [1]), es war also eine vorherrschend reflektirende, kritische, dialektische Geistesrichtung, welche der Innigkeit und Tiefe des christlichen Gefühls bei ihnen Abbruch that, sie wollten ein begreifliches Verstandeschristenthum, das Ueberschwengliche, was auf einem andern Wege angeeignet seyn will, paßte nicht in ihre dialektischen Kategorieen. Es wird ihnen auch noch Schuld gegeben, daß sie durch eine Kritik, welche den reinen Text der heiligen Schrift wieder herstellen sollte, sich erlaubten, die Schriftstellen, die ihrer Lehre entgegen waren, willkürlich zu verändern. Nach ihrer ganzen Geistesrichtung und nach der Kühnheit zu urtheilen, mit welcher die Kritik nach dogmatischen Voraussetzungen

1) Nicht mit der Philosophie Platons, welche, mehr das Gemüth und das innere Anschauungsvermögen anregend, zu einer innigern Auffassung des Christenthums führte und gerade der Trinitätslehre gut eine spekulative Form geben konnte. Man erkennt hier den verschiedenen Einfluß verschiedenartiger Philosophieen auf die Auffassung des Christenthums. Neoplatoniker, die zum Christenthum übertreten, bilden sich eine spekulative Trinitätslehre; aristotelische Dialektiker läugnen die Lehre von der Gottheit Christi und wollen das Seyn Gottes in Christo als etwas ganz Begreifliches darstellen.

in dieſer Zeit oft getrieben wurde, kann dieſe Beſchuldigung wohl gegründet ſeyn; doch kann man auch nicht läugnen, daß man damals geneigt war, die Häretiker einer Verfälſchung der Schrift gleich zu beſchuldigen, wo ſie nur eine andere Lesart aus ihren Handſchriften anführten [1]).

Es frägt ſich noch, ob zu dieſer Klaſſe gewiſſe Gegner der Aechtheit der johanneiſchen Schriften gehören, welche wir nach dem Epiphanius, der ſie einmal mit einem ſolchen Ketzernamen geſtempelt hat, mit dem Namen der Aloger bezeichnen wollen, wenn gleich dieſer Name nicht ſehr paſſend iſt [2]). Die erſte Spur von ſolchen Gegnern der Aechtheit des johanneiſchen Evangeliums findet ſich in einer merkwürdigen Stelle des Irenäus [3]). Dieſer ſagt, daß ſie

1) Ein Beiſpiel ungerechter polemiſcher Conſequenzmacherei iſt, was der Schriftſteller gegen die Artemoniten bei Euſebius VI, 28. ſagt: „Entweder glauben ſie nicht, daß die heilige Schrift vom heiligen Geiſt eingegeben worden, und ſie ſind Ungläubige, oder ſie halten ſich ſelbſt für weiſer als den heiligen Geiſt" — als ob jene Leute, ſo willkürlich nun auch ihre Kritik ſeyn mochte, nicht gerade durch dieſelbe den urſprünglichen, ächten, von der Eingebung des heiligen Geiſtes herrührenden, Text wieder herſtellen zu können gemeint hätten.

2) ἄλογοι, nach der Griechiſchen Anſpielung auf die Läugnung der Aechtheit des Evangeliums, das vom Logos handelt, die Läugnung des Logos und die Unvernunft.

3) Die Stelle iſt bei Irenäus L. III. c. 11. „Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi quod hujusmodi neque apostolum Paulum recipiunt. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismati-

das johanneische Evangelium wegen der Verheißung vom Paraklet verworfen hätten, um den Montanisten (s. oben)

bus diligenter loquutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec omnia peccantes in spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum. — Nach der gewöhnlichen Lesart würde das Erste heißen: „Die wahrhaft Unglückseligen, die zwar selbst falsche Propheten seyn wollen, die prophetische Gnade aber von der Kirche zurückweisen." — Was an und für sich einen ganz guten, zu der Bitterkeit der ganzen Stelle wohl passenden Sinn geben würde. Aber die Correspondenz mit dem Nachfolgenden könnte allerdings für die schon von meinem Freunde Olshausen, und, wenn ich mich nicht irre, auch von Grabe, vorgeschlagene Verbesserung: pseudoprophetas, sprechen. Alsdann wäre der Sinn: „Sie nehmen zwar an, daß es falsche Propheten in der Kirche gebe; aber aus Furcht vor den falschen Propheten wollen sie auch keine wahren anerkennen, es geht ihnen wie jenen Separatisten, welche aus Furcht vor heuchlerischen Christen, auch von der Gemeinschaft mit den ächten sich zurückziehen." — Diese Stelle braucht nicht nothwendig von einem Montanisten herzurühren, es giebt sich nur ein Solcher darin zu erkennen, dem es wichtig war, daß die Ausgießung des heiligen Geistes in der christlichen Oekonomie durch prophetica charismata sich offenbare — und Irenäus war ein Solcher, wie aus mehreren seiner Aeußerungen erhellt. Indessen trägt die Stelle doch ein ziemlich montanistisches Gepräge. Besonders das Letzte ist ganz in dem Tone eines Montanisten gesprochen, welche in Jedem, der die neuen Mittheilungen des Paraklet nicht anerkennt, einen Widersacher des heiligen Geistes selbst sieht. Kaum läßt sich dem gemäßigten Irenäus eine solche Heftigkeit in dieser Sache zutrauen. Es könnte Einem der Verdacht aufsteigen, daß die ganze Stelle von einem Montanisten eingeschoben sey. Es würde Alles recht gut zusammenhängen, wenn die Stelle fehlte. Es würde sodann nur von Gnostikern gesprochen seyn, von denen in dem ganzen Abschnitte allein die Rede ist.

die Berufung auf dieſe Verheißung zur Beglaubigung der neuen Offenbarungen des Paraklet abzuſchneiden. Sie wollten in der chriſtlichen Oekonomie überhaupt keine prophetiſche Geiſtesgaben gelten laſſen, und ſie erklärten alle vorgebliche Propheten für falſche Propheten. Dieſelben waren es wahrſcheinlich, gegen welche Hippolytus die Aechtheit des johanneiſchen Evangeliums und der Apokalypſe vertheidigte. Dieſelben finden ſich bei dem Epiphanius wieder; auch er ſchildert ſie als heftige Gegner des Montanismus und der prophetiſchen Geiſtesgaben, denen das Evangelium des Johannes mit den übrigen Evangelien im Widerſpruch zu ſtehen ſchien, er ſtellt ſie, da wo er beſonders von ihnen handelt, als ſonſt Rechtgläubige dar [1]). Aber er ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruch, wenn er die Theodotianer einen Sprößling derſelben nennt, und dabei zugleich ſagt, daß ſie die Lehre vom Logos verworfen hätten. Man kann nun freilich nicht ohne Grund ſagen, daß Epiphanius, wo er von dem Vorwurf der Ketzerei frei ſpricht, glaubwürdiger iſt, als wo er verketzert; aber man muß doch auch andere Gründe mit auf die Wagſchale legen. Sodann könnte ja Epiphanius, wo er ſie frei ſpricht, eine Schrift der Aloger vor Augen gehabt haben, in welcher ſie abſichtlich dogmatiſche Argumente vermieden hatten.

---

1) Haeres. 44. §. 4. δοκουσι τα αυτα ημιν πιστευειν. Die Stelle, wo er von ihnen ſagt: τον λογον ου δεχονται τον παρα Ιωαννου κεκηρυγμενον beweiſet auch nicht einmal ganz ſicher, daß er ſie einer Verläugnung der Lehre vom Logos hier beſchuldigen wollte, da das Wort λογος zweideutig iſt.

Wollten wir annehmen, daß die Aloger bloß durch die Polemik gegen den Montanismus zur Verwerfung des johanneiſchen Evangeliums verleitet worden ſeyen, den Worten des Irenäus zufolge, ſo iſt es doch ſehr unwahrſcheinlich, daß ſie bloß um jener einzelnen Stelle willen, deren Benutzung ſich den Montaniſten durch richtige Auslegung ſo leicht entreißen, ja die ſich ſo leicht ſelbſt gegen dieſelben anwenden ließ [1]), ein, jedem gläubigen Chriſten ſo wichtiges Buch (das noch dazu ſeiner ganzen Richtung nach ſo antimontaniſtiſch iſt), verworfen haben ſollten. Eher möchte man ſich die Sache ſo vorſtellen: wenn ſich die Montaniſten auf jene Verheißung vom Paraklet bei dem Johannes beriefen, antworteten die Aloger gleich: das ganze Evangelium ſey unächt, daraus ſchloſſen ihre Gegner nun, ſie erklärten es bloß deshalb für unächt, um jene Verheißung nicht anerkennen zu müſſen. Es wäre freilich auch der Fall möglich, daß die Aloger zu der Klaſſe derjenigen gehörten, welche, wo ſie Widerſprüche zwiſchen den Evangelien zu bemerken glaubten, dasjenige Evangelium, welches ihnen mit den übrigen in Widerſpruch zu ſtehen ſchien, gleich verwarfen [2]). Aber es iſt doch nicht wahrſcheinlich, daß in dieſem Zeitalter, in welchem das dogmatiſche Intereſſe ſo ſehr vorherrſchte, irgend Jemand, dem die Lehre von der Gott-

1) Wenn man ſagte, wie die Kirchenlehrer gegen die Montaniſten würklich ſagten, daß dieſe Verheißung ſchon an den Apoſteln erfüllt worden ſey.

2) Von dieſem willkürlichen kritiſchen Verfahren gewiſſer Leute dieſer Zeit ſpricht Origenes Vol. IV. f. 163. T. 10. Ioh. §. 2. Der übertriebene Inſpirationsbegriff beförderte dieſe Hyperkritik.

Gottheit Christi wichtig war, um einiger ihm auffallenden Schwierigkeiten willen gerade das Hauptbuch für diese Lehre gleich zu verwerfen sich sollte haben entschließen können, in dieser Zeit der jugendlichen Kirche, in welcher das unmittelbare Gefühl weit mehr als die Reflexion herrschend war, und in welcher der unmittelbare Eindruck einem Jeden, der nicht gerade eben durch irgend eine Befangenheit gegen das johanneische Christenthum eingenommen war, für die Aechtheit jenes Evangeliums zeugen mußte?

Alles klärt sich hingegen auf, wenn wir uns an die Nachricht des Epiphanius halten, welche auf einen Zusammenhang zwischen den Alogern und den Theodotianern oder Artemoniten hinweiset, wenn wir gleich damit nicht sagen wollen, daß alle Anhänger dieser Parthei zu den Alogern gehört und das johanneische Evangelium verworfen hätten. Ihre Grundsätze machten das Letztere nicht nothwendig, denn da sie eine gewisse Verbindung Christi mit Gott gelten ließen, konnten sie wohl auch die Lehre von einem göttlichen Logos, der auf ihn einwürkte [1]), gelten lassen, und sie konnten auch das johanneische Evangelium nach ihrem Sinne auslegen, wie aus dem Novatian erhellt, daß sie manche zu ihrer Lehre nicht passende Stellen bloß von einer Vorherbestimmung Jesu als des Messias in dem Rathschlusse Gottes erklärten. Der unbekannte Gegner der Theodotianer und Artemoniten bei Eusebius sagt, daß sie nicht alle auf gleiche Weise mit der heiligen Schrift verfuhren, und daß, wann die Einen dieselbe durch

1) Als das θειον πνευμα, von welchem der Engel zur Maria gesprochen, wie damals von Manchen die Begriffe vom heiligen Geist und vom Logos zusammengeworfen wurden.

ihre Art von Kritik mit ihren Lehrmeinungen in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchten, Andre ganze Schriften verwarfen. Allerdings redet der Ungenannte hier nicht von dem neuen, ſondern von dem alten Teſtamente. Er ſagt, daß ſie das Evangelium von der Gnade dem alten Teſtament durchaus entgegenſtellend, die göttliche Autorität des Geſetzes und der Propheten verworfen, das Chriſtenthum aus aller Verbindung mit dem Judenthum herausgeriſſen hätten [1]). Immer aber dient dies wohl dazu, eine nach dogmatiſchen Vorausſetzungen abſprechende Kritik, die nur nach ihren ſonſtigen Verſchiedenheiten verſchiedene Richtungen nehmen konnte, bei ihnen vermuthen zu laſſen. So iſt es nun nicht unwahrſcheinlich, daß Manchem unter dieſen Leuten alles, was man von einem göttlichen Logos ſagte, als etwas Gnoſtiſches oder zu Myſtiſches erſchien, wie man aus dem Epiphanius ſieht, daß ſie ſich insbeſondere in den johanneiſchen Prolog nicht zu finden wußten; ſie erklärten das johanneiſche Evangelium, das auch wohl nach ſeinem ganzen Charakter ihrer vorherrſchend dialektiſchen und reflektirenden Geiſtesrichtung wenig zuſagen, ihnen zu theoſophiſch erſcheinen mochte, für ein von dem Gnoſtiker Cerinth untergeſchobenes Buch. Es läßt ſich erklären, daß dieſelbe Geiſtesrichtung ſie auch zu Gegnern des montaniſtiſchen Prophetenthums machen mußte. Gleichfalls paßt das, was wir von einer Verwerfung des alten Teſtaments durch einen Theil dieſer Parthei vernehmen, zu ihrer heftigen Polemik gegen den, das Alt- und das Neuteſtament-

1) ἁπλως ἀρνησαμενοι τον τε νομον και τους προφητας .... προφασει χαριτος.

liche oft zu sehr vermischenden, Montanismus, wie zu ihrer Verwerfung der Apokalypse, obgleich sich diese letztere leicht auch aus andern Gründen erklären läßt. Daß sie das johanneische Evangelium und die Apokalypse zugleich von dem Cerinth ableiteten, zeigt, daß, wenn sie gleich das johanneische Evangelium schlecht verstanden hatten, weil ihnen der Sinn dafür fehlte, sie doch den Cerinth als judaisirenden Gnostiker gut kannten. Auch dies dürfen wir nicht unbeachtet lassen, daß der montanistische Prophetengeist mit der Vertheidigung der kirchlichen Trinitätslehre sich viel beschäftigte, wozu er doch wohl eben dadurch, daß Monarchianer seine heftigen Gegner waren, veranlaßt werden konnte.

Zu dieser Klasse der Monarchianer gehört ferner Paulus von Samosata in Syrien, der in einem der sechsziger Jahre des dritten Jahrhunderts Bischof der antiochenischen Gemeinde wurde. Von seinem Charakter machen die Bischöfe und Geistlichen, welche seine Lehre verdammten, eine sehr ungünstige Schilderung [1]), sie stellen ihn als einen hochmüthigen, eiteln, habsüchtigen, gern um weltliche Händel sich bekümmernden Mann dar. Freilich verdienen Gegner in der Glaubenslehre, da die Menschen selten Person und Sache zu trennen wissen — und zumal so leidenschaftliche Gegner, wie uns diese Männer erscheinen, für ihre Beschuldigungen wenig Glauben; aber diese Beschuldigungen enthalten doch zu viele spezielle Züge, als daß wir sie für ganz aus der Luft gegriffen halten sollten, und leider! stimmt diese Schilderung mit dem, was wir

1) Euseb. VII. c. 30.

schon sonst von den Bischöfen der großen Hauptstädte, wie Antiochia, (die große Hauptstadt des östlichen römischen Asiens) hören, wohl überein [1]). Die Umgebung der irdischen Herrlichkeit, Pracht und Ueppigkeit war stets dem Christenthum am gefährlichsten — und besonders gefährlich den Geistlichen, wenn sie von dem Schein und Glanz der Welt, den sie nach ihrem erhabenen Beruf am meisten verachten sollten, sich anziehen ließen. Damals herrschte in diesen Gegenden die Zenobia [2]) als Königin des Reiches von Palmyra, welche eine Freundin des Judenthums gewesen seyn soll [3]). Man beschuldigt den Paulus, daß er eben, um die Gunst jener Königin sich zu erwerben, die Lehre von Christo auf eine der jüdischen Denkart gefälligere Weise einzukleiden gesucht habe; aber es fehlt der Be-

---

1) S. was Origenes sagt in Matth. ed. Huet. p. 420.: „Wir, die wir entweder nicht verstehen, was die Lehre Jesu hier will, oder so nachdrucksvolle Ermahnungen des Heilandes verachten, wir sind von der Art, daß wir zuweilen auch den Staat der schlechten Machthaber unter den Heiden übertreffen und fast eine Leibwache wie die Kaiser haben wollen und uns besonders den Armen furchtbar und unzugänglich machen. Und man kann in vielen sogenannten Kirchen, und zumal denen der größeren Städte, solche Vorsteher der Gemeinde Gottes finden, welche auch die Besten unter den Jüngern Jesu nicht als ihres Gleichen anerkennen wollen. μηδεμιαν ἰσολογιαν ἐπιτρεποντας ἐςθ' ὁτι και τοις καλλιστοις των ἰησου μαθητων ἐιναι προς ἀυτους.

2) Gattin des römischen Feldherrn Odenatus, welcher von dem römischen Reich sich unabhängig gemacht hatte.

3) Ἰουδαια ἡν Ζηνοβια και Παυλου προεστη του Σαμοσατεως Athanas. hist. Arianor. ad Monachos §. 71.

weis für eine solche Beschuldigung, da es doch eines solchen Erklärungsgrundes durchaus nicht bedarf, und die Festigkeit des Paulus in dieser Ueberzeugung, auch nachdem die politischen Umstände sich verändert hatten, scheint nicht für die Wahrheit dieser Beschuldigung zu sprechen. Aber wohl mag der Umgang mit Juden in der Umgebung der Königin, bei der Paulus, weil er ein Mann des Hofes war, viel galt, auf diese Richtung seiner dogmatischen Denkart eingewürkt haben, obgleich auch dies nicht nothwendig angenommen zu werden braucht. Es kann auch seine eigenthümliche dogmatische Denkart dazu beigetragen haben, ihm die Gunst jener Königin zu verschaffen. Er benutzte nun die Verbindung mit seiner mächtigen Gönnerin, um Einfluß und Ansehen in weltlichen Dingen zu gewinnen und großen Staat zu machen. Er hatte, — was den wenigstens in der abendländischen Kirche schon öffentlich ausgesprochenen Kirchengesetzen (s. oben) durchaus zuwider war, — ein schwer mit dem bischöflichen Amt zu vereinigendes obrigkeitliches Amt [1]). Zu Antiochia scheint schon vom Theater und von den Prunkschulen der Rhetoren der profane Gebrauch, durch den man die Kirchenlehrer mit den Schauspielern und Prunkrednern in eine Klasse setzte, in die Kirchen übergegangen zu seyn, daß man den Predi-

1) Das Amt eines Ducenarius procurator (nicht zu verwechseln mit dem ducenarius judex), daher so genannt, weil die Besoldung zwei hundert Sestertia betrug. S. Sueton. Claudius c. 24. Cyprian. ep. 68. Möglich wäre es immer, daß er dies Amt schon hatte, als er zum Bischof gewählt wurde; dann würden freilich die Bischöfe zugleich sich selbst anklagen, daß sie eine solche Verletzung der Kirchengesetze geduldet hatten.

gern durch Wehen mit den Tüchern, Ausrufungen und Händeklatschen Beifall bezeugte. Der eitle Paulus sah dies gern; die Bischöfe, die ihn anklagten, erkannten aber wohl, daß dies der Würde und Ordnung, welche im Hause Gottes herrschen sollte, zuwider sey. Die seit dem zweiten Jahrhundert gebräuchlichen Kirchenlieder verbannte er als eine Neuerung, indem er wahrscheinlich von dem Grundsatze ausging, welcher auch von Anderen späterhin aufgestellt wurde, daß in der Kirche nur aus der heiligen Schrift genommene Stücke gesungen werden sollten; er ließ daher statt jener Kirchenlieder wahrscheinlich nur Psalmen gebrauchen. Nicht genug begründet ist die Vermuthung, daß Paulus dies gethan haben sollte, um seiner Gönnerin, der Zenobia, als einer Jüdin zu huldigen. Wahrscheinlicher ist es, daß, da Paulus wohl wissen konnte, wie tief sich der Inhalt der Kirchenlieder den Gemüthern einprägt, er mit jenen alten Lobliedern auf Christus, als den Mensch gewordenen Logos, zugleich ihren Inhalt aus den Herzen zu verbannen hoffte. Wenn erzählt wird, daß der Mann, welcher die zur Bezeichnung Christi gebrauchten Ausdrücke so sorgfältig abwog, es recht gern sah, daß in Gedichten und Prunkreden an heiliger Stätte in übertriebenen Ausdrücken ihm selbst Weihrauch gestreut, daß er in schwülstiger rhetorischer Sprache ein vom Himmel herabgekommener Engel genannt wurde, so kann man eine solche Beschuldigung aus dem Munde heftiger Gegner zwar nicht für ganz zuverlässig ausgeben, aber man hat auch durchaus keinen Grund, sie geradezu für falsch zu erklären.

Was die Lehre dieses Mannes betrifft, so scheint er wenig Eigenthümliches gehabt zu haben; nach jener jüdi-

ſchen Anſicht verglich er den göttlichen Logos mit der menſchlichen Vernunft [1]) als entweder die in dem Weſen Gottes verborgene denkende [2]), oder die nach außen hin ſich offenbarende, redende, ſchaffende Vernunft [3]). Der Logos in letzterer Bedeutung als die würkſame Vernunft Gottes beſeelte alle von Gott erleuchteten Männer im alten Teſtamente, und beſeelte ſo auch Chriſtus; nur auf eine graduell, nicht weſentlich verſchiedene höhere Weiſe, in ſofern er der Erleuchteſte unter Allen war, wohnte die göttliche Weisheit in ihm, wie in keinem Andern [4]). Vermöge dieſes vorzüglichen Grades der Erleuchtung durch die göttliche Weisheit gebühre dem Menſchen Jeſus der Name eines Sohnes Gottes. Er ſoll den Ausdruck „Jeſus Chriſtus, der von hienieden kommt" Ἰησους χριστος κατωθεν, gebraucht haben, um dadurch anzuzeigen, daß nicht der Logos einen menſchlichen Körper angenommen, ſondern die ſchon ſelbſtſtändig vorhandene Menſchennatur einer beſonderen Einwürkung der göttlichen Weisheit gewürdigt worden

1) ὡσπερ ἐν ἀνθρωπου καρδιᾳ ὁ ἰδιος λογος bei Epiphanius h. 67.

2) λογος ἐνδιαθετος.

3) λογος προφορικος.

4) ἐνοικησαι ἐν αὐτῳ την σοφιαν, ὡς ἐν ὀυδενι ἀλλῳ. Er lehrte ὀυ συγγεγενησθαι τῳ ἀνθρωπινῳ την σοφιαν ὀυσιωδως, ἀλλα κατα ποιοτητα, die Worte des Paulus bei Leontius Byzantin. c. Nest. et Eutychen, welches Werk bisher nur in der lateiniſchen Ueberſetzung bekannt geworden, das Fragment des Paulus griechiſch aus den Handſchriften der bodlejaniſchen Bibliothek zu Oxford in der Diſſertation von Ehrlich de erroribus Pauli Sam. Lips. 1745 S. 23.

ſey [1]). Es läßt ſich wegen des Mangels zuverläſſiger und genauer Nachricht nicht mit Sicherheit beſtimmen, was freilich auch auf keinen Fall wichtig iſt, ob er den Namen Sohn Gottes nur auf Jeſus als Menſchen bezog, von dem er ſagte, daß er der göttlichen Vorherbeſtimmung oder dem göttlichen Rathſchluſſe nach vor Erſchaffung der Welt da geweſen ſey [2]), oder ob er in dem ſchon bemerkten Sinne den Namen Sohn Gottes auch auf die göttliche Vernunft übertrug, in ſofern ſie Gott bei der Schöpfung zu einer Würkſamkeit nach außen gleichſam habe aus ſich hervorgehen laſſen [3]), wie ihn denn ſeine Gegner beſchuldigten, daß

1) S. den Synodalbrief bei Euſeb. VII, 30.

2) In dem von Turrian herausgegebenen Synodalbriefe an Paulus von Samoſata bei Manſi Concil. I, 1034., dem einzigen zuverläſſigen unter den von ihm über dieſe Verhandlungen bekannt gemachten Aktenſtücken, wird dieſe Antitheſe aufgeſtellt, daß der Sohn Gottes πρὸ αἰώνων οὐ προγνωσει ἀλλ' οὐσιᾳ και ὑποστασει da geweſen ſey; daraus kann man alſo ſchließen, daß Paulus das Gegentheil lehrte: Τον υἱον του θεου οὐχ' ὑποστασει, ἀλλα προγνωσει u. ſ. w.

3) Er konnte ſich dann an die ältern Ausdrücke bei den Apologeten ἐγεννησε τον λογον προφορικον anſchließen, indem er dieſe nur nicht von einer Emanation zur Perſönlichkeit verſtand. Dafür ſpricht die Antitheſe in dem angeführten Synodalſchreiben: διὰ του λογου ὁ πατηρ παντα πεποιηκεν, οὐχ' ὡς δι' ὀργανου οὐδ' ὡς δι' ἀπιστημης ἀνυποστατου, γεννησαντος μεν του πατρος τον υἱον ὡς ζωσαν ἐνεργειαν και ἐνυποστατον. Daraus läßt ſich ſchließen, daß Paulus von einer σοφια, ἐπιστημη ἀνυποστατος geſprochen und unter der γεννησις des λογος nichts anders als eine ἐνεργεια ἀνυποστατος des ſchaffenden Gottes verſtanden hat.

er zwei Söhne Gottes, einen eigentlichen und einen uneigentlichen, angenommen habe, was aber auch als eine Consequenz, welche seine Gegner von ihrem eigenen Standpunkte aus seinen Behauptungen zogen, angesehen werden könnte. Es ist wohl wahrscheinlich, daß er, wenn er sich mehr an die Kirchenlehre anschließen wollte, in seinem Sinne von einem Sohne Gottes sprach, den Gott vor Erschaffung der Welt erzeugt habe, wo er hingegen frei ohne solche Rücksichten sich ausdrückte, nur von Jesus dem Menschen als dem Sohne Gottes sprach, wie er denn ausdrücklich sagte, daß er von keinen zweien Söhnen Gottes wisse [1]).

Es wurden mehrere Synoden wegen der Streitigkeiten mit dem Bischof Paulus zu Antiochia gehalten, aber er benutzte wahrscheinlich die Unbestimmtheit der kirchlichen Terminologie, die verschiedenen polemischen Beziehungen, in denen man sich verschiedener Ausdrücke bedienen konnte, um seine eigentliche Denkart unter zweideutigen Erklärungen zu verbergen, so daß man ihn keiner Irrlehren überführen konnte. Auf der letzten Synode, J. 265, gelang es endlich besonders einem geschickten Dialektiker, dem Presbyter Malchion [2]), ihn zur offenen Aufdeckung seiner Ueberzeugung zu bringen. Er wurde entsetzt und sein Amt einem andern übergeben; da er aber eine Parthei für sich hatte und durch die Ze-

1) μη δυο ἐστασθαι υἱους. Leont. Byzant.

2) Aus den Ausdrücken des Eusebius, obgleich sie Theodoret, dem sie wohl anstößig erschienen, anders erklärte, muß man schließen, daß auch dieser Geistliche noch das zu seinem geistlichen Beruf nicht wohl passende Nebenamt eines Rhetors verwaltete.

nobia begünstigt wurde, konnte man nicht eher durchdringen, als bis dieselbe durch den Kaiser Aurelius besiegt worden war, J. 272. Dieser ließ den römischen Bischof entscheiden. (S. Abth. I. p. 220.)

Außer diesen beiden Gattungen der Monarchianer finden wir noch eine dritte, welche auf gewisse Weise zwischen beiden in der Mitte steht; Solche, welche sich an die zweite Klasse mehr anschlossen in ihrer Theorie von dem Logos als einer von dem göttlichen Wesen ausstrahlenden Kraft, welche sich aber von derselben entfernten und sich mehr den Patripassianern näherten in ihrer Vorstellung von der Menschheit Christi. Die Idee von einer bloß dem Grade nach verschiedenen Einwürkung des göttlichen Logos auf Jesus als Menschen im Verhältnisse zu anderen Erleuchteten und Heiligen genügte ihnen nicht; aber auch die patripassianische Ansicht von einer Einwohnung des ganzen göttlichen Wesens in einem menschlichen Leibe sagte ihnen nicht zu. Sie nahmen nun von der patripassianischen Theorie dies an, daß sie das Göttliche in Christo von der ihm einwohnenden Seele nicht unterschieden. Sie modificirten dieselbe aber so, daß sie als das Göttliche in Christo, als die Seele seiner Menschennatur, nicht das göttliche Wesen selbst, sondern eine gewisse Ausstrahlung desselben, die sich zu einem eigenthümlichen geistigen Leben gestaltete, setzten.

Zunächst schließt sich hier an diejenigen unter den Patripassianern, welche gar keine Unterscheidung in dem göttlichen Wesen gelten ließen (s. oben p. 996), der Bischof Beryllus von Bostra in Arabien an. Erst durch eine Ausstrahlung oder Emanation aus dem Wesen Gottes des

Vaters in einen menſchlichen Körper entſtand die Perſönlichkeit des Sohnes Gottes nach Berylls Theorie [1]).

---

1) Die Entwickelung der Lehre dieſes Mannes gehört wegen des Mangels an beſtimmten Nachrichten zu den ſchwierigſten Gegenſtänden geſchichtlicher Unterſuchung, und zu einem ganz ſichren Ergebniſſe kann man hier deshalb nicht gelangen. Die Hauptſtelle Euſeb. VI, 33. „τον σωτηρα μη προυφιστασθαι κατ' ιδιαν ουσιας περιγραφην προ της εις ανθρωπους επιδημιας" ιδια περιγραφη oder ουσια κατα περιγραφην heißt bei dem Origenes ein eigenthümliches perſönliches Daſeyn = υποστασις, der Gegenſatz ανυποστατος, ειναι κατ' επινοιαν ετερον τινος. S. Orig. T. I. Ioh. p. 42. Es liegt alſo in dieſer Beſchreibung ſeiner Lehre zweierlei: 1) vor der irdiſchen Erſcheinung Chriſti gab es keinen Sohn Gottes als von dem Vater perſönlich verſchiedenes Weſen, nun entweder ſo zu verſtehen, daß ein Sohn Gottes nur in idealem Seyn, in der Idee oder dem vorherbeſtimmenden Rathſchluß (κατα προγνωσιν oder κατα προορισμον του πατρος), oder daß der Logos nur erſt als unſelbſtſtändige Kraft Gottes da war; 2) daß mit der Menſchwerdung Chriſti ein ſelbſtſtändig perſönliches, von dem Seyn des Vaters verſchiedenes Daſeyn des Sohnes Gottes begann (ein υφιστασθαι κατ' ιδιαν ουσιας περιγραφην). Das letztere konnte ein Patripaſſianer nicht ſagen, denn dieſer konnte ja nur von einem Seyn des Vaters ſelbſt, der als ſich offenbarend der Sohn genannt wurde, in der menſchlichen Natur reden. — Nun müſſen wir den zweiten Theil der Darſtellung des Euſebius mit hinzunehmen. „μηδε μην διοτητα ιδιαν εχειν αλλ' εμπαλιτευομενην ανθρωπον μονην την πατριαν." Wenn das vorhin Bemerkte mit der Lehre eines Patripaſſianers nicht vereinigt werden kann, ſo ſagt dies letztere hingegen zu viel für die Lehre eines Monarchianers aus der zweiten Klaſſe. Zumal ein Gegner dieſer Lehre würde ihr gewiß eher die Beſchuldigung aufgebürdet haben, daß ſie Chriſtus als bloßen Menſchen darſtelle, als daß er ſie ſollte mehr, als ſie würklich ſagte, von dem Seyn Gottes in

Es wurde im Jahre 244 eine Synode über die Angelegenheit des Beryllus gehalten, bei der man auch den

---

Chriſto haben ſagen laſſen. Es bleibt, um dieſe Gegenſätze auszugleichen, nur die gegebene Darſtellung von der Lehre Beryll's übrig. — Sodann müſſen wir hier das Fragment aus dem Commentar des Origenes über den Brief an Titus, Orig. T. IV. p. 695. vergleichen: Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Iesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit Deitatem, ne illos quidem sine periculo esse ecclesiae numero sociari. Da an dieſer Stelle Origenes zwei Gattungen der Monarchianer zuſammenſtellt, und in dem andern Gliede, das wir nicht hierher geſetzt haben, die Patripaſſianer, ſo könnte man, wenn man dieſe Stelle mit der ſchon oben (p. 993) angeführten aus dem Tom. über den Johannes vergleicht, vermuthen, daß er in dem erſten Gliede die zweite Klaſſe der Monarchianer beſchreibe, da er in jener Stelle über den Johannes dieſe beiden Gattungen einander entgegenſetzt. Ich ſelbſt ließ mich früherhin durch dieſe Vergleichung täuſchen; aber die Vergleichung läßt ſich nicht durchführen. Origenes ſchreibt denen, von welchen er hier ſpricht, eine zu hohe Idee von dem Göttlichen in Chriſto zu, als daß man an die bemerkte Lehre denken könnte; auch drückt er ſich dafür zu milde von ihrem Verhältniſſe zur Kirche aus. Sodann ſtimmen dieſe Worte auffallend mit denen des Euſebius überein, und beide Stellen ſind am natürlichſten auf gleiche Weiſe zu erklären. Wir müſſen annehmen, daß Origenes hier von einer Lehre redet, welche er früherhin noch nicht kannte, die er erſt durch die Verhandlungen mit dem Beryllus von Boſtra kennen lernte. Und nun lehrt uns die Vergleichung des Origenes mit dem Euſebius, daß Beryllus unter dem προφητανα ἀνυποστατως ein προφητανα κατα προγνωσιν και προορισμον του πατρος verſtand. So erklärt es ſich nun auch, wie nach Socrates L. II. c. 6 die Synode gegen den Beryllus die Lehre von einer ver-

großen Origenes, der damals zu Cäsarea Stratonis in Palästina lebte, zuzog. Er disputirte viel mit demselben, und seiner Geistesüberlegenheit, Geistesgewandtheit und Mäßigung gelang es wahrscheinlich, ihn zu überzeugen, daß er geirrt habe. Freilich folgen wir hier dem Berichte eines enthusiastischen Freundes des Origenes, dem Berichte des Eusebius, und es fehlt uns die Anschauung der von dem Eusebius gebrauchten Urkunden, um uns ein unbefangenes und selbstständiges Urtheil bilden zu können. Jedoch müssen wir erwägen, daß damals, da es noch keine Staatsreligion und keine Staatskirche gab, keine Macht vorhanden war, welche den Beryll zu einem Widerrufe hätte nöthigen können, wenn gleich das Ansehen eines bischöflichen Collegiums schon viel und zu viel über die Gemeinden vermochte. Aber wenn die Bischöfe ihren Collegen durch das Uebergewicht der Zahl hätten unterdrücken wollen, so brauchten sie den vertriebenen, verketzerten Presbyter, der keine andere Macht als die der Wissenschaft hatte, nicht hinzuzurufen. Und Origenes war auch der Mann nicht, der durch das Gewicht seines Namens oder seiner Geistesüberlegenheit unterdrücken wollte.

Nur die Männer der alexandrinischen Schule geben uns Beispiele, die sonst nicht vorkamen, von theologischen Conferenzen, welche nicht größere Spaltungen, sondern Einigung der Gemüther herbeiführen. Woher anders dies, als weil diese Männer nicht blinde Eiferer für den Buch-

---

künftigen Menschenseele in Christo feststellen konnte; denn Beryllus setzte ja an die Stelle derselben die besondere οἰκονομία του θειου πνευματος, aus welcher die eigenthümliche gottverwandte Persönlichkeit Christi gebildet worden.

ſtaben, ſondern freien Geiſtes waren und den Geiſt der Liebe und Mäßigung mit dem Eifer für die Wahrheit, der nur durch die Macht der Wahrheit ſiegen wollte, verbanden!

Wenn gleich übrigens das Syſtem, welches Origenes dem Beryll entgegenſtellte, nicht von Irrthum frei war, und vielleicht nicht bloß die Ueberlegenheit des Syſtems, ſondern auch die perſönliche Geiſtesüberlegenheit des Origenes zu dem Siege des letzteren beitrug, ſo war doch das Syſtem des Origenes in mancher Hinſicht in dem Verhältniſſe zu der Lehre ſeines Gegners der reinen Entwickelung der Wahrheit näher. —

Nach der Erzählung des Hieronymus [1]) ſoll Beryllus auch dem Origenes durch Briefe für die Belehrung gedankt haben. Wir haben keine Urſachen, dies zu bezweifeln; aber der Bericht des Hieronymus iſt doch nicht ſo zuverläſſig, als der des Euſebius.

Dem Beryllus von Boſtra ſchließt ſich am nächſten Sabellius an, welcher nach der Mitte des dritten Jahrhunderts zu Ptolemais in Pentapolis in Afrika lebte, und welcher wohl eine mehr eigenthümlich ausgebildete Glaubenslehre als die Uebrigen aus dieſer Klaſſe haben mochte, nur fehlt uns leider eine vollſtändige Kenntniß ſeines Syſtems nach deſſen innerem Zuſammenhang. Die Nachricht des Epiphanius, daß Sabellius die Keime ſeiner Lehre aus apokryphiſchen Evangelien, und insbeſondere aus einem in Egypten verbreiteten und das Gepräge alexandriniſcher jüdiſcher Theoſophie an ſich tragenden Evan-

1) de vir. ill. c. 60.

gelium [1]) entlehnt habe, iſt keineswegs zu verwerfen. In dieſem Evangelium theilte Chriſtus als Lehrer eſoteriſcher Weisheit ſeinen Jüngern dies mit, was zu der theoſophiſchen Richtung einer gewiſſen Klaſſe ganz paßte: Wenn die Menge, die ſich zur Anſchauung der höchſten einfachen Einheit nicht erheben könne, Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt für verſchiedene göttliche Weſen halte, ſo ſollten ſie erkennen, daß Vater, Sohn und heiliger Geiſt nur Eins ſeyen, nur drei verſchiedene Offenbarungsformen der höchſten Einheit [2]). Wie es in den Cle-

1) dem εὐαγγελιον κατ' Αιγυπτιους.

2) Epiphan. haeres. 62. Von dieſem Evangelium: ἐν αὐτῳ γαρ πολλα τοιαυτα ὡς ἐν παραβυτῳ μυστηριωδως ἐκ προσωπου του σωτηρος ἀναφερεται, ὡς αὐτου δηλουντος τοις μαθηταις, τον αὐτον εἰναι πατερα, τον αὐτον εἰναι υἱον, τον αὐτον εἰναι ἁγιον πνευμα. Zur Erläuterung diene die Stelle Philo's de Abrahamo f. 367., wo geſagt wird, daß das ὀν, von dem ſeine beiden höchſten δυναμεις, die ποιητικη und die βασιλικη ausgehen, nach dem verſchiedenen Standpunkte der mehr oder weniger gereinigten Seelen als Eins oder als ein dreifaches erſcheine. Wenn die Seele ſich über die Offenbarung Gottes in der Schöpfung zur intellektuellen Anſchauung des ὀν erhoben hat, ſo geht ihr die Dreiheit in die Einheit auf, ſie ſchaut Ein Licht, von dem gleichſam zwei Schatten ausgehen, Gottes Weſen und jene beiden Würkungsweiſen, nur Schatten, die von ſeinem überſchwenglichen Lichte abfallen. τριττην φαντασιαν ἑνος ὑποκειμενου καταλαμβανει, του μεν ὡς ὀντος, τοιν δ' ἀλλοιν δυοιν, ὡς ἀν ἀπαυγαζομενων ἀπο τουτου σκιων. Sodann: παρεχει τη ὁρατικη διανοια τοτε μεν ἑνος, τοτε δε τριων φαντασιαν; ἑνος μεν, ὁταν ἀκρως καθαρθεισα ἡ ψυχη και μη μονον τα πληθη των ἀριθμων ἀλλα και την γειτονα μοναδος δυαδα ὑπερβασα u. ſ. w. Es findet ſich auch zwiſchen der Ausdrucksweiſe des Sa-

mentinen [1]) heißt, daß Gott eine μονας oder δυας ſey, je nachdem die göttliche Weisheit wie ſeine Seele in ihm verborgen ſey, oder als die, die Welt ſchaffende Hand von ihm ausgehend würke [2]), ſo ſagte auch Sabellius, daß Gott vor der Schöpfung als der in ſeinem Weſen verborgene, nicht durch Mittheilung außerhalb Seiner würkſame, die reine Einheit [3]) geweſen ſey; in dieſer Beziehung nannte er Gott den Vater; dieſe Einheit habe ſich aber bei der Schöpfung zur Trias entfaltet [4]). Wie nach dem

bellius und derjenigen, welche der von einem jüdiſch-chriſtlichen Theoſophen herrührenden Schrift den Clementinen eigen iſt, eine auffallende Aehnlichkeit.

1) Clementin. H. 16. c. 12. κατα γας εκτασιν και συστολην ἡ μονας δυας ειναι νομιζεται.

2) in Beziehung auf das συστελλεσθαι oder εκτεινεσθαι.

3) ἡ ἀσυμπλοκος μονας, το ὀν, nach Philo.

4) S. Athanas. orat. IV. c. 13. „ἡ μονας πλατυνθεισα γεγονε τριας.“ Doch frägt es ſich, ob er die μονας gleich bei der Schöpfung zur Trias ſich entfalten ließ, ob nicht etwa urſprünglich nur zur δυας, ſo daß die τριας erſt aus der Emanation des Logos in die menſchliche Natur hervorging. Wir müßten, um darüber entſcheiden zu können, mehr wiſſen von der Art, wie ſich Sabellius das Verhältniß der Mittheilung des heiligen Geiſtes zu der Menſchwerdung des Logos, wie er ſich das Verhältniß der Würkſamkeit Gottes im neuen zu der Würkſamkeit Gottes im alten Teſtamente gedacht hat. Möchte uns Origenes von denjenigen, welche er in dem angeführten Bruchſtücke ſeines Commentars über den Titus beſchuldigt, daß ſie den heiligen Geiſt als etwas Anderes bei den Propheten und als etwas Anderes bei den Apoſteln ſetzten, und welche er von den Gnoſtikern, an die man ſonſt zuerſt denken könnte, ausdrücklich unterſcheidet, beſtimmtere Nachricht gegeben haben!

dem Apostel Paulus Ein Geist ist, und doch dieser Eine Geist durch mannigfache Gnadengaben auf verschiedene Weise würksam ist, so — sagt er — ist Gott der Vater der Eine und derselbe, aber er breitet sich aus in den Sohn und den heiligen Geist [1]), mit welchem Namen Sabellius nur zwei verschiedene Würkungsweisen desselben Einen göttlichen Subjekts, Gottes des Vaters, bezeichnen wollte. Daher sagt er auch: „Es ist ein göttliches Wesen, dem selbstständigen Daseyn nach, welches nach diesen beiden verschiedenen Würkungsweisen mit zweien Namen bezeichnet wird. Ein göttliches Subjekt, welches nach den jedesmaligen Bedürfnissen unter verschiedenen Formen sich darstellt, bald als Vater, bald als Sohn, bald als heiliger Geist redet [2]). Er trug daher kein Bedenken, sich an die Kirchensprache, welche unter den Abendländern herrschte, anschließend zu sagen, daß Ein Gott in dreien Personen [3]) anzuerkennen sey; er verstand aber dann unter dem Worte „Person" nichts anders als verschiedene Rollen, Personificationen, unter denen sich das Eine göttliche Subjekt darstelle [4]). Er bediente sich auch der Vergleichung: wie in der Sonne zu unterscheiden sey die eigentliche Substanz [5]),

1) l. c. 25. ὡςπερ διαιρεσεις χαρισματων εισι, το δε αυτο πνευμα, ουτω και ο πατηρ ο αυτος εστι, πλατυνεται δε εις υιον και πνευμα.

2) Basil. ep. 210. τον αυτον θεον ινα τω υποκειμενῳ αυτω προς τας εκαστοτε παραπιπτουσας χρειας μεταμορφουμενον νυν μεν ως πατερα, νυν δε ως υιον, νυν δε ως το αγιον πνευμα διαλεγεσθαι.

3) ἐν τρισι προσωποις.

4) Basil. Caesar. ep. 214.

5) das ὀν, die μονας.

die runde Gestält und die von ihr ausgehende erwärmende und die erleuchtende Kraft, so bei Gott sein eigentliches selbstständiges Wesen, und die erleuchtende Kraft, der Logos, und der, die Herzen der Gläubigen erwärmende, durchglühende, belebende, der heilige Geist [1]).

Sabellius sprach in dem schon angegebenen Sinne von einem λογος προφορικος, von einer der ganzen Schöpfung vorangehenden Erzeugung des Logos, ohne welche keine Schöpfung hätte werden können. Kein Daseyn würde entstanden seyn, wenn nicht die denkende göttliche Vernunft zu einer sprechenden geworden wäre, wenn nicht die in sich verborgene göttliche Monas in dem Schöpferworte sich entfaltet hätte. In diesem Sinne sagte Sabellius: „der schweigende Gott ist würkungslos, der sprechende aber ist der würksame" [2]). Insbesondere aber betrachtete er die menschlichen Seelen als eine Offenbarung oder partielle Ausstrahlung des göttlichen Logos, in welcher Idee er sich an Philo und die alexandrinischen Kirchenlehrer anschloß; die Vernunft im Menschen ist nichts anders als ein schwaches Abbild jener würksam sich mittheilenden Gottesvernunft. Daher wandte Sabellius, was er von der Schöpfung überhaupt sagte, ganz besonders auf die Menschen an. „Damit wir geschaffen werden sollten — sagte er — ging der Logos von Gott aus (oder wurde er erzeugt), und indem er von Gott ausgegangen, sind wir da" [3]).

1) Epiphan. haeres. 62.

2) τον θεον σιωπωντα μεν ανενεργητον, λαλουντα δε ισχυειν. l. c. Athanas. IV. c. 11.

3) Athanas. IV, 25. ἱνα ἡμεις κτισθωμεν, προηλθεν ὁ λογος και

Zur Erlöſung der ihr verwandten Menſchenſeelen ſenkte ſich die göttliche Kraft des Logos ſelbſt in die Menſchheit hinab; die ganze geiſtige Perſönlichkeit des Logos betrachtete Sabellius als eine gewiſſe hypoſtaſirte Ausſtrahlung, eine eigenthümliche Modification des göttlichen Logos. Die Lehre einer Klaſſe jüdiſcher Theologen, daß Gott ſeine Offenbarungskraft, den Logos, von ſich ausgehen laſſe und ſie wieder an ſich ziehe, wie die Sonne ihre Strahlen, daß die Engelserſcheinungen und die Theophanieen im alten Teſtamente nichts anders ſeyen, als eben verſchiedene vorübergehende Erſcheinungsformen dieſer Einen Gotteskraft [1]), dieſe Theorie wandte er auf die Theophanie in der Erſcheinung Chriſti an. Er bediente ſich deſſelben Bildes, der Sohn ſey, wie ein Strahl, von der Sonne ausgegangen, und, wie der Strahl in die Sonne, wieder in Gott zurückgegangen.

Man könnte zweifelhaft ſeyn, ob Sabellius den Namen Sohn Gottes bloß auf die menſchliche Offenbarungsform des Logos anwandte, oder ob er dieſen Namen dem λογος προφορικος urſprünglich beilegte. Es paßte wohl zu ſeiner ganzen Theorie, da er doch von einer urſprüngli-

---

προελθοντος αὐτου ἐγενετο. Einen andern Sinn würden dieſe Worte geben, wenn man ſie auf die καινη κτισις beziehen und von der Menſchwerdung des Logos verſtehen wollte. Aber ſo wie ſie lauten, und der Anführung des Athanaſius zufolge, ſind ſie doch am natürlichſten auf die angegebene Weiſe zu verſtehen.

1) Dial. c. Tryph. Iud. 358. Wie das Licht von der Sonne aus und in dieſelbe wieder zurückgeht, οὑτως ὁ πατηρ, ὁταν βουληται δυναμιν αὐτου προπηδαν ποιει και ὁταν βουληται παλιν ἀναστελλει εἰς ἑαυτον.

Im Gegenſatze gegen dieſe beiden Klaſſen der Monarchianer bildete ſich die Kirchenlehre aus, welche das ſelbſtſtändige perſönliche Daſeyn des göttlichen Logos zu behaupten ſuchte. Wenn jene Monarchianer die Selbſtoffenbarung Gottes in dem λογος προφορικος nur als eine gewiſſe göttliche Würkſamkeit, in der die ganze Schöpfung begründet ſey, betrachteten, ſo ſetzten dagegen die Kirchenlehrer eine der ganzen Schöpfung vorangehende, ſie begründende Selbſtoffenbarung Gottes in einem, ſein göttliches Seyn darſtellenden, ſeine urbildlichen Ideen realiſirenden, zur Perſönlichkeit emanirten Weſen, dem ſelbſtſtändigen Worte, in welchem das göttliche Denken zu ſchaffender Würkſamkeit hervortritt. Wenn das Wort des Menſchen — ſagten ſie — nur eine vorübergehende Offenbarung des Gedankens iſt, ſo konnte hingegen aus dem vollkommenſten, höchſten Weſen als ſeine Selbſtoffenbarung — der erſte Akt aller Lebensmittheilung aus Gott — nichts anderes als etwas Selbſtſtändiges, Reales, Objektives hervorgehen. Dieſen göttlichen Logos dachte man ſich als den vollkommenſten Ausfluß des göttlichen Weſens, und man ſetzte die Lehre von der Einheit Gottes (die μοναρχια) eben darin, daß der göttliche Logos nichts als ein Ausfluß aus dem göttlichen Urweſen ſey, daß dieſes durch ihn ſich offenbare und würke. Doch nach und nach entwickelten ſich in der Auffaſſung dieſer Idee zwei entgegengeſetzte Richtungen, die

---

tion göttlicher Kraft anſah) und große Unempfindlichkeit (ἀναισθησια) in Hinſicht des heiligen Geiſtes, (weil er deſſen Realität und Objektivität läugnete, nur einzelne vorübergehende Ausſtrahlungen göttlicher Kraft daraus gemacht hatte.)

eine in der abendländiſchen, und die andere in der morgenländiſchen Kirche.

Für die letztere wurde vorzüglich wichtig die Ausbildung, welche dieſe Lehre durch den philoſophiſchen Geiſt der alexandriniſchen Schule, und beſonders des Origenes, erhielt, bei welchem letzteren hier der Einfluß des Syſtems, von dem ſeine philoſophiſche Bildung ausgegangen war, unverkennbar iſt. Obgleich der chriſtliche Geiſt ſeine ſpekulativen Ideen durchdrungen hatte, obgleich ſein „Gott der Vater" etwas anders iſt als das höchſte einfache Princip der Neoplatoniker, als das ὄν, welches dieſen nur ein abſtrakter Vollkommenheitsbegriff war, obgleich ſein Logos hier etwas anders iſt als der in idealer Selbſtbeſchauung verſunkene νους der Neoplatoniker, ſo hat doch die ihm von dorther angebildete ſpekulative Form auf ſeine Auffaſſungsweiſe dieſer Lehre gewiß viel eingewürkt. Wir wollen die Ideen dieſes tiefſinnigen Mannes nach ihrem inneren Zuſammenhange betrachten.

Es iſt ein Urquell alles Daſeyns, im abſoluten Sinne Gott zu nennen [1]), die Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit für eine wie ihm verwandte, ſo durch die Gemeinſchaft mit ihm über die Schranken des endlichen Daſeyns erhabene, vergöttlichte ſelige Geiſterwelt. Die höheren Geiſter können vermöge dieſes aus der Gemeinſchaft mit jenem göttlichen Urweſen ihnen zufließenden göttlichen Lebens in gewiſſem Sinne göttliche Weſen, Götter genannt werden [2]). Aber wie der αὐτοθεος die Urquelle alles Daſeyns und

1) Der ἁπλως θεος, αὐτοθεος.

2) μετοχῃ της ἐκεινου θειοτητος θεοποιουμενοι.

alles göttlichen Lebens iſt, ſo iſt das nothwendige Mittelglied aller Lebensmittheilung aus ihm der λογος. Dieſer iſt die Geſammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes, der allgemeine, allumfaſſende Abglanz derſelben, von welchem aus die theilweiſen Abſtrahlungen der göttlichen Herrlichkeit durch die ganze Geiſterwelt ſich verbreiten [1]).

So wie nur Ein göttliches Urweſen iſt [2]), ſo Eine göttliche Urvernunft, die abſolute Vernunft [3]), durch welche ſich das ewige höchſte Seyn allen andern Weſen allein offenbart, die Quelle aller Wahrheit für dieſelbe, die objektive, ſelbſtſtändige Wahrheit ſelbſt. Es iſt dem Origenes ſehr wichtig, dies feſtzuhalten, daß nicht etwa jede beſondere Reihe von vernünftigen Weſen oder jede einzelne Intelligenz ihren eigenen ſubjektiven Logos habe, ſondern Ein abſoluter objektiver Logos für alle, wie Eine objektive abſolute Wahrheit für alle da ſey, die Eine Wahrheit des Gottesbewußtſeyns, welche den Menſchen mit allen Klaſſen der Geiſterwelt verbindet. „Ein Jeder wird doch zugeben — ſagt er — daß die Wahrheit Eine iſt, es wird doch in Hinſicht derſelben Keiner zu ſagen wagen, es ſey eine andere die Wahrheit Gottes, eine andere die der Engel, und eine andere die der Menſchen, denn in der Natur der Dinge iſt Eine Wahrheit in Hinſicht eines jeden Dinges. Wenn nun aber die Wahrheit Eine iſt, ſo muß mit Recht auch die Entwickelung der Wahrheit, was die Weisheit iſt, als Eine gedacht werden, da alle Scheinweisheit die Wahr-

1) Ioh. II. c. II. 32. c. 18.

2) der αὐτοθεος.

3) der αὐτολογος.

heit nicht erfaßt und nicht mit Recht Weisheit zu nennen iſt. Wenn nun aber Eine Wahrheit und Eine Weisheit iſt, ſo iſt Einer auch der Logos, welcher die Wahrheit und Weisheit allen denen offenbart, die ſie zu faſſen vermögen.“ Wenn gleich aber der Logos ſeinem Weſen nach der abſolut Eine iſt, ſo ſtellte er ſich doch in mannigfachen Formen und Würkungsweiſen dar nach den verſchiedenen Standpunkten und Bedürfniſſen der vernünftigen Weſen, denen er alles das wird, was zu ihrem Heil nothwendig iſt (ſ. oben). Wo die Gnoſtiker aus den verſchiedenen Würkungsweiſen des Einen Erlöſers und nach den verſchiedenen Standpunkten ſeiner Würkſamkeit verſchiedene Hypoſtaſen machten, führte Origenes dieſe verſchiedenen Hypoſtaſen auf verſchiedene Begriffe und Relationen zurück; aber eben ſo wie er dieſe alles Hypoſtaſirenden bekämpfte, widerſetzte er ſich auch den Monarchianern, welche die ganze Trias nur auf verſchiedene Begriffe und Verhältniſſe des Einen göttlichen Weſens zurückführten. Wer das ſelbſtſtändige Daſeyn des göttlichen Logos läugnete, der ſchien ihm alles in's Subjektive herabzuziehen, das Daſeyn einer abſoluten, objektiven Wahrheit zu läugnen, aus dieſer ein bloßes Abſtraktum zu machen, denn er konnte ſich den göttlichen Logos nicht anders denken, als er den νους der neoplatoniſchen Philoſophie zu denken gewohnt war. „Keiner von uns — ſagt Origenes c. Cels. VIII, 12 — hat einen ſo niedrigen Geiſt, daß er meinen könnte, das Weſen der Wahrheit [1]) ſey vor der irdiſchen Erſcheinung Chriſti nicht da geweſen.“

1) ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία.

So wie Origenes alle Bezeichnungen des Logos für symboliſche erklärte, ſo ſah er auch den Namen Logos ſelbſt an, und er ſprach gegen diejenigen, welche ſich an dieſen Namen ausſchließlich hielten und die Vergleichung mit dem λογος προφορικος immer geltend machten, welche dem philoſophiſchen Denker als eine zu menſchliche erſchien, wornach man ſich unter dem Logos nichts Selbſtſtändiges vorſtellen könne [1]). Die bisher übliche Vorſtellung, daß Gott vor der Schöpfung aus ſeiner Vernunft, in der er den Weltplan entworfen, das ſelbſtſtändige Wort, das ihn vollziehen ſollte, habe emaniren, den Gedanken zum Wort werden laſſen, dieſe Vorſtellung wurde durch den philoſophiſchen Geiſt des Origenes zugleich mit jener Vergleichung verbannt, da er eine ſolche Uebertragung von Zeitverhältniſſen auf das Ewige nicht gelten laſſen konnte. Er, der keinen Anfang der Schöpfung ſetzte, ſondern eine ewige Schöpfung annahm, konnte noch weniger hier einen Anfang ſetzen, er ſuchte alle Zeitbegriffe von dem Begriffe der Zeugung des Logos zu entfernen, man müſſe ſich eine zeitloſe Gegenwart denken, welche er in dem „heute" des ψ. 2, 7. angedeutet zu finden glaubte. Was die Platoniker von dem Verhältniſſe des ὀν zum νους ſagten, daß mit jenem zugleich auch die Offenbarung deſſelben in dieſem geſetzt ſey, das wandte Origenes auf das Verhältniß Gottes des Vaters zum Logos an, daß zugleich mit der Herrlichkeit Gottes ihr Abglanz in dem Sohne da ſey,

1) ἐπει συνεχως χρωνται τω: ἐξηρευξατο ἡ καρδια μου λογον ἀγαθον, ψ. 44, 1., ὀιομενοι προφορων πατρικην ειναι ἐν συλλαβαις κειμενην ειναι τον υἱον του θεου.

d ſo immer auf unzeitliche Weiſe mit jener dieſe ge- t [1]). So wurde durch ihn beſonders der Begriff einer igen Zeugung feſtgeſtellt.

Indem Origenes dieſe Idee der Zeugung des Soh- s Gottes auf eine möglichſt geiſtige Weiſe aufzufaſſen hte, erklärte er ſich ſtark gegen alle ſinnliche Vorſtellun- n und gegen ſolche Ausdrücke, welche dieſe veranlaſſen nt begünſtigen konnten. Deshalb verwarf er den Aus- uck von einer Zeugung aus dem Weſen Gottes [2]), — : in der abendländiſchen Kirche hingegen gebraucht wurde, n den Sohn Gottes von allen Geſchöpfen zu unterſchei- n, — weil ihm dieſer Ausdruck leicht Vorſtellungen von er ſinnlichen Theilung des göttlichen Weſens begünſti- n zu können ſchien [3]).

---

1) Ioh. I, 32. T. II. c. 1. H. 9. in Icrem. III, 181.

2) γεννησις ἐκ της ουσιας του θεου.

3) Gegen diejenigen, welche die Stelle Joh. 8, 44. von der Zeugung des Logos fälſchlich erklärten T. 20. Ioh. c. 16. ἄλλοι δε τo: ἐξηλθον ἀπο θεου, διηγησαντο ἀντι του γεγεννημαι ἀπο του θεου, ὁις ἀκολουθει ἐκ της ουσιας φασκειν του πατρος γεγεννησθαι τον υἱον, οἱονει μεμερισμενου και λειποντος τῃ ουσιᾳ, ἡ πρεπτεον ἐιχε δογματα ἀνθρωπων, μηδ' ὁλως φυσιν ἀορατον και ἀσωματον πεφαντασμενων. In den Akten einer Disputation zwiſchen dem Origenes und dem Valentinianer Candidus kam eine Stelle vor, worin jener den von frühern Kirchenlehrern, wie einem Juſtinus, unbedenklich gebrauchten Ausdruck von einer προβολη ἐκ της ουσιας του πατρος bekämpfte, — ne deus pater dividatur in partes — und dagegen, um die Idee von einer Naturnothwendigkeit zu entfernen, behauptete, daß der Sohn Gottes durch den Willen des Vaters ſein Daſeyn erhalten habe. L. II. adv. Rufin. T. IV, 413.

Wie die Idee von einer Zeugung aus dem Wesen Gottes dem Origenes eine zu sinnliche zu seyn schien, so hing es mit dieser Besorgniß auch zusammen, daß er es für durchaus nothwendig hielt, die absolute Erhabenheit Gottes des Vaters des αὐτοθεος über alles andere Daseyn, in Beziehung auf sein Wesen, fest zu halten, wie er auch als Platoniker gewohnt war, das höchste ὀν als etwas mit allen andern unvergleichliches, auch über den νους seinem Wesen nach Erhabenes zu setzen. Es erschien ihm daher als etwas gegen das höchste Urwesen Lästerliches, eine Wesensgleichheit oder Einheit zwischen demselben und irgend einem andern, sey es auch der Sohn Gottes, anzunehmen. Wie der Sohn Gottes und der heilige Geist auf unvergleichliche Weise erhaben seyen über alles andere, auch über die höchsten Stufen der Geisterwelt, so sehr oder noch mehr sey der Vater über ihn selbst erhaben [1]). Diese Unterscheidung zwischen dem Wesen des Sohnes Gottes und des Vaters [2]) mußte Origenes noch besonders hervorheben im Gegensatze gegen die Monarchianer, da diese mit der Wesensunterscheidung auch die persönliche Unterscheidung läugneten; so war es dem Origenes vermöge des Ideenzusammenhanges in seinem philosophisch christlichen Systeme auch praktisch wichtig, die persönliche Selbstständigkeit des Logos gegen sie zu behaupten. Zuweilen unterscheidet er in diesem Streite die Einheit des Wesens und die persönliche oder Subjektseinheit, so daß

1) T. 13. Ioh. c. 25.

2) Die Lehre von einer ἑτεροτης της ουσιας, Polemik gegen das ὁμοουσιον.

es ihm nur darum zu thun wäre, das letztere zu bekämpfen [1]). Dies war ihm auch gewiß das praktisch Wichtigste, und es mußte ihm wohl bekannt seyn, daß manche Kirchenlehrer, welche eine persönliche Unterscheidung behaupteten, doch eine Wesenseinheit zugleich festhielten. Aber nach dem inneren Zusammenhange seines eigenen Systems fiel beides zusammen, und wo er von dem Standpunkte desselben aus redete, behauptete er daher zugleich die ἑτερότης της οὐσιας und die ἑτερότης της ὑποστασεως oder του ὑποκειμενου [2]).

Aus dieser Lehre zog er die praktische Folgerung, daß man nur zum Vater, nicht zum Sohn beten müsse, woraus erhellt, welches praktisch christliche Interesse die Patripassianer (welche Origenes, s. oben, beschuldigte, daß sie nur den Sohn kannten, sich nicht bis zum Vater erheben könnten) haben mußten, sich gegen ein solches System aufzulehnen. Aber doch war auch dem Origenes Christus, wie er es mit voller Ueberzeugung selbst aus dem Zusammenhange seiner philosophisch christlichen Ideen heraus aussprach, der Weg, die Wahrheit und das Leben, er kannte keinen andern Weg zum Vater, keine andere Quelle der Wahrheit und des göttlichen Lebens für alle Geschöpfe als ihn, „den Spiegel, durch welchen Paulus und Petrus und Alle, die ihnen ähnlich sind, Gott sahen" [3]). Er sagt, man könne in gewisser Hinsicht den Gnostikern darin Recht

1) T. 10. Ioh. gegen diejenigen, welche sagten, ἐν οὐ μονον οὐσια, ἀλλα και ὑποκειμενῳ τυγχανειν ἀμφοτερους.

2) In Ioh. II. T. II. De orat. c. 15. κατ' οὐσιαν και καθ' ὑποκειμενον ἐστιν ὁ υἱος ἑτερος του πατρος.

3) T. 13. Ioh. c. 25.

geben, daß erſt durch Chriſtus der Vater geoffenbart worden ſey, die Menſchen bis dahin nur den Schöpfer und den Herrn der Welt gekannt hätten, indem ſie erſt durch den Sohn ihn als ihren Vater erkannt und durch den von ihm empfangenen Geiſt der Kindſchaft fähig geworden wären, ihn als Vater anzurufen [1]). Er erkannte ihn als den Mittler, das Vertrauen, auf welchen das ganze innere Leben der Chriſten durchdringen und ſie mit Gott verbinden ſollte, in ſeinem Namen, durch ihn ſollten die Chriſten ſtets zu Gott dem Vater beten. Origenes ſpricht: „Wie ſollte man nicht im Sinne deſſen, welcher ſprach: warum nennſt du mich gut, es iſt Keiner gut als der alleinige Gott der Vater, ſagen können: Was beteſt du zu mir? du mußt zu dem Vater allein beten, zu dem ich auch bete. Wie ihr es aus der heiligen Schrift lernt, müßt ihr nicht zu dem vom Vater für euch angeordneten hohen Prieſter und dem, der vom Vater es empfangen hat, daß er euer Fürſprecher ſey, ſondern ihr müßt durch den Hohenprieſter und Fürſprecher beten, durch den, der Mitleid haben kann mit euren Schwachheiten, der allenthalben verſucht worden, gleichwie ihr, aber nach dem Geſchenk des Vaters ohne Sünde. Lernt alſo, welches Geſchenk ihr von meinem Vater empfangen habt, da ihr durch die Wiedergeburt in mir den Geiſt der Kindſchaft empfangen habt, daß ihr Söhne Gottes und meine Brüder heißen könnt" [2]). So kam denn aus den bemerkten Gründen von dem Origenes die Polemik gegen die Lehre von

1) T. 19. Ioh. I. IV. 286.

2) d. Orat. c. 15.

einer Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Wesen Gottes und einer Wesenseinheit zwischen Beiden, woraus nachher ein Gegensatz zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirchenlehre hervorgehen mußte; denn in dieser war die Lehre von Einem göttlichen Wesen in dreien numerisch verschiedenen Personen schon herrschend geworden.

Wie die Auffassung derselben christlichen Wahrheit nach der Verschiedenheit der geistigen Bildung sich verschieden gestalten kann, erkennen wir, wenn wir den Tertullian mit dem Origenes vergleichen. Der an sinnliche Vorstellungen von dem göttlichen Wesen gewohnte Tertullian konnte die Schwierigkeiten nicht finden, welche dem philosophirenden Origenes auffielen. Er konnte es sich nach seinem sinnlichen Emanationsbegriff recht gut anschaulich machen, wie die Gottheit aus ihrer eigenen Substanz ein Wesen hervorgehen läßt, das dieselbe Substanz nur in geringerem Maße hat, ähnlich wie der Strahl sich zur Sonne verhält. Er erkennt daher Ein göttliches Wesen in drei innigst zusammenhängenden Personen [1]).

Der Sohn ist von dem Vater in Beziehung auf das göttliche Wesen der Zahl nach nicht verschieden, in sofern dasselbe Wesen Gottes auch in dem Sohne ist; aber wohl dem Maße nach, in sofern er ein geringer Theil der allgemeinen Masse des göttlichen Wesens ist [2]). So wurde es in der abendländischen Kirche die herrschende Auffassungsweise: Ein göttliches Wesen in dem Vater und Sohn; aber dabei eine Subordination in dem Verhältnisse des

1) una substantia in tribus cohaerentibus.

2) Deus de deo, modulo alter, non numero. adv. Praxeam.

Sohnes zum Vater. Wie aber das innere christliche Leben die Menschen antrieb, die Unterscheidung Christi von allen Geschöpfen immer schärfer zu bezeichnen und wie von der andern Seite der Begriff von der Einheit Gottes insbesondere von dem abendländischen Geiste immer schärfer aufgefaßt wurde, mußten die Subordinationsvorstellungen immer mehr zurückgedrängt werden.

Die Lehrform, welche sich in der alexandrinischen Schule gebildet hatte, trat nun in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts wieder von Neuem bei der Polemik gegen die Systeme des Sabellius und des Paulus von Samosata hervor. In der Polemik gegen die letztere soll selbst der Ausdruck „ὁμοούσιον“ von einem Concil zu Antiochia [1]) im J. 269. verdammt worden seyn, was als Vorbereitung der Lehrstreitigkeiten des folgenden Jahrhunderts wichtig ist [2]).

Wir sehen auch schon den Keim eines Streites zwischen dem origenistischen System und dem in der römischen Kirche immer schärfer ausgebildeten System von der Wesenseinheit in der Trias, ein Vorzeichen der Lehrstreitigkeiten

1) S. z. B. Athanas. de Synod. §. 43. Hilar. de synodis §. 86.

2) Da sich dies aus dem Lehrbegriffe der alexandrinischen Schule so natürlich erklären läßt, und auch die gegen diesen kirchlichen Ausdruck von dem Concil vorgebrachten Gründe ganz demselben entsprechen, so wird diese Nachricht schon dadurch wahrscheinlich. Die Arianer, von welchen dieselbe herrührt, sind zwar in dieser Hinsicht verdächtige Zeugen; aber, daß ihre eifrigen Gegner, Athanasius, Hilarius von Poitiers und Basilius von Cäsarea, welche dieselbe aus ihrem Munde anführen, ihr doch nicht widersprechen, kann als Beglaubigung der Wahrheit gelten.

keiten des vierten Jahrhunderts. Der Bischof Dionysius von Alexandria erließ einen Hirtenbrief gegen die in der Provinz Pentapolis um sich greifenden Lehren des Sabellius [1]), da die Gemeinden dieser Gegend der Oberaufsicht des Bischofs von Alexandria mit unterworfen waren. In diesem Briefe hob er im Gegensatze gegen die sabellianische Hypostasenvermischung den Abstand zwischen dem Sohn Gottes und dem Vater nach den Grundsätzen seines Lehrers Origenes desto stärker hervor, und er bediente sich mancher unangemessener Vergleichungen und harter Ausdrücke, welche er wohl, ohne durch den Gegensatz auf die Spitze getrieben zu seyn, nicht gebraucht haben würde, welche so verstanden werden konnten, als wenn er keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Sohn Gottes und den Geschöpfen anerkenne und ihm einen zeitlichen Anfang des Daseyns zuschreibe; er erklärte sich gegen das Wort Homousion. Manche, denen seine Ausdrücke anstößig waren, klagten darüber bei dem römischen Bischof Dionysius, und dieser erließ darauf einen Brief, in welchem er sowohl denjenigen, welche die Wesenseinheit in der Trias läugneten, den Sohn Gottes in die Klasse der Geschöpfe setzten und ihm einen zeitlichen Anfang des Daseyns beilegten, — als den Sabellianern widersprach. Hätte Dionysius von Alexandria — der wohl zeigen konnte, daß man sich zu sehr an einzelne seiner Ausdrücke gehalten habe, statt diese nach seinem Ideenzusammenhange auszulegen — doch zugleich seinen Gegensatz gegen die römische Kirchenlehre festgehalten und schärfer ausgesprochen,

1) Der Brief an den Ammonius und Euphranor.

so war die Losung zu einer Lehrstreitigkeit da, welche in der abendländischen und der morgenländischen Kirche Theilnahme hätte finden können. Aber Dionysius handelte in dem Geiste der am Wesentlichen festhaltenden und Streitigkeiten über die unbegreiflichen göttlichen Dinge vermeidenden Mäßigung, welcher von dem großen Origenes auf den würdigen Schüler übergegangen war. Ohne Empfindlichkeit gegen seine Ankläger, welche sich an einen auswärtigen Bischof, der sich so gern zum Richter über andere Kirchen aufwarf, gewandt hatten, ohne Empfindlichkeit gegen den letzteren selbst, der mehr in einem richterlichen als collegialischen Tone gesprochen zu haben scheint, zu zeigen, entwickelte er mit Ruhe und Besonnenheit, mit möglichster Vorsicht den Gegensatz gegen die römische Lehrform zu vermeiden strebend, den mißverstandenen Sinn seiner Erklärungen. Er erörterte auf origenistische Weise den Begriff von der ewigen Zeugung des Logos. Er wollte selbst das Wort ὁμοουσιον gelten lassen, in sofern es nur dazu dienen solle, die Wesensverwandtschaft zwischen dem Sohne Gottes und dem Vater zu bezeichnen und ihn von allen Geschöpfen zu unterscheiden, wenn gleich er dies dagegen hatte, daß dies Wort bisher in der Kirche nicht gebräuchlich gewesen und in der heiligen Schrift nirgends vorkomme, was freilich noch keine genügende Einwendung gegen einen dogmatischen Ausdruck seyn kann, da die Veränderungen der allgemeinen dogmatischen Geistesentwickelungen, neue in dieselbe eingreifende Irrthümer, auch neue Ausdrücke nothwendig machen können, und da es nur darauf ankommen kann, daß der Begriff, welchen der dogmatische Ausdruck bezeichnen soll, sich aus der Schriftlehre ableiten lasse. Durch diese Selbst-

verläugnung des Dionyſius, — durch die er mehr vom Geiſte Chriſti zeugte und mehr zu deſſen Ehre that, als wenn er in dialektiſchen Formeln die Weſenseinheit dargethan hätte, — war der Streit beigelegt und eine Spaltung, welche das Band der chriſtlichen Gemeinſchaft zerreißen konnte, verhütet [1]).

Die Entwickelung der Lehre vom heiligen Geiſt hängt nach den oben gemachten Bemerkungen mit der Entwickelung der Lehre vom Sohne Gottes genau zuſammen. Auch hier zeigt es ſich, wie die Religion Sache des Lebens iſt, ehe ſie im Begriff eine angemeſſene Entwickelungsform gewinnen kann, das Mißverhältniß zwiſchen dem innern Leben und Bewußtſeyn und der Begriffsauffaſſung, welches vorhergeht, bis das Chriſtenthum die ganze menſchliche Natur durchdrungen hat. In dieſem Zeitalter der erſten Ausgießung des heiligen Geiſtes über die Menſchheit, da das von Chriſtus der menſchlichen Natur mitgetheilte neue göttliche Leben, das Leben in der Gemeinſchaft mit Gott ſo mächtig empfunden wurde, da die Würkungen deſſelben im Gegenſatze gegen die verderbte Heidenwelt ſo ſtark hervortraten, fehlten doch am meiſten die dem Weſen des Geiſtes, deſſen Kraft man als eine göttliche fühlte, entſprechenden Begriffe von demſelben.

Die Realität und objektive Weſenheit des heiligen Geiſtes konnten ſich die Kirchenlehrer, vermöge der Anſchauungs-

1) S. die Bruchſtücke des Briefes des Dionyſius an den Ammonius und Euphranor und des zweiten Briefes an den römiſchen Biſchof Dionyſius unter dem Titel: ἔλεγχος καὶ ἀπολογία bei Athanasius de sententia Dionysii und de decretis synodi Nicenae.

weise dieser Zeit, (wenn man die schon dargestellten Monarchianer und den Lactantius [1]) ausnimmt,) nicht anders festhalten, als wenn sie sich unter demselben ein persönliches selbstständiges Wesen dachten. Dabei mußten sie nun durch ihr Subordinationssystem genöthigt werden, den heiligen Geist als ein dem Vater und dem Sohn untergeordnetes Wesen sich zu denken. Justinus M. zum Beispiel, der doch dabei aus der richtigen inneren Erfahrung von demjenigen sprach, was der heilige Geist für das innere Leben des Christen ist, nennt denselben „den Engel Gottes, die uns durch Jesus Christus gesandte Macht Gottes, welche sie gegen die Angriffe des bösen Geistes vertheidigt und ihn nöthigt, von ihnen zu weichen" [2]). Origenes nennt, auch nach einer richtigen christlichen Anschauung, den heiligen Geist als die Quelle des den Christen mitgetheilten göttlichen Lebens, welches, die menschlichen Naturen durchdringend und heiligend, wenn gleich seinem Wesen nach Eines — doch auf mannigfache Weise in

1) Der den heiligen Geist als die heiligende Kraft des Vaters und des Sohnes erklärt haben soll, cum vel ad Patrem referri vel ad Filium; et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari, s. Hieronym. ep. 41. ad Pamach. et Oceanum.

2) Dial. c. Tryph. Iud. 344. ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τοῦτ' ἐστὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἡ παρὰ θεοῦ ἐλθοῦσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτιμᾷ αὐτῷ καὶ ἀφίσταται ἀφ' ἡμῶν. Darnach ist auch die oft schwierig gefundene Stelle Apolog. II. ed. Colon. p. 56. zu erklären: „wir verehren den Sohn Gottes, und sowohl die Schaar der übrigen ihm nachfolgenden Engel als insbesondere den heiligen Geist;" dieser nämlich zwar in die Klasse der Engel gesetzt, doch erhaben über alle Uebrigen.

den mannigfaltigen menſchlichen Eigenthümlichkeiten ſich offenbart und würkſam zeigt, „den Stoff aller Gnadengaben, gewürkt von Gott, mitgetheilt durch Chriſtus, als etwas Selbſtſtändiges im heiligen Geiſt.“ Nach ſeinem für die Entwickelung der griechiſchen Kirchenlehre in den folgenden Zeiten wichtigem Subordinationsſyſtem iſt ihm der heilige Geiſt das erſte von Gott dem Vater durch den Sohn erzeugte Weſen. Das Einheitsſyſtem tritt auch in dieſer Hinſicht in der abendländiſchen Kirche in den letzten Zeiten dieſer Periode ſchon ſtärker hervor, beſonders in dem Briefe des römiſchen Biſchofs Dionyſius an den alexandriniſchen (ſ. oben).

Von der Lehre von Gott (der Theologie im engern Sinne des Wortes) gehen wir über zur Lehre von der menſchlichen Natur (Anthropologie), welche beide Lehren in der eigenthümlich chriſtlichen Auffaſſung genau mit einander zuſammenhängen, wie beide durch ihr beſonderes Verhältniß zu der Erlöſungslehre, dem Mittelpunkte des Chriſtenthums, ihre eigenthümlich chriſtliche Bedeutung erhalten.

Die Erlöſungslehre iſt mit einer gewiſſen Betrachtungsweiſe der menſchlichen Natur unzertrennlich verbunden und ſteht mit andern Betrachtungsweiſen derſelben in weſentlichem Widerſpruche. Sie ſetzt nothwendig die Anerkennung einer Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur, daher die Anerkennung eines in derſelben vorhandenen Zwieſpalts, einer Entfremdung derſelben von dem Gott, durch die Gemeinſchaft mit dem ſie allein beſeligt werden kann, voraus. Sie ſteht in Widerſpruch mit der ſtoiſchen Anſicht von der ſittlichen Selbſtgenugſamkeit des Menſchen

wie mit einer heidniſchen Naturanſicht, welche den Gegenſatz zwiſchen der Sünde und der Heiligkeit Gottes wegläugnet, das Böſe aus der natürlichen Organiſation des Menſchen oder von dem Einfluſſe eines blinden Verhängniſſes ableitete. Das Chriſtenthum mußte daher einen neuen Standpunkt für die Betrachtung der menſchlichen Natur mit ſich führen, und dieſer Standpunkt mußte im Gegenſatz gegen die früher vorhandenen Anſchauungsweiſen ſich behaupten. Auf den Zwieſpalt zwiſchen dem Guten und Böſen in der menſchlichen Natur, von dem ſie eben befreit werden ſollte, auf die Frage, woher dieſer Zwieſpalt, woher der Urſprung des Böſen, wie verhält ſich dieſes zur Heiligkeit des Schöpfers? richtete das Chriſtenthum die Aufmerkſamkeit der Nachdenkenden hin. Und bei der damals erwachten Sehnſucht nach einer Löſung der Räthſel in dem Weltlauf, bei dem damals erwachten Gefühl der Disharmonie und des Elends unter den Menſchen hatte auch ſchon früher bei Vielen die Spekulation die Richtung beſonders zu dieſen Unterſuchungen hin genommen (ſ. oben die Gnoſtiker).

Das Chriſtenthum ſetzte die Anthropologie in Verbindung mit der Geiſterlehre (Pneumatologie), in ſofern es dem Menſchen dieſelbe vernünftig ſittliche Natur, wie allen höhern Geiſtern, und dieſelbe Beſtimmung zuſchrieb, den Menſchen von der einen Seite als den Genoſſen einer heiligen, ſeligen Geiſterwelt, der er ſchon hienieden ſeinem inneren Leben nach angehört, darſtellte, von der anderen Seite auch den Urſprung des moraliſch Böſen bis in dieſe Geiſterwelt zurückführte — durch die Lehre von einem gefallenen höheren Geiſte, von dem zuerſt der Urſprung der

Sünde ausgegangen. Dieses Letztere war für die Lehre von der Sünde in sofern praktisch wichtig, als dadurch der bedeutenden Verirrung des sittlichen Urtheils, welche das Böse aus der Sinnlichkeit und aus der natürlichen Organisation des Menschen ableitete, ein desto nachdrücklicherer Gegensatz entgegengestellt wurde.

Die Gnostiker aber vernachlässigten nicht bloß das praktisch-christliche Interesse in der Verbindung der Anthropologie und der Pneumatologie, sondern verloren dieses vielmehr bei ihren müßigen Spekulationen ganz außer Augen. Wir bemerkten schon (s. oben), wie ihre Theorieen, welche die Heiligkeit Gottes bei dem Vorhandenseyn des Bösen, rechtfertigen sollten, doch im Grunde sowohl die Heiligkeit als die Allmacht Gottes beeinträchtigen mußten und dazu führten, den Begriff des Bösen, das sie zuletzt aus einer Naturnothwendigkeit ableiteten, ganz aufzuheben. Die christliche Lehre vom Satan verlor bei ihnen durchaus ihre eigenthümlich sittliche Bedeutung, indem ihnen der Satan nichts anders wurde als eine blinde Naturgewalt, der Culminationspunkt der allem Göttlichen widerstrebenden Macht der ὕλη.

Im Gegensatz gegen die Gnostiker mußten die Kirchenlehrer nun besonders darzuthun suchen, daß das Böse in keiner Naturnothwendigkeit gegründet sey, daß es nur aus dem freien Willen der von Gott zum Guten geschaffenen Wesen seinen Grund habe, daß es auch unter den Menschen keine, vermöge ihrer Abstammung wesentlich böse und keine, vermöge einer solchen wesentlich gute Naturen gebe, sondern ihrer Abstammung nach eine gleiche sittliche Empfänglichkeit in allen vorhanden sey, und die Anwen-

dung oder Nichtanwendung derselben nur vom freien Willen abhänge. Ein Getrübtseyn der menschlichen Natur durch etwas Fremdartiges brauchte man gegen die Gnostiker nicht erst zu beweisen, sondern im Gegentheil mußte man dies gegen sie darthun, daß dies Fremdartige doch nirgends den freien Willen des Menschen ganz habe unterdrücken können. Im Ganzen stimmten die Kirchenlehrer darin überein, daß sie den freien Willen des Menschen als die nothwendige Bedingung alles Sittlichen, ohne den es kein gerechtes Gericht Gottes geben würde, und zugleich die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zur sittlichen Umbildung der menschlichen Natur behaupteten. Die genaueren Untersuchungen über das Verhältniß beider zu einander lagen dieser Periode noch fern; doch bei der Uebereinstimmung im Wesentlichen bemerken wir schon zwei abweichende Richtungen in der Entwickelung der hierher gehörenden Lehren, wenn wir die Lehre der nordafrikanischen und die Lehre der alexandrinischen Kirchenlehrer mit einander vergleichen.

Von Tertullian ging die Bildung der nordafrikanischen Kirchenlehre aus. Er nahm aus der bisherigen Kirchenlehre die Idee auf, daß der erste Mensch, wie er von Gott geschaffen war, alle Anlagen hatte, um das Bild Gottes durch seine geistig sittliche Natur zu offenbaren, daß aber diese Anlagen noch unentwickelt waren. Die Entwickelung derselben hing vom freien Willen des Menschen ab. Der Einwürkung Gottes auf die menschliche Natur stand vermöge ihrer Reinheit noch nichts entgegen, durch die Gemeinschaft mit Gott hätte die menschliche Natur immer mehr veredelt und verklärt werden, zur Theilnahme an einem göttlichen, unvergänglichen Leben, so daß sie außer

dem Bereiche des Todes geweſen wäre, gelangen können. Aber durch die erſte Sünde, welche darin beſtand, daß der Menſch ſeinen Willen dem Willen Gottes nicht unterordnete, ſondern entgegenſtellte [1]), trat der Menſch aus dieſer Gemeinſchaft mit Gott heraus und wurde ſomit der Herrſchaft der Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit unterworfen [2]). Wie die Harmonie zwiſchen dem göttlichen und dem menſchlichen Willen die Harmonie in allen Theilen der menſchlichen Natur zur Folge hatte, ſo ging aus dem Zwieſpalt zwiſchen dem menſchlichen und dem göttlichen Willen der Zwieſpalt in der ganzen menſchlichen Natur hervor. An die Stelle der Verbindung mit dem göttlichen Geiſte trat die Verbindung mit einem ungöttlichen Geiſte. Der Stammvater pflanzte den Weltgeiſt auf ſein ganzes Geſchlecht fort [3]).

Eigenthümlich war aber dem Tertullian ſeine Theorie von der Fortpflanzungsweiſe dieſes erſten Verderbens der menſchlichen Natur, zuſammenhängend mit ſeiner Theorie von der Fortpflanzung der Seelen. Er meinte nämlich, daß der erſte Stammvater die unentwickelten Keime der ganzen Menſchheit in ſich getragen habe, die Seele des erſten Menſchen ſey die Quelle aller andern Menſchenſeelen, alle menſchlichen Eigenthümlichkeiten nur mannigfache

1) electio suae potius quam divinae sententiae.

2) Beides bei den Kirchenlehrern dieſer Periode vereinigt in dem Begriffe der φθορα, wie der Gegenſatz ἀφθαρσια bei ihnen göttliches, unvergängliches und heiliges Leben zugleich bezeichnet.

3) Spiritum mundi universo generi suo tradidit.

Modificationen jener Einen geistigen Subsianz [1]) — (eine Anschauungsweise, welche zwar von dem Tertullian, der nicht frei von sinnlichen Bildern denken konnte, in sinnlichen Bildern aufgefaßt wurde, welche aber doch nicht nothwendig an dieselben geknüpft war). Daher wurde in dem ersten Stammvater die ganze Natur verderbt, und mit den Seelen zugleich pflanzt sich die Sündhaftigkeit fort [2]).

Tertullian war auf gleiche Weise durchdrungen von dem Bewußtseyn der, der menschlichen Natur anklebenden Sündhaftigkeit und von dem Bewußtseyn einer unverläugbaren gottverwandten Natur des Menschen, im Gegensatz gegen welche eben die Sünde als Sünde sich offenbare. „Die Verderbniß der Natur — sagt er [3]) — ist eine zweite Natur, welche ihren eigenen Gott und Vater hat, den Urheber der Verderbniß selbst, so daß doch auch das Gute der Seele einwohnt, jenes Ursprüngliche, jenes Göttliche und Aechte, und was das eigentlich Natürliche ist. Denn was von Gott ist, wird nicht sowohl verlöscht als verdunkelt, denn es kann verdunkelt werden, weil es nicht Gott ist, es kann nicht verlöscht werden, weil es von Gott ist. Wie also das Licht, dem etwas entgegensteht, vorhanden bleibt, aber nicht durchscheint, wenn die Dichtheit des Entgegenstehenden so groß ist, so auch ist das von dem Bösen, wie es dessen eigenthümliches Wesen mit sich bringt, unterdrückte Gute in der Seele entweder ganz würkungslos (müßig), indem dessen Licht ein verborgenes bleibt,

1) De anima c. 10. u. c. 19.

2) Tradux animae tradux peccati.

3) de anima c. 41.

oder, indem es Freiheit findet, ſtrahlt es durch, wo es gegeben iſt. So ſind Einige ſehr gut und Einige ſehr ſchlecht, und doch alle Seelen Ein Geſchlecht, ſo iſt auch in dem Schlechteſten etwas Gutes, und in dem Beſten etwas Schlechtes, denn Gott allein iſt ohne Sünde, und als Menſch Chriſtus allein ohne Sünde, weil Chriſtus auch Gott iſt. So bricht die Göttlichkeit der Seele in den Ahnungen hervor vermöge des urſprünglichen Guten, und das Gottesbewußtſeyn geht zum Zeugniß hervor. Deshalb iſt keine Seele ohne Schuld, weil keine ohne den Samen des Guten iſt.“

Er betrachtete alle Theile und Kräfte der menſchlichen Natur als Ein Werk Gottes, etwas an und für ſich Gutes, alles Vernunftwiderſtrebende in derſelben daher nur als Folge jenes erſten aus der Sünde hervorgegangenen Zwieſpaltes, er wollte die platoniſche Eintheilung der Seele in das λογικον und ἀλογον nicht in Beziehung auf die urſprüngliche, ſondern nur in Beziehung auf die verderbte Menſchennatur gelten laſſen [1]).

Der gnoſtiſchen Lehre von den verſchiedenen Grundprincipien der menſchlichen Natur, nach welcher ſie behaupteten, daß aus dem Hylikos oder Choikos nimmer ein Pneumatikos, aus dem Pneumatikos nimmer ein Choikos werden könne, — dieſer Lehre ſetzt Tertullian die Allge-

1) De anima 16. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum a rationali videlicet auctore; irrationale autem posterius intelligendum, ipsum illud transgressionis admissum atque (quod) exinde inoleverit in anima, ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accedit.

walt der Gnade und die Wandelbarkeit des menschlichen Willens entgegen. Wenn die Gnostiker sich auf den Ausspruch Christi beriefen, daß kein guter Baum schlechte und kein schlechter gute Früchte bringen könne, so antwortet er ihnen [1]): „Wenn dies also ist, so kann Gott nicht aus den Steinen Kinder Abrahams erwecken, und so kann die Otterbrut keine Früchte der Buße bringen, und der Apostel irrte, da er schrieb: auch ihr wart einst Finsterniß, und auch wir waren einst von Natur Kinder des Zornes, und: auch ihr waret einst unter diesen; aber ihr seyd abgewaschen. Aber werden die Aussprüche der heiligen Schrift mit einander in Widerspruch stehen? nein, denn der schlechte Baum wird keine gute Früchte bringen, wenn er nicht gepfropft wird, und der gute Baum wird schlechte bringen, wenn er nicht bearbeitet wird, und die Steine werden Kinder Abrahams werden, wenn sie zum Glauben Abrahams gebildet werden, und die Otternbrut wird Früchte der Buße bringen, wenn sie den Gift der Bosheit ausgespieen hat. Das wird die göttliche Gnade vermögen, welche gewiß mächtiger ist als die Natur, welcher der freie Wille in uns unterworfen ist. Da auch dieser ein natürlicher und wandelbarer ist, so wendet sich die Natur dahin, wohin dieser sich wendet." Man könnte diese merkwürdige Stelle so verstehen, als ob schon Tertullian der Gnade eine unwiderstehliche anziehende Kraft über den verderbten Willen des Menschen zugeschrieben hätte, man könnte sagen, er habe den freien Willen nur im Gegensatz gegen die Lehre von einer Naturnothwendigkeit, gegen die Be-

1) c. 21. de anima.

hauptung von einer gänzlichen sittlichen Unempfänglichkeit gewisser Naturen vertheidigt, aber nicht im Verhältnisse zu dem naturumbildenden Princip der Gnade. Der Montanismus konnte leicht dazu führen, daß die übermächtige Einwürkung des Göttlichen hervorgehoben und der freie Wille zu einem blinden leidenden Organ gemacht wurde. Aber man ist doch zu jener Auslegung durch den Zusammenhang keineswegs berechtigt; denn Tertullian will diesem zufolge nur dies darthun, daß die Gnade durch ihre Einwürkung auf die verderbte Natur vermöge des freien Willens ihr eine höhere als die ihr selbst einwohnende Kraft mittheilen könnte, und wir müssen billig diejenige Auslegung annehmen, welche mit den übrigen Erklärungen Tertullians über den freien Willen am besten übereinstimmt. Wenn gleich durch den Montanismus die Lehre von der Gnade besonders hervorgehoben werden mußte, so wurde doch keineswegs durch denselben die Lehre von einer zwingenden Gnade festgestellt, denn gerade dies, daß der Montanismus nur den Propheten eine solche zueignete, beweis't, daß er nicht im Allgemeinen eine solche behaupten wollte.

Die andere Richtung finden wir in der alexandrinischen Kirche. Clemens bekämpfte, ohne es zu wollen, die nordafrikanische Kirchenlehre, indem er nur die gnostische Lehre, daß die Geburt ein Werk des bösen Princips sey, im Auge hatte. „Wie denn die Kinder könnten gesündigt haben oder unter den Fluch Adams gefallen seyn, da sie noch keine eigene Handlungen begangen" [1]). Es war

1) III, f. 453. 469.

dem Clemens beſonders wichtig, dies feſtzuhalten, daß alle göttliche Gnadenwürkungen durch die Selbſtbeſtimmung des freien Willens als den Grund aller ſittlichen Entwickelung bedingt ſeyen. Wohl ging er zu weit, wie es ſo leicht demjenigen geſchehen kann, der nur Einen Geſichtspunkt immer verfolgt, indem er die Grenze zwiſchen dem Menſchlichen und dem Göttlichen zu ſcharf bezeichnen wollte, indeß nur aus dem praktiſchen Intereſſe, um das Gewicht der moraliſchen Selbſtbeſtimmung des Menſchen feſtzuhalten; aber gewiß iſt es doch, daß er fern davon war, dem Willen des Menſchen eine von der umbildenden Kraft der göttlichen Gnade unabhängige Selbſtgenugſamkeit zuzuſchreiben. Er erklärt ſich an einer Stelle ſo über das Verhältniß beider zu einander [1]): „Wenn der Menſch durch eigene Uebung und Anſtrengung ſich von Leidenſchaften frei zu machen ſucht, ſo richtet er nichts aus. Wenn er aber einen rechten Eifer und Ernſt offenbart, ſo ſiegt er durch das Hinzukommen der Kraft von Gott, denn Gott theilt ſeinen Geiſt den Seelen mit, welche wollen. Wenn ſie aber von dem Verlangen ſich entfernen, ſo weicht auch der von Gott verliehene Geiſt zurück. Nicht den Schlafenden und Trägen gehört das Reich Gottes, ſondern die demſelben Gewalt anthun, ergreifen es.“

Ganz eigenthümlich iſt auch in dieſer Beziehung das Syſtem des Origenes. Wir bemerkten, daß er einer geiſtig aufgefaßten Emanationslehre zugethan war; im Gegenſatze gegen die Gnoſtiker — welche die Verſchiedenheit unter den vernünftigen Geſchöpfen theils aus einem Na-

1) Quis dives salv. c. 21.

turgesetze der stufenmäßigen Lebensentwickelung aus Gott, theils aus der Abkunft von verschiedenen Grundprincipien erklären wollten — suchte er alle Verschiedenheit aus der sittlichen Freiheit abzuleiten. Gott, als die absolute Einheit, kann nur Quelle der Einheit seyn, lehrte er; in sofern alles Daseyn von ihm herrührt, müßte sich die Einheit seines Wesens darin offenbaren. Von ihm kann keine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit herrühren, das würde auch seiner Liebe und Gerechtigkeit widerstreiten, daß er nicht allen seinen Geschöpfen dasselbe Maaß der Vollkommenheit und Seligkeit verliehen haben sollte. Also ursprünglich Gott als Urquell einer ihm verwandten, durch die Gemeinschaft mit ihm beseligten Geisterwelt, deren Glieder alle einander ganz gleichartig waren. In dem zweiten Buche seines Werkes περι ἀρχων drückt er sich so aus, als ob er nicht allein alle Verschiedenheit in dem Maaße der Kräfte und der Seligkeit, sondern auch überhaupt alle Verschiedenheit des eigenthümlichen Daseyns nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als etwas erst aus der Verschiedenheit der sittlichen Willensrichtungen Hervorgegangenes betrachtet hätte. So hätte Origenes demnach als die ursprüngliche Schöpfung nur eine von ganz gleichen, bloß numerisch verschiedenen Wesen gesetzt, alle Eigenthümlichkeit als Folge der Entfremdung von Gott betrachtet. Freilich eine sehr beschränkte Vorstellung von der Schöpfung im Verhältnisse zu dem unendlichen Wesen Gottes; aber auf eine charakteristische Weise zeigt sich hier im Contrast gegen den Gnosticismus und gegen den Platonismus, von welchem Origenes sonst beherrscht wurde, das Vorherrschende des christlichen Gesichtspunktes in seiner Denkart,

(wenn auch dieser auf eine einseitige Weise von ihm aufgefaßt wurde,) wie er den sittlichen Gesichtspunkt als den höchsten alles bestimmenden der Ansicht von einer Naturnothwendigkeit entgegenstellt.

Indeß könnte es seyn, daß Origenes späterhin diese Ansicht, wie so manche andere unreife Idee, die er in jenem Werk spekulativer Dogmatik vorgetragen, zurückgenommen hätte. Er sagt doch an einer späteren Stelle [1]), der Sohn Gottes sey der allgemeine Abglanz der Herrlichkeit Gottes, daß aber theilweise Strahlen dieses allgemeinen Abglanzes sich auf die übrige vernünftige Schöpfung verbreiteten; denn kein geschaffenes Wesen könne das Ganze der Herrlichkeit Gottes fassen, darin scheint doch zu liegen, daß, was in dem Logos Eins ist, in der übrigen Geisterwelt zur Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten, von denen eine jede die Herrlichkeit Gottes auf eigenthümliche Weise abspiegelt und darstellt, sich entfalte, so daß erst die Gesammtheit aller einander ergänzenden Eigenthümlichkeiten der Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem Logos entsprechen würde. Das müßte wohl seyn, wenn Origenes sich den vollständigen Inhalt des von ihm ausgesprochenen Gedankens mit klarem Bewußtseyn entwikkelt hätte; aber es frägt sich, ob dies bei ihm der Fall war. Er scheint an einer Stelle desselben Commentars über den Johannes, aus welchem die erstere Stelle entlehnt ist, als das letzte Ziel der Entwickelung zu setzen, daß alle vernünftigen Wesen nur Eine Thätigkeit haben würden, indem sie durch den Logos zu Gott gelangt sind, die Eine Thä-

1) T. 32. Ioh. c. 18.

Thätigkeit der Anſchauung Gottes, daß ſie durch die Erkenntniß des Vaters geſtaltet, ſo vollkommen das werden, was der Sohn iſt, wie jetzt allein der Sohn den Vater erkannt hat" [1]). Da nun nach der Lehre des Origenes durch jene letzte Vollendung [2]) alles wieder zu dem urſprünglichen Zuſtande zurückkehren wird, ſo ſcheint daraus zu folgen, daß nach derſelben urſprünglich eine ſolche Gleichheit und Einheit beſtand.

Origenes ſchloß nun weiter: Gott allein iſt ſeinem Weſen nach gut, alle geſchaffene Weſen hingegen ſind und bleiben nur gut vermittelſt ihrer Gemeinſchaft mit dem Urquell alles Guten, dem Logos. Sobald in irgend einem der vernünftigen Weſen das Verlangen entſteht, etwas für ſich ſelbſt zu ſeyn, iſt das Böſe da. „Das gewordene Gute — ſagt Origenes [3]) — kann nicht auf gleiche Weiſe wie das ſeinem Weſen nach Gute gut ſeyn. Welches jedoch nie demjenigen fehlen kann, der das ſogenannte lebendige Brot zu ſeiner Bewahrung in ſich aufnimmt. Wem es aber fehlt, dem fehlt es durch ſeine Schuld, weil er vernachläſſigt, an dem lebendigen Brot und dem wahren Trank Theil zu nehmen, womit genährt und bewäſſert

1) T. I. Ioh. c. 16. Auch die Stelle in Matth. f. 207: „Dann werden die Gerechten nicht mehr auf eine verſchiedene Weiſe leuchten, wie im Anfang, ſondern Alle werden wie Eine Sonne leuchten im Reiche ihres Vaters. Matth. 13, 43. Doch könnte dieſe Stelle des Origenes auch bloß von einer Gleichheit der moraliſchen Beſchaffenheit und der Seligkeit verſtanden werden.

2) die ἀποκατάστασις.

3) c. Cels. VI, 44.

die Flügel wachſen" [1]). Das Böſe iſt das Einzige, was in ſich ſelbſt, nicht in Gott den Grund ſeines Daſeyns hat, was daher überhaupt in keinem Seyn begründet, ſondern eben nichts anders iſt als die Entfremdung von dem wahren Seyn, das was nur ein ſubjektives, kein objektives Daſeyn hat, das in ſich ſelbſt Nichtige [2]). Daher ſagt er: „der Behauptung der Gnoſtiker, daß der Satan kein Geſchöpf Gottes ſey [3]), liegt etwas Wahres zum Grunde, dies nämlich, daß der Satan zwar in Rückſicht auf ſeine Natur, aber nicht als Satan ein Geſchöpf Gottes iſt" [4]).

Indem der Wille der Geiſter, welche in einem göttlichen Leben ſelig waren, ſich von Gott entfremdete, wurde nun die urſprüngliche Einheit aufgelöſet, es entſtand eine Disharmonie, welche erſt durch einen fortgehenden Läuterungs- und Bildungsprozeß wieder zur Einheit zurückgeführt werden mußte. Die Weltſeele iſt nichts anders als die Macht und Weisheit Gottes, welche dieſe großen mo-

---

1) Anſpielung auf den platoniſchen Mythus von den Flügeln der Seele im Phädres.

2) Origenes gab der metaphyſiſchen platoniſchen Idee von μη ὀν, (nach welcher, wenn man ſich die Begriffe klar macht, das Böſe nothwendig iſt als die Schranke der Lebensentwickelung, und daher die Idee des Böſen ihrem ſittlichen Gehalt nach eigentlich aufgehoben wird,) eine mehr ſittliche Bedeutung. Ihm iſt das μη ὀν hier vielmehr das Privative als das Negative. S. T. II. Ioh. §. 7. οἱ μετεχοντες του ὀντος, μετεχουσι δὲ οἱ ἁγιοι, ἐυλογως ἂν ὀντες χρηματιζοιεν· οἱ δὲ ἀποστραφεντες την του ὀντος μετοχην, τῳ ἐστερησθαι του ὀντος, γεγονασιν οὐκ ὀντες.

3) S. Thl. II.

4) In Ioh. T. II. c. 7.

raliſchen Verſchiedenheiten zu Einem lebendigen Ganzen zu verbinden weiß, welche, alle Diſſonanzen Einem höheren Geſetze unterwerfend, das Ganze durchdringt und beſeelt [1]). Vor uns ſehen wir nur ein Bruchſtück des großen Weltlaufs, welches alle moraliſchen Verſchiedenheiten mit allen ſich daraus entwickelnden Folgen bis zur gänzlichen Aufhebung derſelben bei der allgemeinen Wiederbringung umfaßt; daher unſre mangelhafte Theodicee [2]).

Aus der Lehre des Origenes folgt nothwendig, daß auch die menſchlichen Seelen mit allen höheren Geiſtern urſprünglich ganz gleichartig waren, daß alle Verſchiedenheit zwiſchen jenen und dieſen und jenen unter einander nur aus den Verſchiedenheiten der moraliſchen Willensrichtung aller einzelnen hervorgegangen iſt, daß demnach alle Seelen gefallene himmliſche Weſen ſind. Das ganze zwiſchen Gegenſätzen ſich bewegende zeitliche Bewußtſeyn, der auf das Endliche gerichtete Verſtand iſt nur aus der Entfremdung von jener Einheit des göttlichen Lebens, dem Leben der unmittelbaren Anſchauung, hervorgegangen, und es iſt die Beſtimmung der Seele, daß ſie ſich geläutert wieder erhebe zu jenem Leben in der reinen unmittelbaren Anſchauung Gottes, oder daß, ſo wie durch das Erkalten jenes himmliſchen Feuers das Geiſtesleben zum Seelenleben geworden iſt, ſo die Seele wieder zum Geiſte verklärt werde [3]).

---

1) π. ἀρχ. L. II. c. 1.

2) Homil. IV. in Ies. §. 1.

3) παρα την ἀποπτωσιν και την ψυξιν την ἀπο του ζην τω πνευματι γεγονεν ἡ νυν γενομενη ψυχη· νους πως ουν γεγονε ψυχη και ψυχη κατορθωθεισα γινεται νους, L. II.

Seine Theorie von der Präexiſtenz der Seelen ſtellt Origenes entgegen dem Creatianismus, der die einzelnen Seelen durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes entſtehen ließ — denn dieſe Theorie ſchien ihm mit der ſich zu allen ſeinen Geſchöpfen auf gleiche Weiſe verhaltenden Liebe und Gerechtigkeit Gottes unvereinbar — und dem Traducianismus eines Tertullian, denn dieſe Theorie ſchien ihm zu ſinnlich zu ſeyn. So wie er, um ſeine Theorie von einer dieſer zeitlichen Welt vorangehenden Schöpfung unbeſchadet der Kirchenlehre behaupten zu können, ſich darauf berief, daß die Kirchenlehre über dieſen Punkt nichts beſtimmt habe, ſo berief er ſich eben darauf auch in Hinſicht ſeiner eigenthümlichen ſpekulativen Theorie vom Urſprunge der Seelen.

In der Lehre von einer der menſchlichen Natur von Anfang an anklebenden Verderbniß und Schuld konnte er aber, ganz wie die nordafrikaniſchen Kirchenlehrer ſich ausdrücken, er konnte von einem Geheimniß der Geburt [1]) reden, wonach Jeder, der auf die Welt komme, der Reinigung bedürfe, und er konnte dafür die Bibelſtellen anführen, welche von Andern für die Lehre von der Erbſünde angeführt wurden. Aber er mußte nur dieſen Zuſtand der menſchlichen Natur anders woher ableiten, nämlich von der eigenen Verſchuldung jedes einzelnen gefallenen himmliſchen Geiſtes in einem früheren Daſeyn. Und ſodann konnte nach der Theorie des Origenes dieſe Verderbniß

---

c. 8. περὶ ἀρχῶν. Vergl. Aehnliches bei den Gnoſtikern, ſ. oben.

1) μυστήριον τῆς γενέσεως.

nicht bei allen gleichartig seyn, sondern der Grad derselben hing von dem Grade der früheren Verschuldung ab. Wenn er auch Adam als eine geschichtliche Person betrachtete, so konnte er ihm doch nichts anders seyn als die erste aus dem himmlischen Daseyn herabgesunkene eingekörperte Seele, er mußte die Erzählung vom Paradiese, ähnlich wie die Gnostiker, symbolisch erklären, so daß ihm dasselbe Symbol einer höheren Geisterwelt war, und Adam war ihm zugleich das Bild der ganzen Menschheit, aller gefallenen Seelen [1]).

In dem Werke περι ἀρχων hatte Origenes, auch hier mit den Platonikern und manchen Gnostikern übereinstimmend, die Lehre, daß die gefallenen Seelen durch gänzliche Entartung bis in Thierkörper herabsinken könnten, wenigstens als etwas, was nicht gerade zurückgewiesen werden könne, gelten lassen [2]). Aber wie sein System sich von dem neoplatonischen durch das Vorherrschen des christlichen sittlich teleologischen Gesichtspunktes wesentlich unterschied, so mußte ihn dieser immer mehr durchgebildete Gesichtspunkt auch dazu führen, die Lehre von einer solchen Einkörperung der Seelen, als streitend mit dem Zweck der Läuterung, welcher Fortdauer des Bewußt-

1) c. Cels. L. IV. §. 40. οὐχ οὑτως περι ἑνος τινος, ὡς περι ὁλου του γενους ταυτα φασκοντος του θειου λογου. Es kann dabei wohl bestehen, daß sich Origenes ganz kirchlich über Adam ausdrückte, wie Tom. I. Ioh. §. 22. T. 13. §. 34., er konnte dies nach seinem Sinn verstehen, insbesondere in Homilien, in welche die Gnosis eigentlich nicht gehörte. H. 14. in Ierem.

2) S. das griechische Fragment π. ἀρχ. L. I. Orig. ed. de la Rue T. I. f. 76.

ſeyns vorausſetze, endlich ganz zu verwerfen [1]). Nach demſelben Geſichtspunkte ſtellte er auch ſeine Theorie von dem Läuterungsprozeſſe der Seelen, der bis zu dem letzten Ziele der Wiederbringung fortgehen ſollte, der Lehre von einem Kreislaufe der Seelenwanderung entgegen.

Origenes ſetzte in der gefallenen Menſchennatur, gleich den Gnoſtikern, drei Principien, das σαρκικον, das ψυχικον und das πνευματικον, und auch drei dieſen Principien entſprechende verſchiedene Standpunkte der menſchlichen Natur. Aber er unterſchied ſich von denſelben in dem weſentlichen Punkte, daß er, wie er alle menſchlichen Seelen als gleichartig anerkannte, daher auch dieſelben Principien in jeder derſelben annahm, und daß er daher die verſchiedenen Standpunkte nicht von einer urſprünglichen Naturenverſchiedenheit, ſondern von dem durch die verſchiedene Willensrichtung bedingten Vorherrſchen des einen oder des andern jener Principien ausgehen ließ. Das πνευμα iſt das eigentlich Göttliche in der menſchlichen Natur, das Vermögen der höheren inneren Anſchauung des Göttlichen, was urſprünglich das Weſen des Geiſtes ausmachte, alſo gleichbedeutend mit dem νους; dies πνευμα kann von dem Böſen nicht berührt werden, es kann nichts Böſes aus demſelben hervorgehen [2]). Aber wohl kann durch das Vorherrſchen der Sinnlichkeit und der niederen der Selbſtſucht dienenden Seelenkräfte die Würkſamkeit dieſes πνευμα

1) S. Contra Cels. III. c. 75. II. 16. in Ierem., wo er von einer Metempſychoſe in einem paraboliſchen Sinne redet, verwahrt er ſich ſorgfältig gegen den Mißverſtand, der dies buchſtäblich nehmen könnte.

2) T. 32. Ioh. c. 11. ἀνεπιδεκτον των χειρονων το πνευμα.

unterdrückt werden. Diejenigen, bei welchen hingegen dies höchſte Princip der menſchlichen Natur das vorherrſchende und Beſeelende iſt, ſind die πνευματικοι [1]). Er ſchrieb dieſem Princip der menſchlichen Natur, wie ſchon aus ſeinen allgemeinen Ideen über das Verhältniß der menſchlichen Natur zu Gott hervorgeht, keineswegeſ eine unabhängige Selbſtſtändigkeit zu, ſondern er betrachtete es als das die Würkungen des θειον πνευμα in ſich aufzunehmen beſtimmte Organ [2]). Die Pſychiker ſind dem Origenes die feineren Egoiſten, die Verſtandesmenſchen, bei welchen eine feinere nicht in groben Ausbrüchen ſündhafter Begierden und Leidenſchaften ſich offenbarende Selbſtſucht vorherrſcht, die weder kalt noch warm ſind, wie er ſich ausdrückt, und er wirft die Frage auf, ob nicht der σαρκικος leichter als der ψυχικος zum Bewußtſeyn des Sündenelends und dadurch zur wahren Bekehrung gelangen könne [3]), welche Frage man in diejenige übertragen könnte, ob nicht oft der Zöllner leichter als der Phariſäer bekehrt werden könne. Es hängt damit die Idee des Origenes zuſammen, daß, wie ein weiſer Arzt zuweilen den im Körper verborgenen Krankheitsſtoff hervorrufe und künſtliche Uebel erzeuge, damit dieſer den ganzen Organismus zu zerrütten drohende Krankheitsſtoff dadurch von dem Körper ausgeſtoßen werde, ſo Gott die Menſchen in ſolche Lagen verſetze, wo das in ihrem Innern verborgene Böſe zu of-

1) πνευμα το θειοτερον, ου κατα μετοχην επικρατουσαν χρηματιζει ο πνευματικος. In Ioh. T. II. c. 15.

2) Orig. Commentar. in Matth. ed. Huet. f. 306.

3) περι αρχων L. III. c. 4.

ſener Würkſamkeit hervorgerufen werde, auf daß ſie dadurch zum Bewußtſeyn ihrer moraliſchen Uebel und der verderblichen Folgen derſelben geführt und dann deſto leichter und gründlicher geheilt werden könnten [1]). Dahin erklärte er die bibliſchen Ausdrücke: Gott verhärtet das Herz, und ähnliche.

Es erhellt aus dem, was wir über die Anthropologie der Kirchenlehrer dieſer Periode bemerkt haben, daß die Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur in derſelben allgemein anerkannt wurde und ſomit die das eigentliche Weſen des Chriſtenthums ausmachende Lehre vom Erlöſer ihren natürlichen Anſchließungspunkt in derſelben fand. Was nun die Entwickelung dieſer Lehre betrifft, ſo war zwar der weſentliche Inhalt derſelben, die Idee von einem Gottmenſchen, dem chriſtlichen Bewußtſeyn tief eingepflanzt; aber die verſchiedenen Beſtandtheile, welche zur vollſtändigen Entwickelung des vollen Inhaltes dieſer Idee gehören, konnten nicht ſogleich in dem chriſtlichen Bewußtſeyn klar hervortreten. Erſt durch die Gegenſätze der Polemik konnte die vollſtändige Ausprägung dieſes Inhaltes in Begriffen veranlaßt werden, namentlich das klare und beſtimmte Bewußtſeyn deſſen, was man ſich unter einer Annahme der menſchlichen Natur durch den göttlichen Logos zu denken habe. Das realiſtiſche chriſtliche Intereſſe bei der Entwickelung dieſer Lehre wurde beſonders hervorgerufen durch den Gegenſatz gegen alle gnoſtiſchen Verſuche, die eine Seite

1) S. de orat. c. 29. und das Fragment des Commentars über Exod. c. 10, 27.; in dem 26. Capitel der φιλοκαλια und im II. Band ed. de la Rue f. 111.

des Gottmenschen, die menschliche, wegzuläugnen oder zu verstümmeln, die menschliche Natur Christi ganz aufzuheben, oder doch mehr oder weniger zu entmenschlichen, vorzüglich durch den Gegensatz gegen den Doketismus. Das Bewußtseyn der objektiven Realität der menschlichen Natur und Erscheinung Christi, die Idee der Knechtsgestalt Christi wurde in diesem Gegensatze recht stark und scharf ausgesprochen. So kann Ignatius von Antiochia keine Worte finden, die ihm stark genug sind, um die Zuversicht der christlichen Ueberzeugung in dieser Hinsicht auszudrücken, und er sagt von den Doketen auf eine originelle Weise, daß sie, die aus Christus nur ein Gespenst machen wollten, selbst gleich Gespenstern wären [1]). „Wie machst du Christus halb zur Lüge? — sagt Tertullian zum Doketen [2]) — er war ganz Wahrheit;" und derselbe an einer andern Stelle [3]): „Es macht dir Eckel, wenn das Kind in dem Schmutze der Windeln gepflegt und geliebkoset wird. Diese der Natur erwiesene Ehrfurcht verachtest du, und wie bist du selbst geboren? Christus wenigstens liebte den Menschen in diesem Schmutze. Um dessentwillen stieg er herab, um dessentwillen ließ er sich in alle Niedrigkeit herab bis zum Tode, er liebte mit dem Menschen auch dessen Geburt, auch dessen Fleisch." Im Gegensatze gegen den Doketismus wurde die Idee der Knechtsgestalt Christi, wie es diesem ersten christlichen Geiste, der sich dem mit der Schönheit buhlenden Heidenthum entgegenstellte,

1) αὐτοι το δοκειν οντες ασωματοι και δαιμονικοι.

2) de carne Christi c. 5.

3) l. c. c. 14.

besonders zusagte [1]), bis zu einem Contrast zwischen der verborgenen göttlichen Herrlichkeit Christi und der Häßlichkeit seiner äußerlichen Gestalt und Erscheinung, ausgebildet. Tertullian sagt [2]): „Eben dies war es, was das Uebrige an ihm wunderbar macht, da sie sprachen: Woher kommet dieser zu solcher Weisheit und zu solchen Werken? Das ist der Ausruf solcher, die auch seine Gestalt verachteten“ [3]).

Bei dem Clemens von Alexandria wurde hier das Reinchristliche durch Einmischung seiner neoplatonischen Ideen getrübt. Der neoplatonische Philosoph wollte einen von den Mängeln der Sinnlichkeit befreiten, von derselben durchaus nicht afficirten Christus haben, dieser sollte das Ideal der ἀπαθεια darstellen; er durfte deshalb dem Hunger und Durst, den Empfindungen des Schmerzes, der Lust und der Unlust nicht unterworfen seyn. Aber wie ließ sich dabei das Bild des historischen Christus der Schrift festhalten? Es mußte die gewaltsame Auskunft angewandt werden, daß Christus, obgleich jenen Affectionen seiner Natur nach nicht unterworfen, sich doch freiwillig (κατ' οἰκονομιαν) nach besonderen Absichten zum Heil der Menschheit denselben unterzogen habe [4]). Auf eine merkwürdige Weise verband jedoch Clemens mit dieser, die Knechtsgestalt Christi nicht in ihrem vollen Umfange anerkennenden Auffassungsweise die andere, welche dieselbe auf die Spitze

1) S. Theil II.

2) de carne Christi c. 9.

3) Nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis.

4) Clemens. Strom. VI, 649, 50.

trieb. Aber auch dies paßte zu seinen philosophischen Ideen „das Unscheinbare und Formlose der Gestalt Christi sollte den Menschen lehren, zu dem unsichtbaren, unkörperlichen, formlosen Wesen Gottes hinaufzublicken“ [1]).

Indem man nun aber von Anfang an die wahre und reelle Menschheit Christi behauptete, trat die Unterscheidung der verschiedenen Theile, die zur Vollständigkeit der Menschennatur gehören, anfangs gar nicht oder nur in einzelnen Momenten und dunkel im Bewußtseyn hervor. Man dachte sich unter der Annahme der menschlichen Natur nur die Annahme eines menschlichen Körpers, wie wir bei dem Irenäus nur dies klar ausgesprochen finden. Der einigermaßen durch die platonische Philosophie gebildete Justinus scheint diesen eigenthümlichen Ideenzusammenhang sich gebildet zu haben: Christus bestand als der Gottmensch aus dreien Theilen wie jeder andere Mensch: dem Körper, der animalischen Seele (dem niederen Lebensprincip), und der denkenden Vernunft; nur mit dem Unterschiede, daß die Stelle der irrthumsfähigen menschlichen Vernunft, die nur ein Strahl der göttlichen Vernunft, des λογος ist [2]), bei ihm durch die allgemeine göttliche Vernunft, durch den λογος selbst [3]) vertreten wurde [4]), daher im Christenthum

1) Strom. III, 470. ὁ χριστος ἐν σαρκι ἀηδης διειληλυθως και ἀμορφος, εις το ἀειδες και ἀσωματον της θειας ἀιτιας ἀποβλεπειν ἡμας διδασκει.

2) das σπερμα λογικον, der λογος σπερματικος, der λογος κατα μερος.

3) λογικον το ὁλον.

4) Apolog. II, §. 10. Doch könnte Einem der Verdacht auffallen, daß die Worte και σωμα και λογον και ψυχην von

allein die univerſelle, durch keine Einſeitigkeit getrübte Offenbarung der religiöſen Wahrheit gegeben ſeyn konnte [1]).

Tertullian war der Erſte, der die Lehre von einer eigenthümlichen menſchlichen Seele Chriſti beſtimmt und klar ausſprach, dazu veranlaßt durch ſeine Anſicht von dem Verhältniſſe der Seele zum Leibe überhaupt, und durch die Richtung ſeiner Polemik bei der Lehre von der Perſon Chriſti insbeſondere. Er nahm nicht, wie Andere, jene bemerkten drei Theile der menſchlichen Natur an, ſondern er ſetzte nur zwei Theile in derſelben; er behauptete, daß nicht eine von der vernünftigen Seele im Menſchen verſchiedene, bloß animaliſche Seele als das Beſeelende des Körpers zu ſetzen ſey, ſondern daß in allen lebendigen Weſen nur Ein beſeelendes Weſen ſey, dieſes aber in der menſchlichen Natur mit höheren Kräften ausgerüſtet, die denkende Seele ſelbſt ſey alſo das Beſeelende des menſchlichen Körpers [2]). Wenn ſich Tertullian alſo nur Eine Seele als das Vermittelnde zwiſchen dem göttlichen Logos und dem Körper in Chriſto dachte, mußte er ſich nothwendig hier eine eigentliche vernünftige Menſchenſeele denken. Ferner war er im Streit mit einer valentinianiſchen Sekte,

---

einer ſpäteren Hand, die den Juſtinus in dieſem Artikel orthodox machen wollte, eingeſchoben ſey, da dieſe genauere Beſtimmung ſonſt nirgends bei dem Juſtinus vorkommt und hier nicht ſo recht an ihrem Platze ſteht. Aber freilich kann das Erſtere überhaupt kein ſchlagender Beweis ſeyn, und das zweite wenigſtens nicht bei einem Schriftſteller von der Schreibart des Juſtinus.

1) Juſtin iſt der Vorgänger des Apollinaris.

2) De anima c. 12.

welche lehrte, daß Chriſtus, ſtatt ſeine Seele mit einem grob materiellen Körper zu umhüllen, die ψυχη ſo modificirt habe, daß ſie dem ſinnlichen Menſchen wie ein Körper ſichtbar werden konnte. Gegen dieſe behauptet er, daß man in der Perſon Chriſti nothwendig, wie bei jedem Menſchen, Seele und Leib, und was beiden zukomme, unterſcheiden müſſe, daß er, um den Menſchen zu erlöſen, eine Seele von der eigenthümlichen Art der menſchlichen mit ſich in Verbindung ſetzen mußte, um ſo mehr, da die Seele das eigentliche Weſen des Menſchen ausmache [1]).

Noch größeren Einfluß als Tertullian hatte Origenes auf die Entwickelung und Feſtſtellung dieſer Lehre in dem kirchlichen Lehrbegriffe. Sein Streben, eine innere lebendige Anſchauung der Glaubenslehre zu gewinnen, ſeine eigenthümliche philoſophiſche Bildung und ſein ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Ideen verlangender Geiſt veranlaßten ihn zur wiſſenſchaftlichen Entwickelung dieſer Lehre. Die Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto gab ihm die Analogie für die Verbindung des göttlichen Logos mit der menſchlichen Natur in Chriſto. Von dem abgeleiteten göttlichen Leben der Gläubigen, welches ihre ganze menſchliche Natur immermehr ſich aneignen und durchdringen ſoll, bis zur Vollendung bei der allgemeinen Wiederbringung, — ging Origenes auf die urſprüngliche Quelle dieſer göttlichen Lebensverbreitung in der Menſchheit, was ihm eben Chriſtus als Gottmenſch war, zurück. Wenn die Gläubigen, wie Paulus ſagt, mit dem Herrn Ein Geiſt werden, ſo iſt dies auf eine noch viel höhere Weiſe mit der Seele

1) De carne Christi c. 11. u. d. f.

geschehen, welche der Logos in die unzertrennliche Verbindung mit sich aufgenommen hatte. Nach der Theorie des Origenes ist es ja die ursprüngliche Bestimmung der Seele, ganz Geist (νους) zu seyn, in der Gemeinschaft mit dem Logos allein ihr Leben zu finden. Was nun bei andern Seelen nur in dem höchsten Momente des inneren Lebens statt findet, daß sie in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos ganz aufgehen, in der Anschauung des Göttlichen ganz sich selbst vergessen, das war bei jener Seele etwas Zusammenhängendes, Ununterbrochenes geworden, so daß ihr ganzes Leben in die Gemeinschaft mit dem Logos aufgegangen, sie ganz vergöttlicht worden war [1]).

Wie Origenes ferner in jedem Menschen (s. oben) das πνευμα von der ψυχη im engern Sinne des Wortes unterschied, so wandte er diese Unterscheidung auch auf die menschliche Natur Christi an. Christus stellt eben darin das Ideal der menschlichen Natur dar, daß alle Thätigkeit, alles Handeln und Leiden bei ihm von jenem Höchsten, welches in seiner ganzen Menschheit das Beseelende war, ausging und darin begründet war. „So wie der Heilige — sagt Origenes — in dem πνευμα lebt, als von welchem sein ganzes Leben, jede Handlung, jedes Gebet und das Lob Gottes ausgeht, so thut er alles, was er thut, im Geiste, ja, wenn er leidet, leidet er auch im Geiste. Wenn dies nun bei dem Heiligen so ist, um wie viel mehr muß man dies sagen von Jesus, dem Vorgänger aller Heiligen, bei welchem, als er die ganze mensch-

1) ὁν μονον κοινωνιαι ἀλλ' ἑνωσις και ἀναμιξασις, της ἑαυτου θεοτητος κεκοινωνηκεναι, εις θεον μεταβεβληκεναι.

liche Natur annahm, das πνευμα alles übrige Menschliche in ihm in Bewegung setzte? [1])

Aber, wie wir bemerkten, war es ein Hauptpunkt in dem Systeme des Origenes, daß alles in der Geisterwelt durch die Verschiedenheit der moralischen Willensrichtung bedingt seyn sollte. Von diesem allgemeinen Gesetz der göttlichen Weltordnung konnte er bei dieser höchsten Würde, zu der eine Seele gelangte, keine Ausnahme gelten lassen. Jene Seele hatte es durch ihre treue Willensrichtung zu dem göttlichen Logos hin, durch die Liebe zu ihm, wodurch sie stets mit ihm verbunden geblieben war, verdient, daß sie auf solche Weise ganz Eins mit ihm wurde [2]). So entspricht hier alles seiner naturgemäßen Bestimmung: die Seele, welche der Logos zur persönlichen Verbindung mit sich annahm, hat die höchste Bestimmung jedes Geistes erreicht, und sie ist daher das Organ geworden, von welchem aus die Mittheilung des göttlichen Lebens durch die innige Gemeinschaft mit dem Logos sich

---

1) T. 32. Ioh. c. 11. Eine richtige dogmatische Bemerkung, die aber Origenes, wie dies oft ihm so geht, indem er seine dogmatischen Begriffsunterscheidungen in die heilige Schrift hineinlegt, durch eine Stelle begründen will, der sie der Wortbedeutung nach ganz fremd ist, das „ἐταράχθη τῷ πνευματι. Joh. 13, 21.

2) π. ἀρχ. L. II c. 6. c. Cels. L. II. c. 9. u. c. 23. L. III. c. 41. In Ioh. T. I, 33. T. XIX, 5., wo er ganz platonisch sagt: ἡ ψυχη του ἰησου ἐμπολιτευομενη τῳ ὁλῳ κοσμῳ ἐκεινῳ — der κοσμος νοητος, των ἰδεων, gleichbedeutend mit dem νους oder dem λογος selbst — και παντα ἀυτον ἐμπεριεχομενη και χειραγωγουσα ἐπ' ἀυτον τους μαθητευομενους. In Matth. 344, 423. H. 15. in Ierem. f. 147.

auch auf alle andere Seelen verbreiten soll. Und wiederum paßt es auch zu der Natur der Seele, daß sie sich mit einem Körper verband und das Vermittelnde zwischen diesem und dem Logos wurde.

Wie Origenes zwischen jeder Seele und dem ihr als Organ dienenden Körper eine eigenthümliche Verwandtschaft setzte — (daß jede Seele einen solchen Körper empfange, der ihrer aus einem früheren Zustande herrührenden Beschaffenheit entspreche, entweder ein solches Organ, das sich der geistigen Thätigkeit willig anschließe, oder ein solches, das ihr besonders hemmend entgegentrete) — so wandte er dies auch auf das Verhältniß dieser Seele zu dem ihr als Organ mitgegebenen Körper an. Die herrlichste Seele mußte in dem herrlichsten Körper erscheinen, der das reinste, freieste Organ des Geistes war. Aber diese Würde des Leibes Christi war wie die Herrlichkeit des erscheinenden Logos eine verhüllte. Auch hier ist das irdische Leben Christi ein Bild der geistigen Würksamkeit des Logos. So wie der Logos (s. oben) sich auf verschiedene Weise den Menschen offenbart, nach ihrer verschiedenen Empfänglichkeit, so erschien Christus den Meisten in unansehnlicher Knechtsgestalt, denen aber, welche Augen dafür hatten, zeigte er sich in verklärter Gestalt. So konnte Origenes mit seiner Theorie von der Correspondenz zwischen der Seele und dem Körper Christi doch auch die gewöhnliche Vorstellung von der Unansehnlichkeit der äußerlichen Erscheinung Christi verbinden, — Ps. 43, 2. und Jesaia 53, 3., woran man sich hier gewöhnlich anschloß, vereinigen. Diese Herrlichkeit des Körpers Christi, die hier gewöhnlich eine verhüllte war und nur in einzelnen Momenten den Würdigen hervorleuchtete,

sollte

ſollte vollſtändig nach ſeiner Verherrlichung hervortreten, der Körper werde dann von den Mängeln der Sinnlichkeit befreit, zu einem ätheriſchen, dem Geiſte mehr analogen Weſen verklärt werden. Dieſe Veränderung ſey dem Weſen der in ſich ſelbſt, ihrer Natur nach, ganz unbeſtimmten, in verſchiedene Formen und Eigenſchaften zu wandelnden Materie ganz angemeſſen [1]).

Durch den Origenes, der dieſe Lehre ſo ſyſtematiſch durchbildete, erhielt die Idee von einer eigenthümlichen vernünftigen Seele in Chriſto eine neue dogmatiſche Wichtigkeit. Dieſer Punkt, der bisher in dem Streit mit den Patripaſſianern gar nicht berührt worden war, wurde nun zuerſt auf der gegen Beryllus von Boſtra im J. 244. gehaltenen Synode ausdrücklich hervorgehoben, die Lehre von einer vernünftigen Menſchenſeele Chriſti als Kirchenlehre feſtgeſtellt. Da aber Origenes der Erſte war, der dieſe Unterſcheidungstheorie ſo durchführte, da er in der geiſtigen Gemeinſchaft der Gläubigen mit dem Erlöſer eine Analogie für die Verbindung jener Seele mit dem Logos in Chriſto fand, ſo zog er ſich von denjenigen, welche die alte Auffaſſungsweiſe feſthielten, den Vorwurf zu, daß er wie manche Gnoſtiker einen höhern und einen niedern Chriſtus oder einen Jeſus und einen Chriſtus von einander unterſcheide, oder daß er Jeſus zu einem bloßen Menſchen mache, der nur durch einen höhern Grad der Gemeinſchaft mit dem Logos, alſo nur dem Grade nach von an-

1) S. c. Cels. I, 32. IV, 15. VI, 75 u. d. f. II, 23. III, 42. Ubiquität des verherrlichten Körpers Chriſti in Matth. IV. de la Rue f. 887.

dern Heiligen verſchieden ſey [1]). So zeigt ſich uns auch hier der Keim eines Gegenſatzes, der ſich in die folgende Periode hineinzog.

Was das Erlöſungswerk ſelbſt betrifft, ſo finden wir in dieſer Periode ſchon alle Grundelemente der ſpätern kirchlichen Entwickelung dieſer Lehre, nur noch nicht ſo genau beſtimmt und noch nicht ſo ſcharf geſondert. Größtentheils ſprachen die Kirchenlehrer ohne Streben nach ſchrafer dogmatiſcher Begriffsbeſtimmung, aus der Fülle des chriſtlichen Gefühls und chriſtlicher Anſchauung, wie dieſe aus der lebendigen Aneignung der bibliſchen Lehre ihnen geworden war. Die Lehre von der Erlöſung hat zwei Seiten, eine negative und eine poſitive, im Verhältniß zu dem Zuſtande, aus welchem die menſchliche Natur befreit werden, und im Verhältniß zu dem neuen Zuſtande, in welchen ſie eingeſetzt werden ſollte, — die Annahme der menſchlichen Natur mit allen Folgen der bisher ſie beherrſchenden Sünde und mit der auf ihr laſtenden Schuld, die Gemeinſchaft mit der ſündhaften, von dem Schuldbewußtſeyn bedrückten Menſchheit — und die Vollziehung des Ideals der Heiligkeit in dieſer, bisher von der Sünde beherrſchten Menſchennatur, die Mittheilung eines göttlichen Lebens an dieſelbe, ihre Verklärung. Beide Momente, wenn man ſie auch anfangs nicht ſo ſcharf von einander ſonderte, mußte man beſonders gegen den Doketismus und verwandte gnoſtiſche Denkarten, durch welche Chriſtus mehr oder weniger aus der Gemeinſchaft mit der wahren menſchlichen Natur

1) S. mehrere der angeführten Stellen und die Apologie des Pamphilus für Origenes T. IV. S. 35.

ückt wurde, behaupten. Irenäus hebt besonders die
e Seite stark hervor, obgleich auch die erstere nicht ganz
t. Wir wollen seine Ideen nach ihrem inneren Zusam-
hange darstellen: „Nur das Wort des Vaters selbst
nte uns den Vater offenbaren, und wir konnten nicht
ihm lernen, wenn nicht der Lehrer selbst unter uns
)ien. Der Mensch sollte sich gewöhnen, Gott in sich
unehmen, Gott sich gewöhnen, in der Menschheit zu
men. Der Mittler zwischen beiden mußte die Gemein-
ft zwischen beiden wieder herstellen durch seine Ver-
idtschaft mit beiden, er mußte jedes Alter hindurchge-
, um jedes Alter (die menschliche Natur auf allen ihren
wickelungsstufen) zu heiligen, die vollkommne Aehnlich-
mit Gott, was die vollkommne Heiligkeit ist [1]). In
r menschlichen Natur, welche gleich war der mit der
nde behafteten, verdammte er die Sünde und verbannte
nun als eine verdammte aus der menschlichen Natur,
n. 8, 3., er forderte aber den Menschen auf, ihm ähn-
zu werden. Die Menschen waren Gefangene des Bö-
, des Satans, Christus gab sich zur Erlösung für die
'angenen hin. Das Böse herrschte über uns, die wir
t angehörten, Gott befreite uns nicht mit Gewalt, son-
1 auf rechtmäßige Weise, indem er diejenigen erlöste,
sein waren [2]). Wenn er nicht als Mensch den Wi-

---

[1]) Die ὁμοιωσις του θεου nach dem Ideenzusammenhang die-
ser Kirchenlehrer verschieden von dem εἰκων του θεου, wel-
ches letztere nur die in der Vernunft und in dem freien
Willen gegründete Anlage zur Gottähnlichkeit bezeichnet.

[2]) Ein Gedanke, der bei den Kirchenlehrern unter manchen
Wendungen vorkommt. Die zum Grunde liegende richtige

derſacher des Menſchen beſiegt hätte, wäre der Feind nicht auf rechtmäßige Weiſe beſiegt worden, und von der andern Seite wenn er nicht als Gott das Heil geſchenkt hätte, ſo würden wir daſſelbe nicht auf eine feſte Weiſe haben. Und wenn nicht der Menſch mit Gott vereinigt worden wäre, ſo hätte er nicht an einem unvergänglichen Leben Theil nehmen können [1]). Durch den Gehorſam Eines Menſchen mußten Viele gerechtfertigt werden und das Heil erlangen, denn das ewige Leben iſt die Frucht der Gerechtigkeit. Was es heiße, daß der Menſch nach dem Bilde Gottes geſchaffen ſey, war bisher noch nicht offenbar [2]), denn der Logos war noch unſichtbar, deshalb verlor der Menſch auch leicht die Aehnlichkeit mit Gott. Da aber der Logos Menſch geworden, beſiegelte er beides. Er offenbarte wahrhaft das Bild, indem er ſelbſt das ward, was ſein Bild war, und

---

Idee, daß die Erlöſung kein Akt der Willkür iſt, ſondern eine geſetz- und ordnungsmäßige, den Forderungen der moraliſchen Weltordnung entſprechende Weiſe, wodurch Gott die durch ihre urſprüngliche Natur ihm angehörenden Weſen von der Herrſchaft und den Folgen des Böſen befreite und ſie zu ſich zurückführte.

1) Die Mittheilung eines göttlichen Lebens an die Menſchheit durch Chriſtus, die ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν.

2) Es ſind hier zwei Ideen zuſammenzunehmen, die ſchon bei dem Philo vorhanden, daß der Menſch als Bild Gottes nach dem Bilde des Logos erſchaffen worden, und daß Gott ſchon das dargeſtellte Ideal der ganzen Menſchennatur in der Perſon des Gottmenſchen als das Urbild der Menſchheit zum Ziel hatte. Limus ille jam tum imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus, sed et pignus, filii qui homo futuros certior et verior, Tert. de carne Christi c. 6. adv. Praxeam c. 12.

er stellte auf feste Weise die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott dar, indem er den Menschen dem unsichtbaren Gott ähnlich machte" [1]). Die andere Seite hebt Justin M. hervor, indem er sagt [2]): „Das Gesetz sprach über alle Menschen den Fluch aus, weil kein Mensch dasselbe im ganzen Umfange erfüllen konnte, Deut. 27, 26., Christus befreite uns von diesem Fluch, indem er ihn für uns trug." Beides faßt der Verfasser des Briefes an Diognet zusammen: „Gott der Herr und Schöpfer des Weltalls ist nicht allein voll Menschenliebe, sondern auch voll Langmuth. Er war und ist immerdar ein Solcher und wird stets ein Solcher seyn, der Gütige, Zornlose und Wahrhafte, der allein Gute. Er faßte einen großen und unaussprechlichen Rathschluß, den er seinem Sohne allein mittheilte. So lange er diesen Rathschluß als einen verborgenen bei sich behielt, schien er für uns keine Sorge zu tragen. Während der verflossenen Zeit nun ließ er uns, wie wir wollten, unsern Lüsten folgen, nicht als ob er überhaupt an unsern Sünden Freude gehabt hätte, sondern auf daß wir, nachdem wir in jener Zeit durch unsre eigenen Werke des Lebens unwürdig uns erwiesen, nun von der Gnade Gottes gewürdigt würden, und auf daß wir, nachdem wir unsre eigne Ohnmacht, in das Reich Gottes zu kommen, geoffenbart hätten, durch die Kraft Gottes dazu fähig würden. Als aber das Maaß unsrer Sünden voll geworden und es sich vollends geoffenbart hatte, daß Strafe

1) S. Iren. L. III. c. 20. Massuet (nach andern 22) L. III, 18 (20) 31. V, 16.

2) Dial. c. Tryph. Iud. c. 30. p. 322. ed. Col.

und Tod als unser Lohn uns bevorstand, haßte er uns nicht, verstieß er uns nicht, sondern er erwies seine Langmuth. Er selbst nahm unsre Sünden auf sich, er selbst gab seinen eigenen Sohn zum Lösegeld für uns hin, den Heiligen für die Sünde, denn was Anders konnte unsre Sünden bedecken, als seine Gerechtigkeit?"

Origenes betrachtete zwar nach seinen oben dargestellten Ideen als den höchsten Zweck der irdischen Erscheinung und der irdischen Würksamkeit Christi: die an keine Zeit und keinen Raum gebundene göttliche Würksamkeit des Logos zur Heilung und Reinigung der gefallenen Wesen darzustellen, damit die sinnlichen Menschen, welche zur Anschauung der ewigen geistigen Würksamkeit des Logos sich nicht emporschwingen konnten, von der sinnlichen Erscheinung zum geistigen Wesen sich erheben könnten; aber dabei haben nach seiner Theorie die einzelnen Handlungen Christi außer diesem darstellenden Zweck noch für sich betrachtet besondre heilsame Würkungen. Und so konnte auch er über das Verhältniß der Leiden Christi zur Sünde das aussprechen, was in dem allgemeinen christlichen Bewußtseyn gegeben war, wenn gleich er dies auf eigenthümliche Weise deutete.

So sagt er [1]: „Er lud auf sich unsre Gebrechen und trug unsre Krankheiten, die Gebrechen der Seele, die Krankheiten des inneren Menschen, wegen welcher Krankheiten und Gebrechen, die er von uns hinweg trug, er sagt, daß seine Seele betrübt und beunruhigt sey;" und an einer andern Stelle [2]: „Dieser Mensch, das reinste unter allen

1) In Ioh. Tom. II. c. 21.

2) Ioh. T. 28. c. 14.

Geschöpfen, starb für die Menschheit, er, der unsre Sünden und Krankheiten auf sich nahm, da er die Sünde der ganzen Welt auf sich nehmen und tilgen konnte. Sein Leiden war das Reinigungsmittel für die ganze Welt, welche zu Grunde gegangen wäre, wenn er nicht für dieselbe gestorben wäre.“

Was die besondere Deutung des Origenes betrifft, so meinte er, daß nach verborgenen Ursachen in der Natur der Dinge das Leiden heiliger Wesen für die Schuldigen eine magische Kraft habe, die Macht der bösen Geister zu lähmen und jene von den ihnen drohenden Uebeln zu befreien, er berief sich auf den auch unter Heiden herrschenden Glauben, daß Einzelne Unschuldige durch freiwillige Aufopferung Völker und Städte von schweren Unglücksfällen gerettet hätten [1]).

Wie das ganze Wesen des christlichen Lebens auf lebendiger Aneignung der Erlösung durch Christus beruht, wie alles darauf ankommt, daß Christus durch den Glauben in dem Menschen Alles in Allem, lebendig machendes und umbildendes Princip für dessen ganze Natur werde; wie daher in der heiligen Schrift das ganze Leben des Christen als eine Frucht des Glaubens, ein auf dem Grunde des Glaubens an Christus aufgeführtes Gebäude dargestellt wird, wie das ganze praktische Christenthum nichts anders ist als

1) S. Orig. in Ioh. T. VI. c. 34. T. 28. c. 14. Darin hatte Origenes hier gewiß Recht, daß er, statt sich die religiöse Wahrheit a priori aus abstrakten Begriffen zu construiren, der Stimme des allgemeinen religiösen Bewußtseyns der Menschheit nachforschte, und diese als ein Zeugniß für die christliche Lehre anführte, wenn gleich er dies Zeugniß von Einer Seite nicht richtig deutete.

der durch die Liebe thätige Glaube, ſo hing daher für die ächte Auffaſſung des praktiſchen Chriſtenthums in der Theorie und im Leben Alles davon ab, daß das rechte Verhältniß des Lebens zu der Aneignung des Erlöſungswerks im Glauben auf eine klare Weiſe dargeſtellt wurde. Es hatte für das Weſen der chriſtlichen Glaubenslehre und die wahre Kraft der chriſtlichen Sittenlehre, und dadurch auch, wenigſtens in der Folge, für das chriſtliche Leben ſelbſt ſtets die nachtheiligſten Folgen, wenn dieſer innere Zuſammenhang zwiſchen dem Objektiven und Subjektiven im Chriſtenthume nicht recht hervorgehoben wurde. Es iſt daher ſehr wichtig, daß man, indem man bemerkt, wie jener innere Zuſammenhang dem urſprünglichen chriſtlichen Bewußtſeyn gegeben war, zugleich die ſich dieſem anſchließende, dies Bewußtſeyn trübende Keime der Irrthümer ſpäterer Zeiten erkenne. Die ganze Auffaſſungsweiſe der Erlöſungslehre in dieſer Periode verbürgt die Anerkennung dieſes inneren Zuſammenhangs. Man betrachtete ja Chriſtus als denjenigen, der ein inneres göttliches Leben [1]) der menſchlichen Natur mitgetheilt habe; durch den Glauben an Chriſtus ſollte dies göttliche Leben von dem Menſchen in ſich aufgenommen und angeeignet werden, ſeine ganze Natur immer mehr durchdringen. — (Nur ſchlimm, daß man dieſen Glauben zu ſehr an die äußerlichen Dinge bannte, welche Chriſtus nach dem Bedürfniſſe der geiſtig ſinnlichen Menſchennatur als darſtellende Zeichen für das Unſichtbare und Göttliche, das der Glaube ergreift, eingeſetzt hat, und daß man die Würkungen des Glaubens und jener äußerlichen Dinge nicht

1) Die ἀφθαρσια, ſ. oben.

gehörig von einander sonderte.) — Man erkannte Christus als den Zerstörer des Reichs des Satans, und zu diesem Reiche rechnete man alles Böse, durch die Gemeinschaft mit Christus vermittelst des Glaubens mußte Jeder auch diesen Sieg Christi über das Reich des Satans sich aneignen, der Christ wurde daher (s. oben) aus einem miles Satanae ein miles Christi. Auch die Idee von dem allgemeinen Priesterberufe aller Christen hat hier ihre Wurzel.

Wir mögen hier einige einzelne lebendige Zeugnisse des ursprünglichen christlichen Bewußtseyns von dem inneren Zusammenhang zwischen Erlösung und Heiligung, dem Glauben und dem Leben, hervorheben. Ein Mann, von dem man gewiß nicht sagen kann, daß er sich durch eigenthümliche Geisteskraft in der Verarbeitung der christlichen Glaubenslehre auszeichnete, der römische Bischof Clemens sagt, nachdem er es stark ausgesprochen, daß kein Mensch durch seine Gerechtigkeit und seine Werke gerechtfertigt werden könne, sondern alle nur durch die Gnade Gottes und den Glauben gerechtfertigt werden könnten: „Was sollen wir also thun, meine Brüder? Sollen wir träge seyn im Gutes thun und die Liebe verlassen? Keineswegs möge der Herr dies bei uns geschehen lassen, sondern laßt uns mit unablässigem Eifer alles Gute zu vollbringen streben, denn der Schöpfer und Herr des Alls freut sich seiner Werke“ [1]). Der Verfasser des Briefes an Diognet sagt nach jener oben angeführten schönen Stelle von der Erlösung: „Von welcher Freude wirst du erfüllt werden, wenn du dies er-

1) S. ep. I. ad Corinth. §. 32 u. 33.

kennst, oder wie wirst du den lieben, der dich so sehr früher geliebt hat? Wenn du ihn aber liebst, wirst du Nachahmer seiner Güte seyn.“ Irenäus stellt den freien aus dem Glauben fließenden Gehorsam dem knechtischen Gehorsam unter dem Gesetze so entgegen: „Das den Knechten gegebene Gesetz bildete die Seele durch das äußerliche Sinnliche, indem es sie gleichsam mit Fesseln zum Gehorsam der Gebote hinzog, das freimachende Wort aber lehrte eine freie Reinigung der Seele und dadurch des Körpers. Nachdem dies geschehen, mußten zwar die Fesseln der Knechtschaft, deren der Mensch schon gewohnt worden, hinweggenommen werden, und er mußte ohne Fesseln Gott folgen. Die Anforderungen der Freiheit mußten aber weiter ausgedehnt, und der Gehorsam gegen den König mußte ein größerer werden, so daß Keiner wieder umkehren und sich seines Befreiers unwürdig zeigen sollte, denn er hat uns nicht deshalb befreit, damit wir von ihm hinweggehen sollten, da doch Keiner, von der Quelle alles Guten bei dem Herrn sich losreißend, Nahrung des Heils für sich selbst finden kann, sondern deshalb, damit wir, je mehr wir erlangt, desto mehr ihn lieben sollten. — Dem Heiland folgen, ist soviel als: an dem Heil Theil nehmen, und dem Lichte folgen, ist soviel als an dem Lichte Theil nehmen“ [1]).

Aber doch läßt es sich nicht läugnen, daß der ächte pauliniſche Begriff vom Glauben frühzeitig verdunkelt wurde. Man setzte an die Stelle des Glaubens in jenem eigenthümlich christlichen Sinne: der lebendigen Aneignung deſ-

1) L. IV. c. 13. 14.

sen, was Christus für die Menschheit gewürkt hat, als einer Thatsache des inneren Lebens, wodurch aus demselben nothwendig etwas ganz anders wird — den Begriff von einem bloßen Autoritätsglauben, der nur mittelbar eine neue Lebensrichtung herbeiführen, nicht aber unmittelbar dieselbe erzeugen könne. Und aus diesem Irrthume folgte dann nothwendig der zweite, daß man, statt alles Gute als die nothwendige Offenbarung des mit dem Glauben gesetzten neuen göttlichen Lebens zu betrachten, von guten Werken, welche zu dem Glauben hinzukommen sollten, sprach, daß man neben jenen Autoritätsglauben eine zum Guten antreibende Gesetzlehre hinstellte, beides mehr jüdisch als christlich. Auch hier, wie in der Geschichte der Kirchenverfassung und des Cultus, zeigt sich in der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes eine große Quelle der Verfälschung des Christlichen, und der Apostel Paulus ruft in alle Jahrhunderte hinein: „Im Geist habt ihr's angefangen, wollt ihr's denn nun im Fleisch vollenden?"

Jenen falschen Begriff vom Glauben hatten die Gnostiker und zum Theil die Alexandriner vor sich, wenn sie im Verhältnisse dazu die Gnosis überschätzten. Marcion (s. oben) scheint den paulinischen Begriff vom Glauben hier rein und tief aufgefaßt und von dieser Seite nicht ohne Grund die Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen bekämpft zu haben; man kann hier den Häretiker als Zeugen für die katholische Wahrheit anführen.

Zwar war die Idee von jener göttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus, wie aus dem oben Dargestellten erhellt, eine Grundidee der ganzen kirchlichen Glaubenslehre; aber der rechte Gesichtspunkt wurde eben dadurch verrückt,

daß man dieſe göttliche Lebensgemeinſchaft nicht an die innere Thatſache des Glaubens, ſondern an die äußerlichen Dinge, welche für den Glauben nur darſtellende Zeichen des im inneren Leben Vorhandenen ſeyn ſollten, anzuknüpfen ſich gewöhnte, die Verwechſelung des Innern und des Aeußerlichen, von der wir ſchon bei mehreren Veranlaſſungen reden mußten.

Es zeigt ſich dies beſonders bei der Lehre von der Kirche und von den Sakramenten.

In der Lehre von der Kirche haben wir zu dem, was wir in der Geſchichte der Kirchenverfaſſung geſagt haben, nichts hinzuzufügen; dort haben wir ſchon den Urſprung der Verwechſelung der Begriffe und Prädikate der unſichtbaren und ſichtbaren Kirche und die praktiſch nachtheiligen Folgen derſelben bemerkt. Was aber die, mit der Geſchichte der Lehre von der Kirche in einem inneren Zuſammenhang ſtehende Lehre von den Sakramenten betrifft, ſo haben wir zu dem, was wir in der Geſchichte des Cultus geſagt haben, noch Manches hinzuzuſetzen.

Die Quelle der Verwechſelung des Inneren und des Aeußerlichen [1]) war hier dieſelbe wie bei der Lehre von der Kirche. Von dem, was die göttliche Sache bei dem Sakramente iſt, hatten die Kirchenlehrer aus ihrer chriſtlichen Erfahrung eine lebendige Anſchauung; aber nicht ſo klar war ihnen das Verhältniß dieſer göttlichen Sache zu den äußerlichen Zeichen, Geiſtiges und Sinnliches miſchte ſich bei den Meiſten leicht in einander.

---

1) S. dieſen Abſchnitt von den Sakramenten in der Geſchichte des Cultus, Abtheilung II.

Was zuerſt die Taufe betrifft, ſo war die am meiſten vorherrſchende Idee — die Idee von einer mit der Taufe verbundenen geiſtig ſinnlichen Gemeinſchaft mit dem ganzen Chriſtus zum Heil der ganzen geiſtig ſinnlichen Menſchennatur. „Wie aus dem trocknen Waizen — ſagt Irenäus — nicht Ein Teig und Ein Brot werden kann ohne die Feuchtigkeit, ſo konnten auch wir Alle nicht Eins werden in Chriſto ohne das Waſſer, welches vom Himmel iſt. Und wie die dürre Erde keine Früchte bringt, wenn ſie keine Feuchtigkeit empfängt, ſo würden auch wir, die wir zuerſt dürres Holz ſind, nie Frucht des Lebens bringen, ohne den Regen, der ſich frei vom Himmel ergießt, denn unſre Leiber haben durch die Taufe, unſre Seelen aber durch den Geiſt jene Gemeinſchaft mit dem unvergänglichen Weſen empfangen“ [1]). Schön ſpricht Tertullian von den Würkungen der Taufe [2]): „Wenn die Seele zum Glauben kommt, und durch die Wiedergeburt aus dem Waſſer und der Kraft von oben umgebildet wird, ſo erblickt ſie, nachdem die Decke der alten Verderbniß hinweggenommen, ihr ganzes Licht. Sie wird in die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes aufgenommen, und der Seele, die mit dem heiligen Geiſte ſich verbindet, folgt der Leib, der nicht mehr Diener der Seele, ſondern Diener des Geiſtes iſt.“ Aber auch Tertullian wußte das Innere und das Aeußere hier nicht recht zu unterſcheiden. Indem er gegen eine Sekte der Cajaner (ſ. Abthl. II.) die

1) Iren. III, 17. Das göttliche Lebensprincip für Seele und Leib in Chriſto, die ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν.

2) De anima c. 41. Vergl. oben die Stelle vom Verderben der menſchlichen Natur.

Nothwendigkeit der äußerlichen Taufe vertheidigt, ſchreibt er dem Waſſer eine übernatürliche, heiligende Kraft zu. Doch ſehen wir auch bei dem Tertullian die rein evangeliſche Idee mitten durch dieſe Verwechſelung des Inneren und des Aeußeren und im Widerſpruch mit derſelben hindurchdringen, — wenn er ſagt, daß der Glaube bei der Taufe die Sündenvergebung empfange, wenn er, das Eilen mit der Taufe bekämpfend, ſagt, daß, wo der rechte Glaube vorhanden, dieſer des Heils gewiß ſey [1]).

Wir bemerkten ſchon in der Geſchichte des Cultus die praktiſch nachtheiligen Folgen jener Verwechſelung des Inneren und Aeußeren bei der Taufe. Indem man, Wiedergeburt und Taufe verwechſelnd, die Wiedergeburt als eine magiſche mit einem Male vollendete ſetzte, indem man eine magiſche Reinigung und Sündentilgung bei der Taufe annahm, bezog man die durch Chriſtus erworbene Sündenvergebung nur beſonders auf die vor der Taufe begangenen Sünden, ſtatt daß man hätte ſagen ſollen, daß wie das Objektive der Erlöſung ſeine Kraft für das ganze Leben des Menſchen behält, ſo auch die ſubjektive Aneignung durch Buße und Glauben, und ſomit die Wiedergeburt durch das ganze Leben ſich fortentwickeln müſſe, bis das Objektive und das Subjektive, Rechtfertigung und Heiligung ganz in einander aufgegangen ſeyen (was in dem zeitlichen Leben nicht geſchieht). Nach jener falſchen Auffaſſung aber mußte, da man doch nicht umhin konnte, zu bemerken, daß auch bei den Chriſten die alte verderbte Natur ihre Macht noch äußerte, die Frage ent-

1) Fides integra secura de salute.

ſtehen: wodurch erhalten wir Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden? Und die Antwort war: Wenn wir gleich ein- für allemal Genugthuung für die vor der Taufe begangenen Sünden durch das Verdienſt Chriſti erlangt haben, ſo müſſen doch zur Genugthuung für die Sünden nach der Taufe noch freiwillig übernommene Bußübungen und gute Werke hinzukommen [1]). Welcher Geſichtspunkt ſich anſchaulich darlegt in dieſen Worten Cyprians [2]): „Da der Herr kam und Adams Wunden geheilt hatte, gab er dem Geneſenen ein Geſetz, und er gebot ihm, nicht mehr zu ſündigen, damit ihm nicht etwas Aergeres widerführe. Wir waren durch die Vorſchrift der Unſchuld auf einen engen Kreis beſchränkt, und die Gebrechlichkeit der menſchlichen Schwäche wußte nicht was ſie thun ſollte, wenn ihr nicht wiederum die göttliche Gnade zu Hülfe gekommen wäre und, die Werke der Barmherzigkeit ihr zeigend, den Weg zur Bewahrung des Heils ihr gebahnt hätte, daß wir von allem uns nachher anklebenden Unreinen durch Almoſen uns reinigen könnten. Weil einmal bei der Taufe

1) S. Tertullians Buch de poenitentia. Dieſer brachte zwar den Ausdruck satisfactio in die Lehre von der Buße aus ſeiner Jurisprudenz mit hinüber, deshalb darf man aber noch nicht ſeiner juridiſchen Vorſtellungsweiſe, man darf überhaupt nicht den Ideen eines Einzelnen — ſo großen Einfluß auf die Ausbildung der Irrthümer des kirchlichen Lehrbegriffs in dieſer Hinſicht zuſchreiben, denn war einmal das πρωτον ψευδος vorhanden, ſo mußten ſich von ſelbſt alle darin enthaltenen Folgerungen daraus entwickeln, zumal da dieſe Folgerungen ſo viele Anſchließungspunkte in der menſchlichen Natur finden.

2) de opere et eleemosynis.

die Vergebung der Sünden verliehen wird, ſo erwirbt man ſich durch unabläſſige Uebung des Guten, welche gleichſam eine Wiederholung der Taufe iſt, von Neuem die göttliche Vergebung.“

Auf die Lehre vom heiligen Abendmahl läßt ſich im Ganzen daſſelbe anwenden, was wir über die Lehre von der Taufe bemerkt haben, nur mit dem Unterſchiede, daß ſich hier in Beziehung auf das Verhältniß der dargeſtellten Sache zu den äußerlichen Zeichen drei verſchiedene Abſtufungen in den Vorſtellungen bemerken laſſen. Die herrſchendſte Vorſtellung war diejenige, die wir ſchon bei dem Ignatius von Antiochia, ſodann bei dem Juſtin M. und bei dem Irenäus finden, von einer übernatürlichen Durchdringung des Brotes und des Weines mit dem Leibe und Blute Chriſti, vermöge deren diejenigen, die das Abendmahl genöſſen, von dem göttlichen Lebensprincip Chriſti in ihrer ganzen Natur durchdrungen würden, ſo daß auch ihr Leib dadurch ſchon jetzt einer Kraft unvergänglichen Lebens theilhaft und daher für die Auferſtehung vorbereitet werde [1]). In der nordafrikaniſchen Kirche bei dem Tertullian und Cyprian hingegen finden wir die Vorſtellung von einer ſolchen Durchdringung keineswegs. Brot und Wein werden vielmehr als Symbole des Leibes und Blutes Chriſti dargeſtellt, doch nicht als würkungsloſe Symbole; eine geiſtige Gemeinſchaft mit Chriſto bei dem heiligen Abendmahl wird hervorgehoben, doch zugleich auch eine ge-

1) Daher bei Ignatius ep. ad Ephes. c. 20. das heilige Abendmahl φαρμακον ἀθανασιας, ἀντιδοτον του μη ἀποθανειν, ἀλλα ζην ἐν ἰησου χριστῳ δια παντος.

gewiſſe heiligende Berührung mit dem Leibe Chriſti angenommen [1]). Auch die Praxis der nordafrikaniſchen Kirche beweiſet, daß der Glaube an eine übernatürliche heiligende Kraft der äußerlichen Zeichen des Abendmahls in derſelben herrſchte, daher die tägliche Communion [2]), daher mit der Kindertaufe zugleich die Kindercommunion [3]). Indem man Joh. 6, 53. von dem ſinnlichen Genuß des Abendmahls unrichtig verſtand, ſchloß man daraus, daß Keiner ohne den ſinnlichen Genuß des Abendmahls zur Seligkeit gelangen könne [4]), wie man aus dem Mißverſtande von Joh. 3, 5. geſchloſſen hatte, daß Keiner ohne die äußerliche Taufe ſelig werden könne.

Bei den Alexandrinern und insbeſondere bei dem Origenes tritt auch in der Lehre von den Sakramenten wie in ſeiner ganzen Glaubenslehre die Unterſcheidung zwiſchen der inneren göttlichen Sache, der unſichtbaren geiſtigen Würkſamkeit des Logos [5]) und dem dieſelbe darſtellenden Sinnlichen [6]) hervor. „So wie die Wunder Chriſti — ſagt Origenes — ihrer höchſten Beſtimmung nach die unſichtbar würkende Heilkraft des Logos darſtellten, aber

1) Tertull. c. Marcion. IV, 40. corpus meum i. e. figura corporis mei. de res. carn. c. 8. anima de Deo saginatur de orat. c. 6. Die perpetuitas in Christo, beſtändige geiſtige Gemeinſchaft mit ihm und individuitas a corpore ejus.

2) S. oben Bd. II. S. 591.

3) S. Cyprian sermo de lapsis.

4) S. Cyprian L. III. testimon. c. 25.

5) Vergl. oben das von der ἐπιδημια αἰσθητη und der ἐπιδημια νοητη χριστου geſagte.

6) Das νοητον oder πνευματικον und das αἰσθητον.

auch zugleich mit den äußerlichen Thatsachen als solchen ein Nutzen verbunden war, indem sie die Menschen zum Glauben führten, so ist die äußere Taufe ihrer höchsten Bestimmung nach ein Symbol der inneren Reinigung der Seele durch die göttliche Kraft des Logos, welche die Vorbereitung der allgemeinen Wiederbringung ist, dasjenige beginnend im Räthsel und im Spiegel, was dann von Angesicht zu Angesicht wird vollendet seyn; aber zugleich ist vermöge der darüber ausgesprochenen Weihe mit der ganzen Handlung der Taufe eine übernatürliche heiligende Kraft verbunden, sie ist der Anfangspunkt der Gnadenwürkungen, welche den Gläubigen mitgetheilt werden, doch dies nur für diejenigen, welche durch ihre Gesinnung für solche Einwürkungen empfänglich sind" [1]).

Dieselbe Unterscheidung macht er auch in Rücksicht des heiligen Abendmahls. Er unterscheidet das was in einem bildlichen Sinne Leib Christi genannt wird [2]), und das wahre geistige Essen vom Logos [3]), die göttlichere Verheißung und das gewöhnlichere Verständniß vom heiligen Abendmahl, wie es für die Einfältigen paßt [4]). Jenes Erstere bezieht sich auf die geistige Mittheilung des fleischgewordenen Logos, der das wahre himmlische Brot der Seele ist. Das äußerliche Abendmahl können Unwürdige und Würdige genießen, aber nicht jenes wahre himm-

1) S. in Ioh. VI, c. 17. Matth. 15. c. 23.

2) το σωμα χριστου τυπικον και συμβολικον.

3) Die ἀληθινη βρωσις του λογον.

4) Die κοινοτερα περι της ευχαριστιας εκδοχη τοις ἁπλουστεροις und κατα την θειοτεραν επαγγελιαν entsprechend den beiden Standpunkten der γνωσις und der πιστις.

lische Brot, denn sonst hätte nicht gesagt werden können, daß wer das Brot ißt, ewig leben wird. Origenes sagt daher, daß Christus im wahren Sinne sein Fleisch und Blut genannt habe das Wort, welches ausgeht vom Worte und das Brot vom himmlischen Brot, das lebendige Wort der Wahrheit, durch welches er sich den Seelen mittheilt, so wie das Brechen des Brotes und die Vertheilung des Weines ein Symbol der Vervielfältigung des Wortes ist, durch welches der Logos den Seelen sich mittheilt. Auch bei dem äußerlichen Abendmahl setzte er, wie bei der äußerlichen Taufe, eine höhere heiligende Einwürkung vermöge der ausgesprochenen Worte der Weihe, doch so, daß mit den irdischen materiellen Zeichen an und für sich nichts Göttliches sich verbinden könne, und, wie bei der Taufe, Keiner ohne die innere Empfänglichkeit des Gemüths der höheren Einwürkung theilhaft werden könne. Wie nicht das, was in den Mund kommt, den Menschen verunreinigt, wenn es auch von den Juden für etwas Unreines gehalten wird, so heiligt auch nichts, was in den Mund kommt, den Menschen, wenn auch von den Einfältigen das sogenannte Brot des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird. Weder fehlt uns durch das Nichtessen von dem durch Gebet geweihten Brote an und für sich irgend etwas, noch haben wir durch das bloße Essen an und für sich etwas mehr, sondern die Ursache dessen, was man weniger hat, ist die schlechte, und die Ursache dessen, was man mehr hat, die gute Gesinnung eines Jeden. Das irdische Brot an und für sich ist von allen andern Speisen nicht verschieden. Zwar wollte Origenes wohl nur besonders den Wahnvorstellungen von einem magischen,

von der Gesinnung unabhängigen Nutzen des Abendmahls widersprechen, von denen auch die übrigen Kirchenlehrer fern waren; aber doch traf sein Widerspruch zugleich jede Vorstellung von irgend einer höheren Bedeutung und Würksamkeit der äußerlichen Zeichen, auch selbst eine solche, wie in der nordafrikanischen Kirche angenommen wurde [1]).

Wie das alte Testament die Ahnung der Dinge des neuen Testaments enthält, so enthält das Christenthum die Ahnung einer höhern Weltordnung, welche durch dasselbe vorbereitet werden soll; aber der Glaube muß nothwendig hinter der Anschauung zurückbleiben. Die göttlichen Offenbarungen lassen uns nur einzelne Blicke in jene höhere Weltordnung thun, die zu einem vollständigen Bilde nicht hinreichen. Wie überall die Weissagung vor ihrer Erfüllung dunkel ist, so mußten es auch die letzten Weissagungen Christi über die Schicksale seiner Kirche seyn, bis zum Eintritt jener höheren Weltordnung. Obgleich so manche Andeutungen des Erlösers auf eine allmählige Würksamkeit des Christenthums in der Durchdringung der Menschheit hinwiesen, so konnten doch diese von den ersten Christen nicht verstanden werden. Sie ahnten nicht, welche verschiedenartige Kämpfe die Kirche noch zu bestehen hätte, bis sie zu ihrer siegreichen Vollendung gelangen sollte. Sie waren gewohnt, die Kirche nur im Gegensatz gegen den heidnischen Staat zu betrachten, und es war ihnen der Gedanke fern, daß durch die natürliche Entwickelung der Umstände unter der Leitung der Vorsehung dieser Gegensatz

1) Die Stellen des Origenes T. XI. Matth. c. 14. T. 32. Ioh. c. 16. In Matth. 898. V. III. opp.

einſt aufhören ſollte. Sie glaubten, daß der Kampf der Kirche mit dem heidniſchen Staate fortdauern werde, bis durch das unmittelbare Eingreifen Gottes, durch die Wiederkunft Chriſti ihr der Sieg werde verliehen werden. Es war wohl natürlich, daß ſich die Chriſten in den Zeiten der Verfolgung mit den Ausſichten auf dieſen Sieg gern beſchäftigten. Hier faßten nun Viele ein Bild auf, das von den Juden zu ihnen übergekommen war und das ihrer damaligen Lage zuſagte. Die Idee von einem tauſendjährigen Reiche, das der Meſſias zum Beſchluß des ganzen irdiſchen Weltlaufs auf Erden ſtiften werde, wo alle Frommen aller Zeiten in heiliger Gemeinſchaft mit einander leben würden. Wie die Welt in ſechs Tagen geſchaffen worden, und nach ψ. 90, 4. Ein Jahrtauſend in den Augen Gottes ſo viel ſey als Ein Tag, ſo werde die Welt ſechs Jahrtauſende in ihrem bisherigen Zuſtande beſtehen, und ſo wie der Sabbath der Ruhetag ſey, ſo werde das ſiebente Jahrtauſend der Weltdauer dies tauſendjährige Reich als Beſchluß des ganzen irdiſchen Weltlaufs bilden. Unter den Verfolgungen war für die Chriſten die Ausſicht anziehend, daß die Kirche noch auf dieſer Erde, dem Schauplatze ihrer Leiden, als eine vollendete und verherrlichte triumphiren ſollte. Wie dieſe Idee von Manchem aufgefaßt wurde, enthielt ſie nichts Unchriſtliches. Sie machten ſich von der Glückſeligkeit dieſes Zeitraums eine geiſtige, dem Weſen des Evangeliums wohl entſprechende Idee, indem ſie ſich darunter nichts anders dachten als die allgemeine Herrſchaft des göttlichen Willens, das ungeſtörte ſelige Beiſammenſeyn der ganzen Gemeinde der Heiligen, die wiederhergeſtellte Harmonie zwiſchen einer geheiligten

Menſchheit und der ganzen verklärten Natur [1]). Aber es gingen auch zum Theil die kraſſen Bilder, welche der fleiſchliche jüdiſche Sinn ſich von den Gütern des tauſendjährigen Reiches gemacht hatte, zu den Chriſten über. Phrygien, der Sitz eines religiös-ſinnlichen ſchwärmeriſchen Geiſtes, war auch der Verbreitung dieſes groben Chiliasmus geneigt. Dort lebte in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Papias, Biſchof der Gemeinde zu Hierapolis, ein Mann, zwar wohl von redlicher Frömmigkeit, aber, wie die Bruchſtücke ſeiner Schriften und Berichte zeigen, von ſehr beſchränktem Geiſte und unkritiſcher Leichtgläubigkeit. Er ſammelte aus mündlichen Ueberlieferungen Nachrichten über das Leben und die Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel [2]), und hier nahm er nun viel Mißverſtandenes und Falſches auf; ſo wurden durch ihn viele abentheuerliche Bilder von den Genüſſen des tauſendjährigen Reiches verbreitet. Der nachtheilige Einfluß davon war, daß ein fleiſchlicher Glückſeligkeitsſinn, der dem Weſen des Evangeliums widerſtritt, dadurch befördert wurde, und bei dem gebildeten Heiden dadurch manches Vorurtheil gegen das Chriſtenthum veranlaßt werden konnte [3]).

Indeſſen muß man ſich doch auch wohl hüten, nach ſolchen einzelnen Vorſtellungen, die vielleicht nur noch einzelne Beimiſchungen des fleiſchlichen Sinnes ſind, der das verborgene göttliche Leben noch nicht ganz verklärt hatte, über dieſes ſelbſt abzuurtheilen. Wenn wir bei einem Irenäus

1) So Barnabas c. 15.

2) In ſeinem Buche λογων κυριακων ἐξηγησεις.

3) S. Orig. Select. in ψ. p. 570. Vol. II.

lebendiges Christenthum und eine erhabene Idee von der Seligkeit, die er in die Gemeinschaft mit Gott setzte, ohngeachtet jener abentheuerlichen Nebenvorstellungen, finden, so erhellt daraus, daß solche fleischliche Nebenvorstellungen auch bei dem vorhandenen Grunde einer christlichen Denkart in dieser Zeit, da die neue Schöpfung des Christenthums noch nicht durch Alles hindurch gedrungen war, wohl bestehen konnte. Das tausendjährige Reich war nach dem Irenäus nur eine Vorbereitungsstufe für die Frommen, die für ein höheres himmlisches Daseyn, die vollkommene Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit gebildet werden sollten [1]). Auch konnte gerade unter dieser Form das Christenthum zu einer Klasse von sinnlichen Menschen Zugang gewinnen, deren religiöse Denkart nun nachher nach und nach durch den praktischen Einfluß des Evangeliums von innen heraus immer mehr vergeistigt wurde.

Wenn wir finden und aus den Zeitumständen erklären können, daß der Chiliasmus damals unter Vielen verbreitet war, so ist doch dies nicht so zu verstehen, daß derselbe je zur allgemeinen Kirchenlehre gehört hätte. Wir haben zu wenige Quellen aus verschiedenen Theilen der Kirche in diesen ersten Zeiten, um darüber etwas mit Gewißheit und Bestimmtheit sagen zu können. Wo wir den Chiliasmus finden bei dem Papias, Irenäus, Justin M., weiset alles auf die Verbreitung von Einer Gegend und aus Einer Quelle hin. Etwas anders ist es mit den Kirchen, wo ursprünglich eine antijüdische Richtung

1) Iren. V, 35. Crescentes ex visione Domini et per ipsum assuescent capere gloriam Dei et cum sanctis Angelis conversationem. — Paullatim assuescent capere Deum c. 32.

herrschte, wie die römische (s. oben). Wir finden nachher in Rom eine antichiliastische Richtung; könnte diese nicht ursprünglich da gewesen und nur durch den Gegensatz gegen den Montanismus offener hervorgerufen worden seyn? Dasselbe ließe sich auch sagen von einer antichiliastischen Richtung, welche Irenäus bekämpft, und welche er von der gewöhnlichen antichiliastischen Richtung des Gnosticismus ausdrücklich unterscheidet. Natürlich war es aber, daß die Eiferer für den Chiliasmus ursprünglich gern alle Bekämpfung desselben für etwas Gnostisches ausgaben [1]).

Zwei Ursachen würkten zusammen zur allgemeineren Unterdrückung des Chiliasmus, von der einen Seite der Gegensatz gegen den Montanismus, von der andern der Einfluß des Geistes, der von der alexandrinischen Schule ausging. Da die Montanisten auf die chiliastischen Erwartungen großes Gewicht legten, und wenn gleich sie diese nicht kraß sinnlich auffaßten [2]), doch manche abentheuerliche Bilder von den Dingen, die dann geschehen würden, nach ihren schwärmerischen Visionen verbreiteten [3]), so verlor der ganze Chiliasmus dadurch sein Ansehen. Eine wohl schon früher vorhandene antichiliastische Parthei erhielt dadurch Veranlassung, den Chiliasmus heftiger anzu-

1) Iren. V, 32. Transferuntur, quorundam sententiae ab haereticis sermonibus.

2) Tertullian wenigstens setzt die Glückseligkeit des tausendjährigen Reiches in den Genuß aller Art von geistigen Gütern, spiritalia bona.

3) Wie von der wunderbaren Stadt, dem himmlischen Jerusalem, die vom Himmel sich herabsenken sollte, bei Tertullian.

reisen; die heftigsten Gegner des Montanismus scheinen auch den Chiliasmus unter den übrigen montanistischen Lehren bekämpft zu haben. Der Presbyter Cajus zu Rom suchte in seiner Schrift gegen den Montanisten Proklus den Chiliasmus als eine durch den verhaßten Gnostiker Cerinth verbreitete Lehre zu verketzern, und es ist nicht unwahrscheinlich, obgleich nicht ganz gewiß, daß er die Apokalypse für ein von diesem zur Beförderung jener Lehre untergeschobenes Buch erklärte.

Sodann mußte die geistigere wissenschaftliche Richtung der alexandrinischen Schule, welche auf die Vergeistigung der Glaubenslehre überhaupt so großen Einfluß hatte, auch die Vergeistigung der Ideen vom Reiche Gottes und Christi zu befördern würken. Origenes war besonders eifriger Bekämpfer der sinnlichen Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche, er suchte die bildlichen Ausdrücke des alten und des neuen Testaments, an welche sich die Chiliasten hielten und in denen sie alles ganz buchstäblich verstanden, anders zu deuten. Dazu kam, daß die allegorisirende Bibelauslegung der alexandrinischen Schule mit der fleischlich buchstäblichen Auslegung der Chiliasten überhaupt am meisten in Streit war. Die gemäßigten Alexandriner, die zu absprechender Critik nicht geneigt waren, verwarfen nicht gleich die Apokalypse als ein ganz unchristliches Buch, um den Chiliasten diese Stütze zu nehmen, sondern sie bekämpften nur die buchstäbliche Auffassung derselben. Indeß war es natürlich, daß der Geist der alexandrinischen Schule sich nicht so leicht von Alexandria in die übrigen Gegenden von Egypten verbreitete, welche an geistiger Bildung hinter diesem blühenden Sitze der Wissenschaft so sehr zurück-

ſtanden. Ein frommer Biſchof des arſenoitiſchen Nomos in Egypten, Namens Nepos, war eifriger Vertheidiger des ſinnlichen Chiliasmus, und er ſchrieb zur Vertheidigung deſſelben gegen die alexandriniſche Schule ein Buch unter dem Titel: Widerlegung der Allegoriſten [1]), in welchem er wahrſcheinlich eine Theorie des Chiliasmus nach ſeiner antiallegoriſtiſchen Entzifferungsmethode der Apokalypſe entwarf. Dies Buch ſcheint unter Geiſtlichen und Layen in dieſer Gegend vielen Eingang gefunden zu haben, wie es ſo leicht geſchieht, daß die Menſchen lieber diejenigen Dinge treiben, welche die Einbildungskraft beſchäftigen und reizen, als diejenigen, welche das Herz heiligen, erwärmen und beleben, und den Willen in Anſpruch nehmen. Man meinte hier große Myſterien und Aufſchlüſſe über die Zukunft zu finden, und Manche beſchäftigten ſich mehr mit dem Buche und der Theorie des Nepos, als mit der Bibel und deren Lehre. Wie gewöhnlich wurden die Menſchen durch den Eifer für ſolche Lieblingsmeinungen, die mit dem Weſen des Evangeliums gar nicht zuſammenhingen, von dem, was die Hauptſache des praktiſchen Chriſtenthums iſt, dem Geiſte der Liebe am weiteſten abgeführt. Man verketzerte diejenigen, welche dieſe Meinungen nicht theilen wollten, es kam ſo weit, daß ganze Gemeinden ſich von der Gemeinſchaft mit der alexandriniſchen Mutterkirche deshalb losriſſen. Ein Landpfarrer, Namens Korakion, ſtand nach dem Tode des Nepos an der Spitze dieſer Parthei. Hätte der Biſchof Dionyſius von Alexandria nun ſeine Kirchenautorität gebrauchen wollen, hätte er durch einen Macht-

1) ἔλεγχος τῶν ἀλλεγορίστων.

ſpruch die Irrlehren verdammt, ſo wäre der Keim zu einer dauernden Spaltung da geweſen, und der Chiliasmus, den man durch Machtworte unterdrücken wollte, würde wahrſcheinlich nur deſto ſchwärmeriſcher geworden ſeyn. Aber Dionyſius, der würdige Schüler des großen Origenes, zeigte hier, wie Liebe, Mäßigung und wahre Geiſtesfreiheit, die nur bei der Liebe iſt, erreichen kann, was durch keine Gewalt und kein Geſetz bewürkt zu werden vermag. Da er nicht, wie Andre, über dem Biſchof den Chriſten vergaß, trieb ihn die Liebe zu den Seelen, ſich ſelbſt nach jenen Gemeinden hin zu begeben, er ließ die Pfarrer, welche die Meinungen des Nepos vertheidigten, zuſammenkommen, und erlaubte auch allen Layen aus den Gemeinden, welche ſich nach Belehrung über dieſe Gegenſtände ſehnten, der Unterredung beizuwohnen. Das Buch des Nepos wurde vorgelegt, drei Tage disputirte der Biſchof über den Inhalt deſſelben von Morgen bis Abend mit jenen Pfarrern, er hörte ruhig alle ihre Einwendungen an und ſuchte ſie aus der Schrift zu widerlegen, er erörterte ausführlich alles nach Anleitung der Schrift — und der Erfolg, ein Ergebniß, wie ſelten eins aus theologiſchen Disputationen hervorging, war dieſer: die Pfarrer dankten für die Belehrung, und Korakion ſelbſt widerrief in Gegenwart Aller aufrichtig ſeine früheren Meinungen und erklärte ſich von der Richtigkeit der entgegengeſetzten überzeugt, J. 255 [1]).

Nachdem Dionyſius auf ſolche Weiſe die Glaubenseintracht unter ſeinen Gemeinden wieder hergeſtellt hatte, ſchrieb er zur Befeſtigung derjenigen, welche durch ſeine

1) Euſeb. VII, 24.

Gründe waren überzeugt worden und zur Belehrung Anderer, welche an den Meinungen des Nepos noch festhielten, sein Werk über die Verheißungen [1]). Auch hier verdient die christliche Milde und Mäßigung bemerkt zu werden, mit der er über den Nepos urtheilt: „In vielen andern Hinsichten — sagt er — achte und liebe ich den Nepos, wegen seines Glaubens, seines Fleißes und seiner vertrauten Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und wegen der vielen von ihm verfaßten Kirchenlieder, an denen noch jetzt viele der Brüder ihre Freude haben [2]), und um desto mehr verehre ich den Mann, weil er schon in seine Ruhe eingegangen ist. Aber theuer und werth vor allen andern ist mir die Wahrheit, man muß ihn loben und ihm beistimmen, wo etwas Richtiges gesagt wird, aber ihn prüfen und berichtigen, wo etwas nicht recht geschrieben scheint."

Was die Auferstehungslehre betrifft, so hatten die Kirchenlehrer dieselbe besonders gegen die Gnostiker zu vertheidigen, welche zum Theil die von derselben handelnden Stellen der heiligen Schrift sehr willkürlich bloß von der geistigen Erneuerung durch das Christenthum verstanden. In dieser Polemik fühlten sie wohl, wie diese Lehre mit dem Wesen des Christenthums zusammenhing, da dieses nicht Vernichtung, sondern Verklärung und Verherrlichung des

---

1) περὶ ἐπαγγελιων.

2) της πολλης ψαλμῳδιας, ἡ μεχρι νυν πολλοι των ἀδελφων ἐνθυμουνται. Die Stelle kann zwiefach verstanden werden, entweder wie ich übersetzt habe, was auch mit dem Gebrauch dieser Zeit wohl übereinstimmt, s. Thl. II., oder von dem durch ihn in seinen Kirchen eingeführten fleißigen Kirchengesang; das Erstere scheint natürlicher.

nthümlichen Menſchlichen mit ſich führt, mit welcher
ndrichtung des Chriſtenthums der entmenſchlichende Idea-
nus der Gnoſtiker ſich nicht vertragen konnte. Aber der
genſatz gegen dieſen letztern verleitete ſie nun auch oft,
Auferſtehungslehre zu fleiſchlich aufzufaſſen und ſich von
Identität zwiſchen dem Auferſtehungsleibe und dem ir-
hen Körper eine zu beſchränkte Vorſtellung zu machen.
igenes ſuchte auch hier einen Mittelweg zwiſchen bei-
entgegengeſetzten Richtungen, indem er das, was der
oſtel Paulus, 1 Corinth. c. 15., von dem Verhältniſſe
irdiſchen Körpers zu dem verklärten Körper ſagt, mehr
utzte, und das eigentliche Grundweſen des Körpers, wel-
s bei allen Veränderungen des irdiſchen Lebens daſſelbe
be und auch im Tode nicht vernichtet werde, von der
ndelbaren Erſcheinungsform deſſelben unterſchied. Die-
eigenthümliche Grundweſen des Körpers werde durch
Würkung der göttlichen Allmacht zu einer neuen ver-
rten Form wieder erweckt werden, zu einer ſolchen Form,
der verklärten Eigenthümlichkeit der Seele entſpreche,
daß wie die Seele dem irdiſchen Körper ihr eigenthüm-
es Gepräge mitgetheilt hatte, ſie dann daſſelbe dem ver-
rten Körper mittheilen werde [1]).

---

1) Das εἶδος χαρακτηριζον in dem σωμα πνευματικον, wie in dem σωμα ψυχικον. Theils gebrauchte er hier ſeine Lehre von der an und für ſich unbeſtimmten ὑλη, welche durch die bildende Kraft der Gottheit höhere oder niedere Eigenſchaften erhalten könne, theils die Lehre von einem dynamiſchen Grundweſen des Körpers, einem λογος σπερματικος (ratio ea quae substantiam continet corporalem, quae semper in substantia corporis salva est. S. περι ἀρχ. L. II c. 10. c. Cels. IV, 57.

Es folgt ſchon aus demjenigen, was wir oben über die Lehre der Alexandriner von der göttlichen Gerechtigkeit bemerkt haben, daß die alexandriniſche Gnoſis eine endliche allgemeine Erlöſung, die Aufhebung alles Böſen, die allgemeine Rückkehr zu der urſprünglichen Einheit des göttlichen Lebens, von der alles ausgegangen (die allgemeine ἀποκαταστασις), als das letzte Ziel ſetzen mußte. Den Origenes verleitete aber ſeine Theorie von der nothwendigen Wandelbarkeit des Willens geſchaffener Weſen, anzunehmen, daß das doch immer wieder von Neuem aufkeimende Böſe neue Läuterungsprozeſſe, neue zur Läuterung der gefallenen Weſen beſtimmte Welten nothwendig machen werde, bis dann wieder Alles von der Vielheit zur Einheit werde zurückgekehrt ſeyn, ſo ein ſteter Wechſel zwiſchen Abfall und Erlöſung, Einheit und Mannigfaltigkeit. Zu dieſem troſtloſen Syſtem führte den tiefſinnigen Mann ein auf die Spitze geſtellter Begriff. Dieſe Lehre hatte er in ſeinem Werk περι ἀρχων zuverſichtlich ausgeſprochen; es frägt ſich aber, ob nicht auch dieſer Gegenſtand zu demjenigen gehörte, über welche er ſeine Anſicht ſpäterhin veränderte; doch finden ſich auch noch in ſpäteren ſeiner Schriften Spuren (wenn gleich keine ſo ganz ſichere und beſtimmte Spuren) derſelben [1]).

---

1) Orig. π. αρχ. L. II. c. 3. c. Cels. IV, c. 69. ſagt er bloß: ει μετα τον ἀφανισμον της κακιας λογον ἐχει, το παλιν αὐτην ὑφιστασθαι ἡ μη, ἐν προηγουμενῳ λογῳ τα τοιαυτα ἐξητασθησεται. Die dunkle Andeutung in Matth. f. 402. Nachdem die ἀποκαταστασις in gewiſſen Aeonen vollendet. παλιν ἀλλη ἀρχη.

3. Die Geſchichte der vornehmſten Kirchenlehrer.

Die erſten kirchlichen Schriftſteller, welche auf die Apoſtel folgen, ſind die ſogenannten apoſtoliſchen Väter (patres apostolici), welche aus dem apoſtoliſchen Zeitalter herſtammen und Schüler der Apoſtel geweſen ſeyn ſollen. Eine in ihrer Art einzige Erſcheinung iſt der auffallende Unterſchied zwiſchen den Schriften der Apoſtel und den Schriften der apoſtoliſchen Väter, welche letztere doch der Zeit nach ſo nahe an dieſelben grenzen. Wenn ſonſt die Uebergänge ſich nach und nach zu bilden pflegen, ſo ſehen wir hier hingegen einen plötzlichen. Es iſt hier kein allmähliger Uebergang, ſondern ein Sprung, welche Bemerkung zur Anerkennung der beſonderen Würkſamkeit des göttlichen Geiſtes in den Seelen der Apoſtel hinführen kann. Auf die Zeit der erſten außerordentlichen Würkungen des heiligen Geiſtes folgte die Zeit der freien Entwickelung der menſchlichen Natur im Chriſtenthume, und hier mußte, wie überall, die Würkung deſſelben im Kleinen anfangen, ehe ſie weiter durchdringen und die großen Geiſteskräfte der Menſchheit ſich aneignen konnte.

Die Schriften der ſogenannten apoſtoliſchen Väter ſind leider größtentheils in einer ſehr unzuverläſſigen Beſchaffenheit auf uns gekommen, frühzeitig wurden theils unter dem Namen dieſer der Kirche ehrwürdigen Männer Schriften untergeſchoben, welche zur Verbreitung gewiſſer Meinungen oder Grundſätze dienen ſollten, theils die ſchon vorhandenen Schriften derſelben, beſonders nach einem jüdiſch-hierarchiſchen Intereſſe, welches den freien evangeliſchen Geiſt unterdrücken wollte, verfälſcht.

Wir würden hier zuerst den Barnabas, den bekannten Gefährten des Apostel Paulus, zu nennen haben, wenn ein Brief, welcher in dem zweiten Jahrhundert in der alexandrinischen Kirche unter dem Namen desselben bekannt war und welcher die Ueberschrift eines katholischen Briefes führte [1]), demselben würklich zugehörte. Aber unmöglich können wir in demselben den Barnabas erkennen, der würdig war ein Gefährte der apostolischen Würksamkeit des Paulus zu seyn, der von der Kraft seiner begeisterten Vorträge in den Gemeinden seinen Namen erhalten hatte [2]). Es weht uns hier ein durchaus andrer Geist an, als der eines solchen apostolischen Mannes. Wir bemerken hier einen zum Christenthum übergetretenen alexandrinisch gebildeten Juden, der durch seine alexandrinische Bildung für eine geistigere Auffassung des Christenthums vorbereitet war, der aber auf seine alexandrinische jüdische Gnosis auch zu großen Werth legte, der in einer mystischen spielenden Auslegung des alten Testaments, welche mehr dem Geiste Philo's als dem Geiste des Paulus, oder auch des Briefes an die Ebräer ähnlich sieht, besondere Weisheit suchte und sich darin auf eine eitle Weise gefiel. Wir finden in diesem Briefe durchaus nicht den Gesichtspunkt von dem mosaischen Ceremonialgesetze als religiösem Bildungsmittel für einen gewissen Standpunkt mensch-

1) ἐπιστολὴ καθολικὴ, das heißt ein Brief allgemeiner Bestimmung und allgemeinen Inhalts, ein für mehrere Gemeinden bestimmtes paränetisches Schreiben, welche Bezeichnung dem Inhalte dieses Briefes entspricht.

2) υἱὸς παρακλήσεως, υἱὸς προφητείας.

menschlicher Entwickelung, welchen wir bei Paulus wahrnehmen, sondern eine solche Ansicht, welche von einer ganz eigenthümlichen alexandrinischen Geistesrichtung zeugt, eine solche, welche auch bei den folgenden Kirchenlehrern nicht wieder vorkommt, welche von den übertriebensten Idealisten unter den alexandrinischen Juden herrührt [1]): Moses habe alles ἐν πνευματι gesprochen, das heißt, er habe nur allgemeine geistige Wahrheiten in symbolischer Form dargestellt; aber die fleischlich gesinnten Juden hätten, statt in den Sinn der Symbole einzudringen, alles buchstäblich verstanden und geglaubt, es buchstäblich beobachten zu müssen; so sey die ganze Ceremonialreligion aus einem Mißverstande der fleischlich gesinnten Menge hervorgegangen. Es wird gesagt [2]), ein böser Engel habe sie zu diesem Mißverstande verleitet, gleichwie wir in den Clementinen und andern ähnlichen Schriften die Annahme finden, daß das ursprüngliche Judenthum durch fremdartige Beimischungen von den bösen Geistern verfälscht worden sey. Der Verfasser des Briefes will nicht einmal gelten lassen, daß die Beschneidung ein Bundessiegel oder Zeichen gewesen sey, indem er dagegen sagt, daß man auch bei den Arabern, Syrern und den Götzenpriestern (in Egypten) die Beschneidung finde. Aber es wird herausgebracht, daß Abraham durch die Beschneidung der 318 Menschen, Genes. c. 17. und 14, 14., die Kreuzigung Jesu geweissagt habe, nämlich ΙΗ (18) der Anfang des Namens Jesu, Τ (300) das Kreuzeszeichen, also nach griechischen Buchstaben und

1) S. oben Band I. p. 75.

2) c. 9.

Zahlen, was nur einem, des Ebräiſchen entwöhnten, mit dieſer Sprache vielleicht gar nicht bekannten, alexandriniſchen Juden, der nur in der alexandriniſchen Ueberſetzung zu Hauſe war, gewiß nicht dem Barnabas, dem ſicher das Ebräiſche nicht ſo fremd war, einfallen konnte, wenn man auch eine ſolche geiſtloſe Spielerei dem letzteren zutrauen wollte. — Und doch hält derjenige, der in eine ſolche Spielerei verfallen konnte, dieſelbe für etwas Beſonderes, und er fügt die pomphaften Worte hinzu, welche die Geheimnißkrämerei der alexandriniſch-jüdiſchen Gnoſis charakteriſiren: „Keiner hat eine ächtere Lehre von mir vernommen, aber ich weiß, ihr ſeyd deſſen würdig“ [1]).

Die vorherrſchende Richtung des Briefes geht gegen fleiſchliches Judenthum und fleiſchlichen Judaismus im Chriſtenthum. Man erkennt die Polemik gegen den letzteren, der ſeinen dogmatiſchen Einfluß auch auf die Anſichten von der Perſon Chriſti verbreitete, wenn, c. 12., beſonders hervorgehoben wird, daß Chriſtus nicht bloß Menſchenſohn und Sohn Davids, ſondern auch Sohn Gottes ſey.

Wir finden übrigens auch keine Spur davon, daß der Verfaſſer des Briefes als Barnabas wollte angeſehen ſeyn. Weil aber der Geiſt und die Darſtellungsweiſe deſſelben dem alexandriniſchen Geſchmack zuſagte, ſo konnte es geſchehen, daß, da man den Namen des Verfaſſers nicht kannte und man demſelben Anſehen zu geben wünſchte, ſich das Gerücht dort verbreitete, daß Barnabas der Verfaſſer deſſelben ſey.

---

1) ἐνδεὴς γνησιωτέρου ἐμαθὲν ἀπ' ἐμοῦ λογου; ἀλλα οἶδα ὅτι ἄξιοι ἐστε ὑμεις.

Auf den Barnabas laſſen wir den Clemens folgen, vielleicht derſelbe, deſſen Paulus, Philipp. 4, 3., erwähnt; er wurde am Ende des erſten Jahrhunderts Biſchof der römiſchen Gemeinde. Wir haben unter ſeinem Namen einen Brief an die korinthiſche Gemeinde und das Bruchſtück eines zweiten. Der erſte wurde in den erſten Jahrhunderten in manchen alten Kirchen ſelbſt neben den Schriften des neuen Teſtaments bei dem Gottesdienſte vorgeleſen, er enthält eine mit Beiſpielen und allgemeinen Sentenzen verwebte Ermahnung zur Eintracht an die Gemeinde zu Korinth, welche durch Spaltungen zerrüttet war. Dieſer Brief iſt, obgleich im Ganzen ächt, doch von bedeutenden Interpolationen nicht frei; es zeigt ſich z. B. der Widerſpruch, wenn wir in dem Ganzen des Briefes die einfachen Verhältniſſe der älteſten chriſtlichen Gemeindeverfaſſung durchſcheinen ſehen, wenn Biſchöfe und Presbyteren einander ganz gleich geſetzt werden, und doch an einer Stelle, §. 40 u. d. f., das ganze jüdiſche Prieſterſyſtem auf die chriſtliche Kirche übertragen wird. Der ſogenannte zweite Brief aber iſt offenbar nur das Bruchſtück einer Homilie.

Unter dem Namen dieſes Clemens haben ſich in der ſyriſchen Kirche noch zwei Briefe erhalten und ſie ſind durch Wetſtein in einem Anhang zu ſeiner Ausgabe des neuen Teſtaments bekannt gemacht worden. Es ſind zwei Cirkularſchreiben, beſonders an die im Cölibat lebenden Chriſten und Chriſtinnen gerichtet. Daß dieſe Lebensweiſe hier beſonders geprieſen wird, kann noch nicht gegen den clementiniſchen Urſprung dieſer Briefe zeugen, da dieſe

Werthschätzung des Cölibats [1]) frühzeitig Eingang fand. Für das hohe Alter dieser Briefe spricht das nicht Vorhandenseyn des hierarchischen Strebens, daß hier nicht, wie in ähnlichen Schriften dieser Art, die alttestamentlichen Prieſteridеen auf die christliche Kirche angewandt werden, daß weder der Abstand zwischen Geistlichen und Layen, noch der Abstand zwischen Bischöfen und Presbyteren hervorgehoben wird, daß das Charisma, Kranke und insbesondere Dämonische zu heilen, als eine freie, nicht an ein bestimmtes Amt geknüpfte Gabe vorkommt. Doch ist dies auch noch kein sicherer Beweis von diesem hohen Alter der Briefe, da sich Alles dies aus der eigenthümlichen Richtung gewisser Gegenden des Orients, auch wenn sie spätern Ursprungs wären, erklären lassen könnte.

Da diese Briefe der ascetischen Richtung der abendländischen, insbesondere der nordafrikanischen Kirche sehr zusagen mußten, da man in ähnlichen Schriften praktischen Inhalts (gegen ähnliche Mißbräuche, wie diejenigen, welche in diesen Briefen gerügt werden) sie vielfach zu benutzen Veranlassung hatte, so muß es desto mehr auffallen, daß sie doch vor dem vierten Jahrhundert nirgends angeführt werden [2]), und dies muß schon Argwohn gegen die Aechtheit derselben erregen.

Diese Briefe tragen ganz das Gepräge, daß sie in einer orientalischen Kirche in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts oder im dritten untergeschoben worden,

1) S. Band II.

2) Die erste Spur von denselben bei dem Epiphanius und dem Hieronymus.

um theils den Werth des eheloſen Lebens zu befördern, theils den Mißbräuchen, welche unter dem Schein eines eheloſen Lebens um ſich griffen, wie insbeſondere der Einführung der συνεισακτοι (ſ. oben) [1]) entgegenzuwürken.

Unter dem Namen dieſes Clemens ſind überhaupt mancherlei Schriften nach einem hierarchiſchen oder dogmatiſchen Intereſſe untergeſchoben worden. So die Schrift, welche die Geſchichte des Clemens ſelbſt erzählt, der durch den Apoſtel Petrus bekehrt worden ſeyn ſoll, mit ſeinem Vater, den er vermißte, wieder zuſammentrifft [2]), — die Clementinen, deren eigenthümliche ebionitiſche Denkweiſe wir ſchon oben charakteriſirt haben — ſodann die Sammlung der apoſtoliſchen Conſtitutionen (διαταξεις oder διαταγαι αποστολικαι) und die κανονες αποστολικοι.

Es mag mit dem Urſprung dieſer beiden Sammlungen ähnlich gegangen ſeyn, wie mit dem Urſprung des ſogenannten apoſtoliſchen Symbols. Wie man urſprünglich in dogmatiſcher Hinſicht von einer apoſtoliſchen Ueberlieferung ſprach, ohne daran zu denken, daß die Apoſtel ein Glaubensbekenntniß aufgeſetzt hätten, ſo ſprach man in demſelben Sinne in Rückſicht der Kirchenverfaſſung und der Kirchengebräuche von einer apoſtoliſchen Ueberlieferung, ohne daran zu denken, daß die Apoſtel ſchriftliche Geſetze darüber gegeben hätten. Und indem man nun einmal an die-

1) Welcher Mißbrauch, wie in der nordafrikaniſchen, ſo auch in der antiochieniſchen Kirche ſich verbreitet hatte; ſ. den Synodalbrief gegen Paulus von Samoſata, Euseb. VII, 30.

2) Daher der Name der Einen in der Ueberſetzung des Rufinus uns erhaltenen Recenſion ἀναγνωρισμοι, Recognitiones.

sen Ausdruck von „apostolischen Ueberlieferungen, apostolischen Verordnungen" gewöhnt war, schloß sich daran endlich das Vorgeben oder die Meinung an, daß die Apostel wie ein Glaubensbekenntniß, also auch eine Sammlung von Kirchengesetzen niedergeschrieben hätten. Daher mögen denn aus verschiedenen Interessen verschiedene Sammlungen dieser Art entstanden seyn, wie diejenige, welche Epiphanius an manchen Stellen anführt, offenbar mit unseren apostolischen Constitutionen nicht identisch ist. Diese letzteren scheinen nach und nach aus verschiedenen Stücken von den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts bis in's vierte hinein in der orientalischen Kirche entstanden zu seyn.

Es würde hier sodann Hermas folgen, wenn derselbe mit dem in dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer, c. 16, vorkommenden identisch wäre, wie Manche unter den Alten meinten. Wir haben unter diesem Namen ein Werk, das den Titel des Hirten (ποιμην) führt, daher so genannt, weil in dem zweiten Buche ein Engel als Hirte des seiner Leitung anvertrauten Hermas dargestellt wird.

Es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob der Verfasser die Visionen, die er darstellte, würklich gehabt zu haben glaubte, oder ob er diese dichtete, um den von ihm vorgetragenen besonders praktischen Lehren desto mehr Eingang zu verschaffen. Das Werk war ursprünglich griechisch geschrieben, ist uns aber größtentheils nur in einer lateinischen Uebersetzung erhalten, es stand bei griechischen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts in großem Ansehen, wozu der Name Hermas und die gerühmten Visionen viel beigetragen haben mögen. Irenäus citirt das Buch un-

ter dem Namen der Schrift. Doch läßt sich an dem Ursprung von jenem apostolischen Hermas her sehr zweifeln, obgleich auch die andere Ueberlieferung (in dem, dem Tertullian zugeschriebenen Gedicht gegen den Marcion und dem von Muratori [1]) herausgegebenen Fragment über den Canon des neuen Testaments), daß der Bruder des römischen Bischofs Pius, der um 156 dies Amt erhielt, Verfasser sey, sehr zweifelhaft ist, da wir nicht bestimmen können, wie viel Glauben diese beiden Schriften verdienen, und da das hohe Ansehen des Buches zur Zeit eines Irenäus und Clemens von Alexandria sich schwerlich mit einem so späten Ursprung desselben vereinigen läßt [2]).

Ignatius, Bischof der antiochenischen Gemeinde, soll unter dem Kaiser Trajanus als Gefangener nach Rom geführt worden seyn, wo er den wilden Thieren vorgeworfen zu werden erwartete. Unterweges soll er sieben Briefe, sechs an kleinasiatische Gemeinden und einen an den Bischof Polykarpus von Smyrna, geschrieben haben. Allerdings enthalten diese Briefe Stellen, welche wenigstens den Charakter des Alterthums durchaus an sich tragen. Dies sind besonders die gegen den Judaismus und gegen den Doketismus gerichteten Stellen; aber auch die zuverlässigere kürzere Rezension ist sehr stark interpolirt.

Der Brief an den Bischof Polykarpus von Smyrna sieht am meisten einer müßigen Zusammenstoppelung ähnlich,

1) Antiq. ital. jud. aevi T. III.

2) Es könnte seyn, daß der römische Bischof Pius würklich einen Bruder dieses Namens hatte, und Solche, welche das Ansehen des Buches zu stürzen wünschten, eben deshalb einen so späten Autor zum Verfasser machten.

der Brief an die römiſche Gemeinde trägt am meiſten ein eigenthümliches Gepräge.

Von dem Biſchof Polykarpus von Smyrna haben wir ſchon oben geſprochen. Demſelben wird ein Brief an die Gemeinde zu Philippi zugeſchrieben, und es ſind keine hinreichende Gründe vorhanden, ihm denſelben abzuſprechen.

Auf die apoſtoliſchen Väter laſſen wir zuerſt die ſich der Zeitfolge nach zunächſt an ſie anſchließenden Apologeten folgen. Die Vertheidigung des Chriſtenthums gegen die Heiden gab die erſte Veranlaſſung zu einer Verbindung zwiſchen dem Chriſtenthume und der vorhandenen wiſſenſchaftlichen Bildung. Da unter der Regierung des Kaiſers Hadrianus das Chriſtenthum unter den gebildeten Ständen ſich mehr zu verbreiten anfing, da Heiden von einer gewiſſen philoſophiſchen und literäriſchen Bildung zur chriſtlichen Kirche übertraten, fühlten dieſe ſich gedrungen, ihren Glauben gegen die durch falſche Gerüchte verbreiteten Beſchuldigungen zu vertheidigen, und ſie benutzten ihre wiſſenſchaftliche Bildung und ihre wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe, um die chriſtliche Lehre den gebildeten Heiden von einer ihrer Bildungsform ſich mehr anſchließenden Seite darzuſtellen.

Unter dieſen iſt zuerſt Quadratus zu nennen; er war als Evangeliſt [1]) bekannt, und man rühmte ſeine

---

1) Dies Wort im neuteſtamentlichen Sinne verſtanden, d. h. ein nicht an einer beſtimmten Gemeinde angeſtellter Lehrer, ſondern ein zur Verkündigung des Evangeliums reiſender Miſſionär.

prophetiſche Gabe. Er iſt nicht zu verwechſeln mit einem Quadratus, der unter dem Mark Aurel Biſchof der Gemeinde zu Athen war, mit welchem Hieronymus ihn verwechſelte. Seine Apologie iſt, leider! nicht auf uns gekommen, Euſebius hat uns nur folgende merkwürdige Worte aus derſelben überliefert: „Die Werke unſeres Heilandes waren immer gegenwärtig, denn ſie waren wahrhaft: — die von ihm Geheilten, die von den Todten Auferſtandenen, welche nicht nur, wenn ſie geheilt wurden und auferſtanden, zu ſehen waren, ſondern auch immer da waren; nicht allein während der irdiſchen Lebenszeit des Heilandes, ſondern auch nach ſeinem Abſcheiden waren ſie noch eine ziemliche Zeit da, ſo daß Einige derſelben auch bis auf unſere Zeiten gekommen ſind“ [1]).

Der zweite, Ariſtides, behielt noch als Chriſt den Philoſophenmantel (τριβων, pallium) bei, um den gebildeten Heiden das Chriſtenthum als die neue himmliſche Philoſophie darſtellen zu können [2]).

Juſtin der Märtyrer iſt merkwürdig als der erſte unter dieſen Apologeten, deſſen Schriften auf uns gekommen ſind, und als der erſte uns näher bekannt gewordene chriſtliche Kirchenlehrer, bei dem wir eine Berührung des Chriſtenthums mit der helleniſchen, insbeſondere platoniſchen philoſophiſchen Bildung bemerken, in dieſer Hinſicht

1) Euseb. III, 37. IV, 3. V, 17.

2) Hieronym. de vir. illustr. c. 20. ep. 83. ad Magnum. apologeticum contextum philosophorum sententiis. Der Reiſende, de la Guilletière, ſagt, daß man in einem ſechs Meilen von Athen entfernten Kloſter dieſe Apologie noch zu beſitzen vorgebe.

der Vorgänger der alexandrinischen Kirchenlehrer. Die Nachrichten über seine Lebens- und Bildungsgeschichte können wir größtentheils nur aus seinen Schriften entnehmen, und wir halten uns hier zuerst am sichersten an seine beiden Apologieen, da diese das unbezweifelte Werk des Justinus sind und das unverkennbare Gepräge einer bestimmten Geistesrichtung an sich tragen, die übrigen seiner Schriften hingegen erst durch die Vergleichung mit denselben ihre Aechtheit beurkunden müssen.

Flavius Justinus wurde geboren in der Stadt Flavia Naapolis, dem alten Sichem in Samaria; es war damals eine römisch-griechische Colonie, in der griechische Sprache und Bildung herrschte. Wohl nicht eine vorherrschend spekulative Geistesrichtung, die bei ihm nicht vorhanden war, sondern das Streben nach einer beruhigenden religiösen Ueberzeugung führte ihn, wie so manche Andere dieser Zeit, zum Studium der Philosophie, und eben daher mußte ihn die platonische Philosophie besonders anziehen. Weil mehr ein religiöses als ein spekulatives Interesse ihn beseelte, konnte er auch, wenn gleich einzelne erhabene platonische Ideen, wie die Idee von einer Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, von einer Anschauung göttlicher Dinge, ihn begeisterten, doch von dem System der Schule nicht so gefangen genommen werden, daß sein Herz dadurch für höhere Eindrücke, die über den Bereich dieses Systems hinausgingen, unempfänglich geworden wäre. Wie er Christ wurde, erzählt er selbst [1]): „Da ich auch einst in den Lehren Platons meine Freude

1) Apolog. I. p. 50. 51.

fand und die Christen verläumden hörte, aber sie furchtlos sahe bei dem Tode und bei Allem, was von den Menschen für furchtbar gehalten wird, erkannte ich es als unmöglich, daß sie in Sünden und Lüsten leben sollten [1]). Ich verspottete die Meinung der Menge, ich rühme mich ein Christ zu seyn, und trachte aus allen Kräften darnach, als einen solchen mich zu bewähren."

Justin behielt als Christ den Philosophenmantel [2]), den er als heidnischer Philosoph und Asket getragen hatte, bei, und er benutzte diese Tracht und Lebensweise, um Gespräche über religiöse und philosophische Gegenstände leicht anknüpfen zu können und durch diese dem Evangelium in den Gemüthern einen Weg zu bahnen; so konnte er ein reisender Evangelist in dem Philosophenmantel seyn [3]). Aus seinen Worten bei der Darstellung des christlichen Cultus in der II. Apologie: „Wir führen den Ueberzeugten, nachdem wir ihn so getauft haben, zu den versammelten Brüdern," ist [4]) mit Unrecht geschlossen worden, daß er zum Geistlichen ordinirt worden. Es fand damals noch kein solcher Abstand zwischen Geistlichen und Layen statt, daß Justinus nicht vom Standpunkte des allgemeinen christlichen Priesterthums aus dies sollte haben sagen kön-

1) S. Band I.

2) S. Band II.

3) Selbst wenn der Dialogus cum Tryphone nicht ächt wäre, könnten wir doch hier die darin enthaltenen Nachrichten benutzen, denn wir könnten doch voraussetzen, daß der Verfasser desselben von Justin's Lebensgeschichte genauere Kenntniß hatte.

4) Von Tillemont.

nen. Mag er aber nun zu einem Evangelistenberuf im Namen der Kirche feierlich ordinirt worden seyn oder nicht — was eine unwichtige Frage ist — so ließ man doch seine Lehrgaben schwerlich wie für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden, so auch für den Unterricht der Gemeinden selbst unbenutzt. Wenn der Bericht von dem Märtyrertode des Justinus zuverlässig wäre, so würde sich daraus ergeben, daß, wann er sich zu Rom aufhielt, ein Theil der Gemeinde, der die griechische Sprache verstand, sich in seiner Wohnung zu versammeln pflegte, um seine Vorträge zu hören.

Wir bemerkten in dem ersten Abschnitt dieser Geschichte [1]), daß, nach dem Tode des Kaisers Hadrianus, im Anfang der Regierung des Pius Verfolgungen gegen die Christen entstanden. Dadurch wurde der sich damals zu Rom aufhaltende Justinus bewogen, dem Kaiser eine Vertheidigungsschrift für die Sache der Christen zu übergeben. Da er in der Ueberschrift derselben den M. Aurelius noch nicht als Cäsar nennt, so wird daraus wahrscheinlich, daß sie vor dessen Ernennung zum Cäsar, welche im J. 139. geschah, geschrieben worden [2]).

---

1) Bd. I. p. 151.

2) Die Ueberschrift lautet: Αυτοκρατορι Τιτῳ Αιλιῳ Αδριανῳ Αντωνινῳ Ἐυσεβει Σεβαστῳ Καισαρι και Ὀυηρισσιμῳ υἱῳ Φιλοσοφῳ και Λουκιῳ φιλοσοφῳ (nach Eusebius φιλοσοφου) καισαρος φυσει υἱῳ και Ευσεβους ἐις ποιητῳ, ἐραστῃ παιδειας, ἱερᾳ τε συγκλητῳ και δημῳ παντι Ρωμαιων. Der zuerst genannte der Augustus Antoninus Pius, der damals seine Regierung angetreten hatte, der zweite M. Antoninus philosophus, welchem der Kaiser Hadrian (nach dessen Wunsch ihn Antonius Pius adoptirte) den Na-

Größere Schwierigkeiten hat die Bestimmung der Zeit, in welcher die sogenannte erste Apologie des Justinus geschrieben worden. Die Veranlassung, welche ihn für die Christen zu schreiben bewog, (lehrreich für die Geschichte der Würksamkeit des Christenthums und der Verfolgungen,) — war diese. Eine Frau in Rom, welche mit ihrem Manne ein lasterhaftes Leben geführt hatte, wurde bekehrt, sie wollte nun die Laster ihres Mannes nicht länger theilen und suchte zu dessen eigener Besserung zu würken. Da sie dies aber nicht bewürken, da sie sich, wenn sie länger mit ihrem Manne verbunden blieb, der Theilnahme an seinen Sünden nicht entziehen konnte, und da sie den nach der Lehre des Herrn zu einer Scheidung berechtigenden Grund hatte, so ließ sie sich von ihm scheiden. Um sich zu rächen, klagte sie der Geschiedene als Christin an. Die Frau übergab dem Kaiser eine Bittschrift, daß es ihr gestattet werde, zuerst ihre häuslichen Angelegenheiten in Ord-

---

men Annius Verissimus gegeben hatte, der dritte Lucius Verus Antoninus, der nachherige Mitregent des M. Aurelius, der Sohn des Lucius Aelius Verus, den Hadrian adoptirt und zum Cäsär ernannt hatte; nach dem frühen Tode des letztern wurde er, wie Hadrian wünschte, gleichfalls von dem in die Stelle seines Vaters eingetretenen Antoninus Pius adoptirt. Die Leseart bei dem Eusebius ist höchst wahrscheinlich die richtige, denn es läßt sich nicht wohl denken, daß Lucius Verus gerade sollte zwei Epitheta erhalten haben. Der Beiname des Philosophen paßt durchaus nicht für den neunjährigen Knaben, der aber wohl ἐραστης παιδειας genannt werden konnte. Dem verstorbenen Aelius Verus, den Spartianus „eruditus in literis“ nennt, konnte eher der Beiname des Philosophen gegeben werden.

klarte, daß er ein Christ sey, wurde er
theilt. Ein anderer Christ, Namens Lu
Richterspruch hörte, sprach zu dem Präf
habt ihr diesen Mann, der keinen Mord,
keinen Ehebruch, überhaupt kein Verbrech
bloß, weil er sich einen Christen nannte,
theilt? Ihr handelt auf eine Weise, die
men Kaiser, nicht dem Philosophen, dem E
ziemt" [1]). Der Präfekt schloß aus dieser
auch dieser ein Christ sey, und da er die
theilte er ihn gleichfalls zum Tode. E
dasselbe Schicksal.

Es frägt sich nun: ob dieser Vorf
Regierung des Antonius Pius oder in die
Aurels paßt? Wir finden hier nichts, w
durchaus entgegen wäre, denn wie wir
ja durch die Rescripte des Hadrianus u
nus Pius das Gesetz des Trajanus ke
hoben, das öffentliche Bekenntniß des Chri
darnach mit dem Tode bestraft werden,

Milde des Kaisers einem günstiggesinnten Statthalter Manches zu dulden erlaubte. Aber ist es wahrscheinlich, daß ein Christ so zu dem Präfekte sollte geredet haben, wenn der regierende Kaiser selbst ein hartes Gesetz gegen die Christen als Christen erlassen hatte? Auch in der Apologie selbst findet sich keine Spur von dem Vorhandenseyn eines neuen Gesetzes gegen die Christen, um dessen Aufhebung Justinus den Kaiser gebeten hätte. Man kann sagen, es passe nur für die Zeit des M. Aurel, wenn Justinus sagt: daß man Knechten, Weibern, Kindern der Christen durch die Folter ein solches Bekenntniß erpreßt hatte, durch welches jene Volksgerüchte von den unnatürlichen Vergehungen in den Versammlungen der Christen für wahrhaft erklärt worden waren. Allerdings [1]) finden wir zuerst Beispiele eines solchen Verfahrens gegen die Christen unter der Regierung M. Aurels angeführt, da aber der Fanatismus des Volks schon seit der Regierung Nero's solche Gerüchte gegen die Christen verbreitet hatte, kann er leicht auch schon früher manche Magistratspersonen gefunden haben, die demselben glaubten und dienten. Auch in der Apologie, welche nach der allgemeinen Annahme unter Antoninus Pius gesetzt wird, verlangt ja Justinus, daß nur nicht den blinden Volksgerüchten gegen die Christen geglaubt werde. Er sagt zwar, daß solche Dinge, wie zu Rom unter dem Urbikus, überall vorfielen, daß die übrigen Statthalter gleich unvernünftig handelten, daß überall, wo Einer durch das Christenthum gebessert worden, Einer der nächsten Verwandten oder Freunde als Ankläger

1) S. Bd. I.

gegen ihn auftrat; dies scheint mehr auf die allgemeinen Verfolgungen unter dem Mark Aurel zu passen. Aber auch unter Antoninus Pius erfolgten ja in manchen Gegenden wüthende Volksangriffe auf die Christen, welche ihn bewogen, die auf die Beruhigung der Gemüther berechneten Rescripte zu erlassen. Es ist ferner in jener oben angeführten Bezeichnung der regierenden Fürsten durch den Lucius auffallend, daß dem M. Aurel das ihm eigenthümlich zukommende Prädikat des Philosophen nicht gegeben, dies hingegen auf den Verus, dem es gar nicht zukommt und auch sonst nicht beigelegt wird, übertragen, das Prädikat des Antoninus Pius dem M. Aurel, der während seiner Lebenszeit nirgends unter diesem Prädikat vorkommt, beigelegt wäre. Wenn man auch die angeführte Lesart des Eusebius verwerfen wollte, würde dies doch nichts helfen, denn auch am Ende der Apologie kommen dieselben Prädikate von den beiden Kaisern wieder vor [1]). Diese Gründe stimmen dafür, diese Apologie nicht nach der gewöhnlichen Annahme, welche bedeutende Stimmen, wie Pagi, Tillemont, Mosheim, für sich hat, sondern mit Valesius und Longuerue in die Zeit des Antoninus Pius zu setzen.

Eine

1) ἵνα οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρίναι. Daß im Anfang der Apologie des Athenagoras das Prädikat φιλόσοφος, sei es nun auf den L. Verus oder auf den Comodus übertragen wird, kann nicht zur Hebung dieser Schwierigkeit angeführt werden, denn das läßt sich leicht erklären, daß die dem Einen Kaiser nur gebührenden Prädikate Beiden gemeinschaftlich beigelegt werden, wie dort geschieht.

Eine auffallende Erscheinung ist es auch [1]), daß Justinus sich in dieser Apologie zweimal [2]) auf das Vorhergesagte beruft, was doch nicht in dieser Apologie, sondern in der ersten vorkommt. Er gebraucht dieselbe Formel „ὡς προεφημεν“, welche er sonst gebraucht, wo er Stellen aus derselben Schrift anführt.

Wir wollen dabei nicht läugnen, daß das Ansehen des Eusebius unserer Annahme entgegensteht, indem derselbe allerdings die zuerst angeführte Apologie als die erste unter der Regierung des Antoninus Pius verfaßte zu betrachten, die zweite unter die Regierung Mark Aurels zu setzen scheint [3]); aber das Ansehen dieses Geschichtschreibers ist doch hier nicht entscheidend, das rechte Verhältniß der sogenannten zweiten Apologie zur ersten konnte schon zur Zeit des Eusebius verrückt und vergessen worden seyn.

Ganz eigenthümlich ist diesen beiden Apologieen die Idee, welche sich nachher bei den Alexandrinern wiederfindet, daß in dem Christenthum die ungetrübte und unzerstückelte Offenbarung der religiösen Wahrheit sey, wie hingegen in allen menschlichen Systemen nur durch menschliche Einseitigkeit getrübte Bruchstücke einer Offenbarung

1) Wie schon der Benediktiner Herausgeber bemerkt.

2) Nach der Benediktinerausgabe, §. 4. wo er von der Feindschaft Gottes, §. 6. wo er von der Menschwerdung des Logos, und §. 8. wo er vom Heraklit redet.

3) Wenn man vergleicht II, 13. und IV, 16., denn IV, 11. ist etwas unklar, und, wenn man c. 17. mit dem vorhergehenden vergleicht, kann man wohl kaum zweifeln, daß entweder die Lesart πρωτῳ unrichtig ist oder Eusebius selbst nur durch ein Versehen so geschrieben hat.

der Wahrheit ſich fänden. Was Clemens von der wie der Körper des Dionyſos zerriſſenen Offenbarung des Logos ſagt (ſ. oben), hat ſchon Juſtinus mit andern Worten geſagt. Er ſetzt in der menſchlichen Natur etwas dem göttlichen Logos, jener allgemeinen und abſoluten, göttlichen Vernunft verwandtes [1]), daher die partielle Erkenntniß religiöſer und ſittlicher Wahrheit unter den beſſeren heidniſchen Philoſophen. Die Offenbarung der Wahrheit, welche hier eine fragmentariſche und durch die Beimiſchung des Menſchlichen getrübte iſt, giebt ſich aber in ihrer Reinheit und Vollſtändigkeit erſt durch die Erſcheinung des Logos ſelbſt in der Menſchheit. Wie ſich dieſer zu der getrübten, partiellen menſchlichen Vernunft verhält, ſo verhält ſich das Chriſtenthum zu allen andern Syſtemen religiöſer Wahrheit. Gewiß eine Idee, welche ſehr dazu geeignet war, ſowohl um Anſchließungspunkte für das Chriſtenthum in dem allgemeinen religiöſen Bewußtſeyn der Menſchheit aufzuſuchen, als auch die Erhabenheit des Evangeliums über alle bisherigen einen religiöſen Stoff enthaltenden Syſteme darzuthun. Er ſagt daher, daß Alles, was von Allen Gutes geſagt worden ſey, den Chriſten angehöre [2]). Daher behauptet er, daß zu allen Zeiten diejenigen, welche der inneren Offenbarung des Logos folgten und derſelben gemäß lebten, Chriſten waren, wenn gleich ſie Atheiſten genannt wurden, wie ein Abraham und ein Sokrates, und daß dieſe von den Gegnern des Logos

1) Das σπερμα του λογου oder der λογος σπερματικος.

2) Apolog. II (gewöhnlich I.) ὁσα παρα πασι καλως εἰρηται, ἡμων των χριστιανων ἐστι.

(den ohne Vernunft Lebenden) stets verfolgt wurden. Man braucht gewiß nicht anzunehmen, daß Justinus diese Ideen zu Alexandria niedergelegt, und daß sie von ihm auf die alexandrinischen Kirchenlehrer übergegangen seyen, oder auch, daß sie Justinus aus einer schon vorhandenen alexandrinischen Theologie entlehnt habe. Denn gewiß konnte leicht jeder in die Ideen von dem Verhältnisse des νοερον in dem Menschen zu dem höchsten νους — eingewohnte Platoniker, der zum Christenthum übertrat, (wenn er eine Vermittelung zwischen seiner früheren platonischen Denkart und seiner neuen christlichen suchte,) zu diesen Ideen hingeführt werden.

Auffallend ist es nun aber, wenn wir von der in den Apologieen vorherrschenden Idee von dem Verhältnisse des Göttlichen im Menschen zu der Selbstoffenbarung des göttlichen Logos, und was damit zusammenhängt, von dem Verhältnisse der zerstreuten Spuren der Wahrheit unter den Heiden zu dem Christenthum in andern Schriften des Justin's gar keine Spur finden. Man könnte zwar sagen, daß er diese Ideen sich nur nach seinem besonderen Zweck angeeignet habe, um dadurch den philosophischen Kaiser günstig für seinen Antrag zu stimmen; aber diese Annahme ist doch keine natürliche. Zumal wie uns Justinus in seinen Schriften erscheint, können wir ihm schwerlich die Geistesgewandtheit zutrauen, daß er sich in einem nur äußerlich von ihm angeeigneten Ideenkreise so frei hätte sollen bewegen können. Auch trägt er in seinen Apologieen kein Bedenken, die Religionslehren der Stoiker zu tadeln, obgleich der Stoicismus des Mark Aurel bekannt war. Darnach läßt sich schließen, daß er auch von der griechi-

ſchen Philoſophie überhaupt keine mildere Denkart, als diejenige war, welche er aufrichtig hatte, vorgab. Und in andern auf die Bekehrung der Heiden einzuwürken beſtimmten Schriften konnte er ja, gleichwie in den Apologieen, dieſe Methode gut gebrauchen. Woher alſo, daß er ſie in ſolchen nicht gebrauchte? Dieſe Erſcheinung würde deſto auffallender ſeyn, wenn man, nach der gewöhnlichen Anſicht, den Juſtin die beiden Apologieen zu ſo verſchiedenen Zeiten ſchreiben ließe.

Wir haben unter dem Namen des Juſtinus eine Schrift, unter dem Titel: Ermahnung an die Heiden, (παραινετικος προς ἑλληνας) welche zum Zweck hat, die Heiden von der Unzulänglichkeit ihrer Volksreligion wie ihrer philoſophiſchen Religionslehre und der Nothwendigkeit eines höheren göttlichen Unterrichts zu überzeugen. Es iſt höchſt wahrſcheinlich dieſelbe Schrift, welche von Euſebius und Photius unter dem, zu dem Inhalt gut paſſenden Titel der Widerlegung (ἐλεγχος) angeführt wird.

7. In dieſer Schrift finden wir keine Spur von der milderen, freieren Denkart, die wir in den Apologieen bemerken, keine Spur von jenem eigenthümlichen Ideenkreiſe, vielmehr eine entgegengeſetzte Denkweiſe. Alle Gotteserkenntniß wird hier nur von äußerer Offenbarung abgeleitet, es werden zwar bei den Heiden manche mißverſtandene Anklänge der Wahrheit anerkannt; dieſe werden aber nur von einer mißverſtandenen und verfälſchten Ueberlieferung abgeleitet, nach der alexandriniſch-jüdiſchen Idee, daß von Egypten eine Kenntniß der durch göttliche Offenbarung den Juden mitgetheilten Lehren den Griechen zugekommen ſey.

Wenn in den Apologieen unter den Heiden Solche anerkannt werden, welche, der Offenbarung des λογος σπερματικος folgend, Zeugen der Wahrheit vor der Erscheinung des Christenthums waren, so wird dagegen hier gesagt [1]: „Vieles sind auch eure Lehrer, auch gegen ihren Willen, für uns zu sagen von der göttlichen Vorsehung, gezwungen worden, und besonders diejenigen, welche sich in Egypten aufgehalten und aus der Religion des Moses und seiner Väter Nutzen gezogen haben."

Unmöglich kann man annehmen, daß diese Schrift aus derselben Denkweise, von welcher Justins Apologieen herrühren, hergekommen sey. Wollte man sie dennoch ihm zuschreiben, so müßte man wenigstens sie nicht nach der gewöhnlichen Annahme, als die erste seiner Schriften nach seiner Bekehrung, sondern vielmehr als eine der späteren betrachten. Man müßte annehmen, daß seine ursprünglich freiere und mildere Denkart späterhin enger und schroffer geworden sey, daß die bei ihm ursprünglich vorherrschende, aus seiner eigenthümlichen Geistesrichtung hervorgegangene Ansicht von dem Verhältnisse der Offenbarungen des λογος σπερματικος zu der Offenbarung des absoluten Logos, welche wir als die vorherrschende in den Apologieen finden, späterhin durch die ihm von den alexandrinischen Juden zugekommene Ansicht von einer Quelle äußerlicher Ueberlieferung ganz zurückgedrängt worden sey [2].

---

1) Cohortat. S. 15.

2) Es läßt sich nicht läugnen, daß auch schon in den Apologieen jene Ansicht vorkommt, nur dort mehr im Hintergrunde, während die andere vorherrschte. Apolog. II. S. 81. „Alles was Philosophen und Dichter von der Unsterblich-

Eine ſolche Veränderung iſt zwar möglich, und es finden ſich wohl Beiſpiele ſolcher Veränderungen, aber es frägt ſich, ob dieſe Schrift hinreichende Merkmale ihrer Abſtammung von Juſtinus enthält, um uns zu dieſer Vorausſetzung zu nöthigen.

Sodann haben wir unter dem Namen des Juſtinus eine kleine Anrede (λογος προς ἑλληνας) an die Heiden, auf die wohl keine unter den Inhaltsanzeigen der Schriften Juſtin's bei den Alten paßt, die aber wenigſtens, wenn ſie auch nicht von ihm herrühren ſollte, da der Styl mehr rhetoriſch iſt, doch das Gepräge derſelben Zeit an ſich trägt. Eine rhetoriſche Darlegung der Unhaltbarkeit der heidniſchen Götterlehre, an welcher das Schönſte der Schluß iſt. „Die Macht des Logos macht nicht Dichter, ſie ſchafft nicht Philoſophen, nicht geſchickte Redner, ſondern, indem ſie uns bildet, macht ſie aus ſterblichen Menſchen unſterbliche, aus Sterblichen Götter. Sie erhebt uns von der Erde über die Gränzen des Olymps. Kommt, laßt euch bilden. Werdet wie ich, denn auch ich war wie ihr, dies hat mich beſiegt, das Göttliche der Lehre, die Macht des Logos, denn wie ein guter Schlangenbän-

---

keit der Seele, von den Strafen nach dem Tode, von der Anſchauung der himmliſchen Dinge oder von ähnlichen Lehren geſagt haben, das haben ſie erkennen können und entwickelt, indem ſie von den Propheten dazu die Veranlaſſung nahmen. Daher ſcheint bei Allen eine Sonne der Wahrheit zu ſeyn, und es erhellt, daß ſie es nicht genau verſtanden haben, wenn ſie ſich ſelbſt widerſprechen.“ So auch S. 92. Platons Schöpfungslehre, von Moſes abgeleitet.

ner das schreckliche Thier aus seinem Schlupfwinkel hervorlockt und verscheucht, so bannt das Wort die furchtbaren Leidenschaften der Sinnlichkeit aus den verborgensten Winkeln der Seele. Und nachdem die Begierden gebannt worden, wird die Seele ruhig und heiter, und kehrt befreit von dem ihr anklebenden Bösen zu ihrem Schöpfer zurück."

Sodann haben wir unter dem Namen Justin's eine, größtentheils Sammlungen aus der alten griechischen Literatur, besonders den Dichtern, enthaltende Schrift über die Einheit Gottes (περι μοναρχιας), um die Heiden aus ihrer eigenen Literatur zu überführen. Diese Schrift ist vielleicht nur Bruchstück eines größeren Werkes, wie denn das Werk, welches Eusebius unter diesem Namen kannte, mehr enthielt, theils aus der heiligen Schrift, theils aus der griechischen Literatur genommene Beweise für die Einheit Gottes.

Das größte und wichtigste Werk, das wir von Justinus haben, ist nach den Apologieen sein Dialog mit dem Juden Tryphon, welcher Dialog sich damit beschäftigt, zu beweisen, daß Jesus der im alten Testament verheißene Messias sey, und die damals gewöhnlichen Einwendungen der Juden gegen das Christenthum zu widerlegen. Justin kommt, wahrscheinlich zu Ephesus, zusammen mit einem Juden Tryphon, den der von Barchochba unternommene Krieg aus Palästina vertrieben hatte, der in Griechenland umherreisete und dort die griechische Philosophie studirt und lieb gewonnen hatte. Der Philosophenmantel des Justinus veranlaßt den Tryphon, ihn auf einem einsamen Spaziergange anzureden, und es entsteht

unter ihnen ein Geſpräch über die Gotteserkenntniß, welches Juſtinus auf das Chriſtenthum hinlenkt; dies Geſpräch ſoll hier ſchriftlich niedergelegt ſeyn.

Die einſtimmigen Zeugniſſe der Alten eignen dieſen Dialog dem Juſtinus zu, der Verfaſſer giebt ſich ſelbſt als den Juſtinus, der die Apologieen geſchrieben, zu erkennen, indem er eine Stelle aus der ſogenannten zweiten als eine von ihm ſelbſt herrührende anführt [1]). Der Verfaſſer beſchreibt ſich im Eingang als einen ſolchen, der von dem Platonismus zum Chriſtenthum übergetreten war, was ganz auf den Juſtinus paßt. Kein Unbefangener kann läugnen, daß die Schrift von einem Zeitgenoſſen des Juſtinus, oder doch von einem Manne, deſſen Lebenszeit nahe an das Zeitalter gränzte, verfaßt ſeyn muß; nun läßt ſich aber vernünftigerweiſe gar keine Urſache denken, warum ein Mann, der, wie aus dieſem Buche erhellt, durch ſeine perſönlichen Eigenſchaften ſoviel als Juſtinus gelten konnte, ſtatt daſſelbe unter ſeinem eigenen Namen zu ſchreiben, daſſelbe unter der Larve eines Zeitgenoſſen ſollte haben erſcheinen laſſen. Auch findet ſich in dieſem Buche gar nicht das in ſolchen untergeſchobenen Stücken dieſer Zeit ſonſt hervorleuchtende Streben, gewiſſe Lieblingsmeinungen in Umlauf zu bringen. Es herrſcht in demſelben nur Polemik gegen Juden und Judaiſten, und dieſe konnte bei keiner der beiden Partheien durch den Namen des Heiden aus Samaria, des ehemaligen Platonikers, mehr Gewicht erhalten [2]).

---

1) S. Simon Magus Dial. Tryph. 349.

2) Die Gründe gegen die Aechtheit von Wetstein Prolego-

Es kann uns zwar hier dieſelbe Erſcheinung wie bei der oben bemerkten Widerlegungsſchrift gegen die Heiden auffallen, aber es iſt hier doch eine andere Sache. Wir ſahen ja, daß Juſtinus von der einen Seite die Verwandtſchaft des Chriſtenthums mit der beſſeren griechiſchen Philoſophie, von der andern Seite das Unbefriedigende derſelben in Hinſicht der Religion nachzuweiſen ſucht. Wenn nun in den an den Philoſophen Mark Aurel gerichteten Apologieen beſonders der erſtere Geſichtspunkt hervortreten mußte, ſo mußte derſelbe hingegen in einer Schrift, welche gegen Juden gerichtet war, die in der griechiſchen Philoſophie eine Vervollſtändigung des altteſtamentlichen religiöſen Unterrichts ſuchten, ganz zurücktreten. Und es zeigt ſich doch auch eine Ideenverwandtſchaft zwiſchen dem Dialog und den Apologieen, ſelbſt in den Lieblingsgedanken der Apologieen von dem λογος σπερματικος. Wie er in der erſten Apologie ſagt, daß die Menſchen ſich bei ihren Sünden würden entſchuldigen können, wenn der Logos erſt ſeit hundert und funfzig Jahren ſich der Menſchheit geoffenbaret hätte, wenn er nicht durch jenen λογος σπερματικος zu allen Zeiten unter den Menſchen würkſam gewe-

---

mena in nov. Test. und Semler in ſeiner Ausgabe derſelben, 1764. S. 174. — aus der Citationsweiſe der alexandriniſchen Verſion — ſ. dagegen Stroth in dem Repertorium für bibl. u. morgenländ. Literatur Bd. II. S. 74. — ſodann Koch Iustini M. dial. c. Tryph. secundum regulas criticas examinat. et ϑεοσεβους convictus. 1700, welche Schrift mir nicht zu Geſicht gekommen, und Lange im erſten B. ſeiner Dogmengeſchichte. Eine treffliche Widerlegung von Münſcher. S. Commentationes theologicae ed. Rosenmueller, Fuldner et Maurer. T. I. P. II.

ſen wäre, ſo ſagt er daſſelbe hier in Hinſicht der von der menſchlichen Natur unzertrennlichen ſittlichen Ideen (φυσικαι ἐννοιαι), welche die Menſchen überall nöthigten, die Sünde als Sünde anzuerkennen, welche durch Einwürkung des böſen Geiſtes, durch ſchlechte Erziehung, Sitten und Geſetze vielmehr verlöſcht und unterdrückt als vernichtet werden könnten. Das was er hier ſagt von dem, was ſich zu allen Zeiten und ſeiner Natur nach als Gut offenbarte, wodurch die Menſchen allein Gott gefallen könnten, im Gegenſatz gegen das nur für die Herzenshärtigkeit der Juden als Zucht- und Bildungsmittel oder als typiſche Hinweiſung geltende Ceremonialgeſetz [1]). Dies führt zu der Idee von jenem λογος σπερματικος hin, durch den der ganzen Menſchheit das ſittliche Bewußtſeyn gegeben war.

Zwar findet ſich in den Apologieen keine Spur des Chiliasmus, aber die geiſtigen Ideen von dem ewigen Leben und von dem Reiche Chriſti, welche in den Apologieen hervorleuchten, ſtehen doch keineswegs mit dieſer Lehre in Widerſpruch (ſ. oben), wir müſſen ja wohl bedenken, daß auch die Chiliaſten das tauſendjährige Reich nur als einen Uebergangspunkt zu einer höheren Lebensſtufe betrachteten. Es läßt ſich wohl erklären, daß er in ſeinen Apologieen dieſe Lehre, die den gebildeten Heiden beſonders anſtößig ſeyn mußte, nicht erwähnte, da ſie, wenn auch wichtig in ſeinen Augen, doch nicht zu den Haupt- und Grundlehren des Chriſtenthums gehörte, welche letztern er freilich unverhüllt vortrug, auch wenn ſie den Heiden anſtößig

1) τα φυσει και ἀει και δι' ὁλου καλα και δικαια και ἀγαθα. S. f. 247. 264. 320.

waren. In einem Dialog, der die chriſtliche Lehre gegen die Vorwürfe der Juden rechtfertigen ſollte, hingegen hatte er beſondere Veranlaſſung dies hervorzuheben, um zu zeigen, daß die Chriſten auch in dieſem Punkte nach jüdiſchen Vorſtellungen rechtgläubig ſeyen. Die antignoſtiſche antimarcionitiſche Richtung tritt in beiden Werken hervor, und an dieſe ſchloß ſich damals leicht der Chiliasmus an.

In der Lehre vom Logos und vom heiligen Geiſte (ſ. oben) findet ſich in den Apologieen und in dem Dialog eine auffallende Uebereinſtimmung. Und es zeigen ſich in Gedanken und Ausdrücken, welche in beiden Werken vorkommen, noch deutlichere Merkmale von der Identität des Verfaſſers [1]).

1) Die myſtiſche Erklärung von der meſſianiſchen Stelle, 1 Moſe 49, 11. Apolog. II, 74. „το γαρ πλυνων την στολην αυτου εν αιματι σταφυλης“ προαγγελτικον ην του παθους, ου πασχειν εμελλε, δι' αιματος καθαιρων τους πιστευοντας αυτω· η γαρ κεκλημενη υπο του θειου πνευματος δια του προφητου στολη, οι πιστευοντες αυτω εισιν ανθρωποι, εν οις οικει το παρα του θεου σπερμα, ο λογος το δε ειρημενον αιμα της σταφυλης, σημαντικον του εχειν μεν αιμα τον φανησομενον, αλλ' ουκ εξ ανθρωπειου σπερματος, αλλ εκ θειας δυναμεως. Vergl. damit die Stelle Dial. Tryph. 273., die denſelben Verfaſſer verräth, der nur in jener Stelle ſich ſolcher Ausdrücke bediente, welche mehr aus der Sprache der platoniſchen Philoſophie entlehnt waren, wie es ſein Zweck mit ſich brachte: το τω αιματι αυτου αποπλυνειν μελλειν τους πιστευοντας αυτω εδηλου. στολην γαρ αυτου εκαλεσε το αγιον πνευμα τους δι' αυτου αφεσιν αμαρτιων λαβοντας εν οις αει δυναμει μεν παρεστι και ενεργως δε παρεσται εν τη δευτερα αυτου παρουσια. το δε αιμα σταφυλης ειπειν τον λογον, δεδηλωκεν, οτι αιμα μεν εχει ο χριστος ουκ εξ ανθρωπου σπερματος; αλλ' εκ της του θεου δυναμεως.

Wir können nicht mit Sicherheit beſtimmen, ob Juſtinus würklich eine ſolche Disputation mit einem Juden Tryphon gehabt hat; aber höchſt wahrſcheinlich hatten wenigſtens manche Disputationen mit Juden ihm Veranlaſſung gegeben, einen ſolchen Dialog zu ſchreiben, ſo wie er ſich dadurch eine ſolche Bekanntſchaft mit der damaligen jüdiſchen Theologie erworben. Er war ſtets bereit, Juden und Heiden von ſeinem Glauben Rechenſchaft zu geben. Da wir nicht wiſſen können, was Einkleidung und was Thatſache in dieſem Dialog iſt, können wir auch keine hinreichenden Merkmale zu chronologiſchen Beſtimmungen in demſelben finden; aber ſicher iſt es aus der Anführung der erſten Apologie, daß derſelbe ſpäter als dieſe, und wahrſcheinlich, nach dem Geſagten, ſpäter als beide Apologieen geſchrieben worden.

Juſtin redet von der Kraft des Evangeliums aus eigener Erfahrung in dem Dialog, wie in den Apologieen: „Ich fand in der Lehre Chriſti — ſagt er — die einzige ſichere und heilbringende Philoſophie, denn ſie hat in ſich eine Ehrfurcht gebietende Macht, welche diejenigen zurückhält, die ſich vom rechten Wege entfernen, und die ſüßeſte Ruhe wird denen, die ſie üben, zu Theil. Daß dieſe Lehre ſüßer iſt als Honig, erhellt daraus, daß wir, welche durch dieſelbe gebildet worden, auch bis zum Tode ſeinen Namen nicht verläugnen.“

Zu bedauern iſt der Verluſt eines Werkes des Juſtinus gegen alle häretiſche Sekten ſeiner Zeit und ſeines Werkes gegen den Marcion. Ob das Bruchſtück eines Werkes über die Auferſtehung, welches Johannes von Damaskus im achten Jahrhundert unter Juſtins Namen

mitgetheilt hat, ihm würklich zugehört, ist sehr zu bezweifeln; Eusebius, Hieronymus und Photius wußten nichts von einem solchen Werke desselben.

Zu den schönsten Denkmälern des christlichen Alterthums gehört ein Brief über das Charakteristische der christlichen Gottesverehrung im Verhältnisse zum Heidenthum und zum Judenthum, welcher Brief unter den Werken des Justinus sich befindet. Er enthält jene herrliche Schilderung des christlichen Lebens, von der wir schon oben etwas angeführt haben. Sprache, Gedanken, und das Schweigen der Alten beweisen, daß der Brief nicht von dem Justinus herrührt. Aber die darin herrschende christliche Einfalt spricht für das hohe Alterthum der Schrift, und dazu kommt dies: der Verfasser setzt das Judenthum und das Heidenthum in Eine Klasse, er scheint den jüdischen Cultus nicht von göttlicher Stiftung abzuleiten — und doch findet sich nichts eigentlich Gnostisches in der Schrift; eine solche Erscheinung konnte nur in einer sehr frühen Zeit statt finden.

Daraus aber, daß der Verfasser von dem Opfercultus der Juden wie einem noch vorhandenen redet, kann man nicht beweisen, daß er vor der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem geschrieben, denn in einer lebendigen Darstellung konnte er auch wohl das nicht mehr Vorhandene auf solche Weise vergegenwärtigen. Und, daß er sich einen Schüler der Apostel nennt, giebt auch kein sicheres chronologisches Merkmal, da er sich nach ihren Schriften und ihrer Lehre so nennen konnte, wenn anders diese Stelle im Anfange des §. 11. noch dem ächten Briefe zu-

Justinus erwartete, wie er selbst i
geführten Apologie sagt, daß aus einer
rüchtigten Klasse von Scheinheiligen, ein f
ker, Namens Krescens, der bei dem
und dasselbe gegen die Christen aufhetzte, i
reiten werde, denn er hatte sich insbesond
er dessen Heuchelei bloßstellte, seinen Haß
dem Eusebius hätte Krescens sein
drohtes Vorhaben würklich ausgeführt;
führt zum Beleg eine Stelle von dem Sc
dem Tatianus, an, welche doch keinesw
davon dienen kann, denn Tatian sagt
Krescens dem Justin den Tod zu
habe, woraus ja nicht folgt, daß dies
hen sey [2]).

Eusebius mag aber darin Recht
stin unter der Regierung des Mark Au
rertod gestorben. Mit dieser Nachricht st
von dem Märtyrertode des Justinus u
ten überein, der zwar durch keine zuverl

an sich hat, welche mehr für, als gegen die Aechtheit desselben sprechen [1]).

An Justin schließt sich dessen Schüler Tatian aus Assyrien an, von dem wir bereits in der Geschichte der gnostischen Sekten [2]) gesprochen haben. Er selbst giebt in der gleich zu erwähnenden einzigen Schrift, welche wir von ihm haben, Aufschluß über den Gang seiner religiösen Entwickelung. Er wurde im Heidenthum erzogen; viele Reisen gaben ihm Gelegenheit, die mannichfachen Arten des heidnischen Cultus, welche damals im römischen Reiche beisammen waren, kennen zu lernen. Keine unter allen konnte ihm als eine vernunftgemäße erscheinen, er erkannte, wie hier die Religion zum Dienst der Sünde gebraucht wurde, aber auch die gekünstelten allegorischen Deutungen der alten Mythen, als Symbole einer spekulativen Naturlehre, konnten ihm nicht zusagen, und es schien ihm eine Unehrlichkeit, sich an den Volkscultus anzuschließen, wenn man die allgemeine religiöse Ueberzeugung nicht theile und in der Götterlehre nichts anders als Symbole der Elemente und Kräfte der Natur sehe. Die Mysterien, in die er sich einweihen ließ, schienen ihm gleichfalls den Erwartungen, welche sie erregten, nicht zu entsprechen, und die einander

1) Daß kein Wundermärchen, nichts Uebertriebenes darin vorkommt, nichts was den einfachen Verhältnissen der Christengemeinden dieser Zeit widerspricht, daß man von dem Krescens darin gar nichts lieset, da zu erwarten wäre, daß ein Graeculus, der eine solche Leidensgeschichte gedichtet, von der Voraussetzung ausgehend, daß Krescens dem Justinus den Tod bereitet, ihn zu einer Hauptperson gemacht und viel von ihm gefabelt haben würde.

2) Band II. S. 762.

widerſtreitenden Syſteme der Philoſophen gaben ihm keine ſichere religiöſe Ueberzeugung. Der Widerſpruch, welchen er oft bei denen, die ſich für Philoſophen ausgaben, zwiſchen dem in ihrer Tracht, in ihren Mienen und in ihren Reden zur Schau getragenen Ernſte und der Leichtfertigkeit ihres Wandels wahrnahm, machte ihn mißtrauiſch. Als er ſich in dieſer Stimmung befand, geſchah es, daß er zu dem alten Teſtament kam, auf welches ihn das, was er von dem hohen Alter dieſer Schriften im Verhältniß zu der helleniſchen Religion hörte, aufmerkſam machte, was bei einem Syrier leicht der Fall ſeyn konnte. Er ſagt ſelbſt von dem Eindrucke, den das Leſen des alten Teſtaments auf ihn machte: „Dieſe Schriften fanden Glauben bei mir durch die Einfalt der Ausdrucksweiſe, das Ungeſuchte bei den Redenden, die faßliche Darſtellung der Schöpfungsgeſchichte, durch das Vorausſagen der Zukunft, durch das Heilſame der Gebote, und durch die vorherrſchende Lehre von Einem Gott“ [1]). Der Eindruck, den das Studium des alten Teſtaments auf ihn machte, ſcheint demnach für ihn die Vorbereitung zum Glauben an das Evangelium geweſen zu ſeyn [2]). Als er in dieſer Gemüths-

rich-

1) Tatian hatte alſo ſchon früher das Unhaltbare des Polytheismus erkannt und war ſchon zu der Ueberzeugung gekommen, daß nur eine monotheiſtiſche Religion eine wahre ſeyn könne.

2) Auffallend wäre es dann, daß Tatian nachher gerade ein antijüdiſcher Gnoſtiker geworden wäre, aber wir bemerkten ſchon oben, S. 764, daß wir zu dieſer Annahme keineswegs berechtigt ſind.

richtung zu Rom ankam, wurde er dort durch den Justinus, von dem er mit großer Verehrung spricht, zum Christenthum bekehrt.

Nach dem Tode des letztern schrieb er seine „Rede an die Heiden", in der er die φιλοσοφια των βαρβαρων gegen die Verachtung der Hellenen, welche doch die Keime aller Wissenschaften und Künste ursprünglich von den Barbaren empfangen hätten, vertheidigt. In der Ansicht vom Verhältnisse der griechischen Philosophie sowohl als Religion zum Christenthum erkennen wir vielmehr den spätern als den früheren Justinus. Wir bemerkten bereits oben (S. 762), daß sich schon in dieser Schrift die Keime der spekulativ-asketischen Denkart zeigen, welche er wahrscheinlich aus Syrien mitgebracht hatte, wie auch die dunkle Schreibart den Syrer erkennen läßt. Zu den Heiden sagt er: „Warum wollt ihr die Staatsreligionen zum Kampfe gegen uns aufwiegeln? Und warum werde ich, wenn ich nicht euren Religionsgesetzen folgen will, als der Gottloseste gehaßt? Der Kaiser gebietet, Abgaben zu entrichten, ich bin bereit sie zu bezahlen. Der Herr gebietet, zu dienen, ich weiß, wie ich ihm zu dienen habe, denn den Menschen muß man auf menschliche Weise ehren, fürchten aber allein den Gott, der von keinem menschlichen Auge gesehen, von keiner menschlichen Kunst begriffen werden kann. Nur wenn mir diesen zu verläugnen geboten wird, werde ich nicht gehorchen, sondern lieber sterben, um nicht als Lügner und Undankbarer zu erscheinen."

Auf den Tatian folgt Athenagoras, der seine Apologie (πρεσβεια περι χριστιανων) an den Kaiser

Mark Aurel und deſſen Sohn
Von der Perſon dieſes Mannes
Nachricht. Nur zwei unter den
thodius und Philippus von
Vorſteher der alexandriniſchen K
Einzige, der von der Lebensgeſch
etwas berichtet [2]), was aber wegl
läſſigkeit dieſes Schriftſtellers,
mit andern zuverläſſigen Berich
gen Beſchaffenheit, in welcher ſei
kommen iſt, durchaus keinen G
was Athenagoras (ſ. oben) v
was er von der Ekſtaſe der als
kung des göttlichen Geiſtes diene
beweiſen, daß er ein Montaniſt
bemerkten, ſagten hier die Monta
ſondern ſie ſtellten eine ſchon v
religiöſe und ſittliche Gegenſtände

Von dieſem Athenagora
Schrift zur Vertheidigung de

Mit den Apologeten nenne
nicht bekannten Hermias, de

---

1) S. die Abhandlung Mosheim
dieſer Apologie in dem erſten
nes ad hist. eccles. pertinentes.

2) Herausgegeben von Dodwell
berichtet, daß Athenagoras
Antonius Pius gelebt, die
übergeben, daß er vor dem
xandria geweſen ſey.

gegen die heidniſchen Philoſophen (διασυρμος των ἐξω φιλοσοφων) geſchrieben hat. Er ſucht eine Menge abgeſchmackter und einander gegenſeitig widerſprechender Meinungen der griechiſchen Philoſophen zuſammenzuſtellen, ohne etwas Poſitives vorzutragen, ein Verfahren, das ſchwerlich irgend einen Nutzen haben konnte; denn um die Philoſophiſchgebildeten zu überzeugen, wurde mehr erfordert als dieſe Deklamation, und bei den Ungelehrten bedurfte es einer ſolchen Verwahrung gegen die Irrthümer der Philoſophen, oder einer ſolchen negativen Vorbereitung für den Glauben an das Evangelium nicht. Wir ſehen in dem Hermias einen jener leidenſchaftlichen Feinde der griechiſchen Philoſophie, welche Clemens von Alexandria (ſ. oben) bekämpft, welche die griechiſche Philoſophie nach jenem jüdiſchen Mährchen von der Mittheilung gefallener Engel ableiteten. Dieſer Hermias wird in der Ueberſchrift ſeines Buches ein Philoſoph genannt; es kann immer ſeyn, daß er vor ſeiner Bekehrung in dem Philoſophenmantel einherging, und ſodann nach ſeiner Bekehrung von dem Enthuſiasmus für die griechiſche Philoſophie zum leidenſchaftlichen Haſſe gegen dieſelbe überging. Nach einer verſchiedenen Beſchaffenheit der Gemüther kann eine Anſchließung der neuen Denkweiſe an die frühere, wie bei einem Juſtinus und Clemens von Alexandria, oder ein ſchroffes Abſtoßen der letzteren erfolgen.

Der Gemeinde in der großen Hauptſtadt des öſtlichen römiſchen Aſiens, — einem blühenden Sitze der Literatur, konnte es an wiſſenſchaftlich gebildeten Kirchenlehrern nicht fehlen, und die Berührung mit gebildeten Heiden und mit den Gnoſtikern, deren Vaterland Syrien war, mußte

ſen wäre, ſo ſagt er daſſelbe hier in Hinſicht der von der menſchlichen Natur unzertrennlichen ſittlichen Ideen (φυσικαι ἐννοιαι), welche die Menſchen überall nöthigten, die Sünde als Sünde anzuerkennen, welche durch Einwürkung des böſen Geiſtes, durch ſchlechte Erziehung, Sitten und Geſetze vielmehr verlöſcht und unterdrückt als vernichtet werden könnten. Das was er hier ſagt von dem, was ſich zu allen Zeiten und ſeiner Natur nach als Gut offenbarte, wodurch die Menſchen allein Gott gefallen könnten, im Gegenſatz gegen das nur für die Herzenshärtigkeit der Juden als Zucht- und Bildungsmittel oder als typiſche Hinweiſung geltende Ceremonialgeſetz [1]). Dies führt zu der Idee von jenem λογος σπερματικος hin, durch den der ganzen Menſchheit das ſittliche Bewußtſeyn gegeben war.

Zwar findet ſich in den Apologieen keine Spur des Chiliasmus, aber die geiſtigen Ideen von dem ewigen Leben und von dem Reiche Chriſti, welche in den Apologieen hervorleuchten, ſtehen doch keineswegs mit dieſer Lehre in Widerſpruch (ſ. oben), wir müſſen ja wohl bedenken, daß auch die Chiliaſten das tauſendjährige Reich nur als einen Uebergangspunkt zu einer höheren Lebensſtufe betrachteten. Es läßt ſich wohl erklären, daß er in ſeinen Apologieen dieſe Lehre, die den gebildeten Heiden beſonders anſtößig ſeyn mußte, nicht erwähnte, da ſie, wenn auch wichtig in ſeinen Augen, doch nicht zu den Haupt- und Grundlehren des Chriſtenthums gehörte, welche letztern er freilich unverhüllt vortrug, auch wenn ſie den Heiden anſtößig

1) τα φυσει και ἀει και δι' ὁλου καλα και δικαια και ἁγαθα. S. f. 247. 264. 320.

ren. In einem Dialog, der die chriſtliche Lehre gegen die orwürfe der Juden rechtfertigen ſollte, hingegen hatte er beondere Veranlaſſung dies hervorzuheben, um zu zeigen, daß e Chriſten auch in dieſem Punkte nach jüdiſchen Vorſtelngen rechtgläubig ſeyen. Die antignoſtiſche antimarciotiſche Richtung tritt in beiden Werken hervor, und an eſe ſchloß ſich damals leicht der Chiliasmus an.

In der Lehre vom Logos und vom heiligen Geiſte : oben) findet ſich in den Apologieen und in dem Dias eine auffallende Uebereinſtimmung. Und es zeigen ſich Gedanken und Ausdrücken, welche in beiden Werken rkommen, noch deutlichere Merkmale von der Identität s Verfaſſers [1]).

1) Die myſtiſche Erklärung von der meſſianiſchen Stelle, 1 Moſe 49, 11. Apolog. II, 74. „το γαρ πλυνων την στολην φυτου εν αιματι σαφυλης“ προαγγελτικον ην του παθους, ου πασχειν ἐμελλε, δι' αἱματος καθαιρων τους πιστευοντας αὐτῳ· ἡ γαρ κεκλημενη ὑπο του θειου πνευματος δια του προφητου στολη, οἱ πιστευοντες αὐτῳ εἰσιν ἀνθρωποι, ἐν οἱς οἰκει το παρα του θειου σπερμα, ὁ λογος το δε ἐρρημενον αἱμα της σαφυλης, σημαντικον του ἐχειν μεν αἱμα τον φανησομενον, ἀλλ' ουκ ἐξ ἀνθρωπειου σπερματος, ἀλλ ἐκ θειας δυναμεως. Vergl. damit die Stelle Dial. Tryph. 273., die denſelben Verfaſſer verräth, der nur in jener Stelle ſich ſolcher Ausdrücke bediente, welche mehr aus der Sprache der platoniſchen Philoſophie entlehnt waren, wie es ſein Zweck mit ſich brachte: το τῳ αἱματι αὐτου ἀποπλυνειν μελλειν τους πιστευοντας αὐτῳ ἐδηλου. στολην γαρ αὐτου ἐκαλεσε το ἁγιον πνευμα τους δι' αὐτου ἀφεσιν ἁμαρτιων λαβοντας ἐν οἱς ἀει δυναμει μεν παρεισι και ἐνεργως δε παρεισαι ἐν τῃ δευτερᾳ αὐτου παρουσιᾳ. το δε αἱμα σαφυλης ἐιπειν τον λογον, ἐδηλωκεν, ὁτι αἱμα μεν ἐχει ὁ χριστος ουκ ἐξ ἀνθρωπου σπερματος; ἀλλ' ἐκ της του θεου δυναμεως.

Wir können nicht mit Sicherheit bestimmen, ob Justinus würklich eine solche Disputation mit einem Juden Tryphon gehabt hat; aber höchst wahrscheinlich hatten wenigstens manche Disputationen mit Juden ihm Veranlassung gegeben, einen solchen Dialog zu schreiben, so wie er sich dadurch eine solche Bekanntschaft mit der damaligen jüdischen Theologie erworben. Er war stets bereit, Juden und Heiden von seinem Glauben Rechenschaft zu geben. Da wir nicht wissen können, was Einkleidung und was Thatsache in diesem Dialog ist, können wir auch keine hinreichenden Merkmale zu chronologischen Bestimmungen in demselben finden; aber sicher ist es aus der Anführung der ersten Apologie, daß derselbe später als diese, und wahrscheinlich, nach dem Gesagten, später als beide Apologieen geschrieben worden.

Justin redet von der Kraft des Evangeliums aus eigener Erfahrung in dem Dialog, wie in den Apologieen: „Ich fand in der Lehre Christi — sagt er — die einzige sichere und heilbringende Philosophie, denn sie hat in sich eine Ehrfurcht gebietende Macht, welche diejenigen zurückhält, die sich vom rechten Wege entfernen, und die süßeste Ruhe wird denen, die sie üben, zu Theil. Daß diese Lehre süßer ist als Honig, erhellt daraus, daß wir, welche durch dieselbe gebildet worden, auch bis zum Tode seinen Namen nicht verläugnen.“

Zu bedauern ist der Verlust eines Werkes des Justinus gegen alle häretische Sekten seiner Zeit und seines Werkes gegen den Marcion. Ob das Bruchstück eines Werkes über die Auferstehung, welches Johannes von Damaskus im achten Jahrhundert unter Justins Namen

mitgetheilt hat, ihm würklich zugehört, ist sehr zu bezweifeln; Eusebius, Hieronymus und Photius wußten nichts von einem solchen Werke desselben.

Zu den schönsten Denkmälern des christlichen Alterthums gehört ein Brief über das Charakteristische der christlichen Gottesverehrung im Verhältnisse zum Heidenthum und zum Judenthum, welcher Brief unter den Werken des Justinus sich befindet. Er enthält jene herrliche Schilderung des christlichen Lebens, von der wir schon oben etwas angeführt haben. Sprache, Gedanken, und das Schweigen der Alten beweisen, daß der Brief nicht von dem Justinus herrührt. Aber die darin herrschende christliche Einfalt spricht für das hohe Alterthum der Schrift, und dazu kommt dies: der Verfasser setzt das Judenthum und das Heidenthum in Eine Klasse, er scheint den jüdischen Cultus nicht von göttlicher Stiftung abzuleiten — und doch findet sich nichts eigentlich Gnostisches in der Schrift; eine solche Erscheinung konnte nur in einer sehr frühen Zeit statt finden.

Daraus aber, daß der Verfasser von dem Opfercultus der Juden wie einem noch vorhandenen redet, kann man nicht beweisen, daß er vor der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem geschrieben, denn in einer lebendigen Darstellung konnte er auch wohl das nicht mehr Vorhandene auf solche Weise vergegenwärtigen. Und, daß er sich einen Schüler der Apostel nennt, giebt auch kein sicheres chronologisches Merkmal, da er sich nach ihren Schriften und ihrer Lehre so nennen konnte, wenn anders diese Stelle im Anfange des §. 11. noch dem ächten Briefe zugehört.

Offenbar ist das Nachfolgende von einer anderen Hand, das was hier von dem jüdischen Volke, von dem göttlichen Ansehen des alten Testaments, von der den Bestimmungen der Väter sich anschließenden Orthodoxie gesagt wird, paßt durchaus nicht zu der in diesem Briefe herrschenden Geistesrichtung und Denkweise.

Justinus erwartete, wie er selbst in der zuletzt angeführten Apologie sagt, daß aus einer jener damals berüchtigten Klasse von Scheinheiligen, ein sogenannter Cyniker, Namens Krescens, der bei dem Volke viel galt und dasselbe gegen die Christen aufhetzte, ihm den Tod bereiten werde, denn er hatte sich insbesondere dadurch, daß er dessen Heuchelei bloßstellte, seinen Haß zugezogen. Nach dem Eusebius hätte Krescens sein dem Justin gedrohtes Vorhaben würklich ausgeführt; aber Eusebius führt zum Beleg eine Stelle von dem Schüler Justin's, dem Tatianus, an, welche doch keineswegs zum Beweise davon dienen kann, denn Tatian sagt dort nur [1]), daß Krescens dem Justin den Tod zu bereiten gesucht habe, woraus ja nicht folgt, daß dies würklich geschehen sey [2]).

Eusebius mag aber darin Recht haben, daß Justin unter der Regierung des Mark Aurel den Märtyrertod gestorben. Mit dieser Nachricht stimmt ein Bericht von dem Märtyrertode des Justinus und seiner Gefährten überein, der zwar durch keine zuverlässige Quelle auf uns gekommen [3]), der aber doch manche innere Merkmale

1) §. 19 orat. contra Graecos.

2) θανατῳ περιβαλειν. πραγματευεσθαι.

3) In der Sammlung des Metaphrasten Symeon.

an sich hat, welche mehr für, als gegen die Aechtheit desselben sprechen [1]).

An Justin schließt sich dessen Schüler Tatian aus Assyrien an, von dem wir bereits in der Geschichte der gnostischen Sekten [2]) gesprochen haben. Er selbst giebt in der gleich zu erwähnenden einzigen Schrift, welche wir von ihm haben, Aufschluß über den Gang seiner religiösen Entwickelung. Er wurde im Heidenthum erzogen; viele Reisen gaben ihm Gelegenheit, die mannichfachen Arten des heidnischen Cultus, welche damals im römischen Reiche beisammen waren, kennen zu lernen. Keine unter allen konnte ihm als eine vernunftgemäße erscheinen, er erkannte, wie hier die Religion zum Dienst der Sünde gebraucht wurde, aber auch die gekünstelten allegorischen Deutungen der alten Mythen, als Symbole einer spekulativen Naturlehre, konnten ihm nicht zusagen, und es schien ihm eine Unehrlichkeit, sich an den Volkscultus anzuschließen, wenn man die allgemeine religiöse Ueberzeugung nicht theile und in der Götterlehre nichts anders als Symbole der Elemente und Kräfte der Natur sehe. Die Mysterien, in die er sich einweihen ließ, schienen ihm gleichfalls den Erwartungen, welche sie erregten, nicht zu entsprechen, und die einander

1) Daß kein Wundermärchen, nichts Uebertriebenes darin vorkommt, nichts was den einfachen Verhältnissen der Christengemeinden dieser Zeit widerspricht, daß man von dem Krescens darin gar nichts liefet, da zu erwarten wäre, daß ein Graeculus, der eine solche Leidensgeschichte gedichtet, von der Voraussetzung ausgehend, daß Krescens dem Justinus den Tod bereitet, ihn zu einer Hauptperson gemacht und viel von ihm gefabelt haben würde.

2) Band II. S. 762.

widerſtreitenden Syſteme der Philoſophen gaben ihm keine ſichere religiöſe Ueberzeugung. Der Widerſpruch, welchen er oft bei denen, die ſich für Philoſophen ausgaben, zwiſchen dem in ihrer Tracht, in ihren Mienen und in ihren Reden zur Schau getragenen Ernſte und der Leichtfertigkeit ihres Wandels wahrnahm, machte ihn mißtrauiſch. Als er ſich in dieſer Stimmung befand, geſchah es, daß er zu dem alten Teſtament kam, auf welches ihn das, was er von dem hohen Alter dieſer Schriften im Verhältniß zu der helleniſchen Religion hörte, aufmerkſam machte, was bei einem Syrier leicht der Fall ſeyn konnte. Er ſagt ſelbſt von dem Eindrucke, den das Leſen des alten Teſtaments auf ihn machte: „Dieſe Schriften fanden Glauben bei mir durch die Einfalt der Ausdrucksweiſe, das Ungeſuchte bei den Redenden, die faßliche Darſtellung der Schöpfungsgeſchichte, durch das Vorausſagen der Zukunft, durch das Heilſame der Gebote, und durch die vorherrſchende Lehre von Einem Gott“ [1]). Der Eindruck, den das Studium des alten Teſtaments auf ihn machte, ſcheint demnach für ihn die Vorbereitung zum Glauben an das Evangelium geweſen zu ſeyn [2]). Als er in dieſer Gemüthsrich-

1) Tatian hatte alſo ſchon früher das Unhaltbare des Polytheismus erkannt und war ſchon zu der Ueberzeugung gekommen, daß nur eine monotheiſtiſche Religion eine wahre ſeyn könne.

2) Auffallend wäre es dann, daß Tatian nachher gerade ein antijüdiſcher Gnoſtiker geworden wäre, aber wir bemerkten ſchon oben, S. 764, daß wir zu dieſer Annahme keineswegs berechtigt ſind.

richtung zu Rom ankam, wurde er dort durch den Justinus, von dem er mit großer Verehrung spricht, zum Christenthum bekehrt.

Nach dem Tode des letztern schrieb er seine „Rede an die Heiden", in der er die φιλοσοφια των βαρβαρων gegen die Verachtung der Hellenen, welche doch die Keime aller Wissenschaften und Künste ursprünglich von den Barbaren empfangen hätten, vertheidigt. In der Ansicht vom Verhältnisse der griechischen Philosophie sowohl als Religion zum Christenthum erkennen wir vielmehr den spätern als den frühern Justinus. Wir bemerkten bereits oben (S. 762), daß sich schon in dieser Schrift die Keime der spekulativ-asketischen Denkart zeigen, welche er wahrscheinlich aus Syrien mitgebracht hatte, wie auch die dunkle Schreibart den Syrer erkennen läßt. Zu den Heiden sagt er: „Warum wollt ihr die Staatsreligionen zum Kampfe gegen uns aufwiegeln? Und warum werde ich, wenn ich nicht euren Religionsgesetzen folgen will, als der Gottloseste gehaßt? Der Kaiser gebietet, Abgaben zu entrichten, ich bin bereit sie zu bezahlen. Der Herr gebietet, zu dienen, ich weiß, wie ich ihm zu dienen habe, denn den Menschen muß man auf menschliche Weise ehren, fürchten aber allein den Gott, der von keinem menschlichen Auge gesehen, von keiner menschlichen Kunst begriffen werden kann. Nur wenn mir diesen zu verläugnen geboten wird, werde ich nicht gehorchen, sondern lieber sterben, um nicht als Lügner und Undankbarer zu erscheinen."

Auf den Tatian folgt Athenagoras, der seine Apologie (πρεσβεια περι χριστιανων) an den Kaiser

Mark Aurel und dessen Sohn Commodus richtete [1]). Von der Person dieses Mannes haben wir keine bestimmte Nachricht. Nur zwei unter den Alten nennen ihn, Methodius und Philippus von Sida, welcher der letzte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule war, der Einzige, der von der Lebensgeschichte des Athenagoras etwas berichtet [2]), was aber wegen der bekannten Unzuverlässigkeit dieses Schriftstellers, wegen des Widerspruches mit andern zuverlässigen Berichten und der unzuverlässigen Beschaffenheit, in welcher sein Bruchstück auf uns gekommen ist, durchaus keinen Glauben verdient. Weder was Athenagoras (s. oben) von der zweiten Ehe, noch was er von der Ekstase der als blinde Organe der Wirkung des göttlichen Geistes dienenden Propheten sagt, kann beweisen, daß er ein Montanist war, denn wie wir oben bemerkten, sagten hier die Montanisten nichts ganz Neues, sondern sie stellten eine schon vorhandene Denkweise über religiöse und sittliche Gegenstände nur auf die Spitze.

Von diesem Athenagoras haben wir noch eine Schrift zur Vertheidigung der Auferstehungslehre.

Mit den Apologeten nennen wir einen uns weiter nicht bekannten Hermias, der eine kurze Spottschrift

---

1) S. die Abhandlung Mosheims über die Abfassungszeit dieser Apologie in dem ersten Bande seiner commentationes ad hist. eccles. pertinentes.

2) Herausgegeben von Dodwell Dissertatt. in Irenaeum, er berichtet, daß Athenagoras unter dem Hadrian und Antonius Pius gelebt, diesen Kaisern seine Apologie übergeben, daß er vor dem Clemens Katechet zu Alexandria gewesen sey.

gegen die heidniſchen Philoſophen (διασυρμος των ἐξω φιλοσοφων) geſchrieben hat. Er ſucht eine Menge abgeſchmackter und einander gegenſeitig widerſprechender Meinungen der griechiſchen Philoſophen zuſammenzuſtellen, ohne etwas Poſitives vorzutragen, ein Verfahren, das ſchwerlich irgend einen Nutzen haben konnte; denn um die Philoſophiſchgebildeten zu überzeugen, wurde mehr erfordert als dieſe Deklamation, und bei den Ungelehrten bedurfte es einer ſolchen Verwahrung gegen die Irrthümer der Philoſophen, oder einer ſolchen negativen Vorbereitung für den Glauben an das Evangelium nicht. Wir ſehen in dem Hermias einen jener leidenſchaftlichen Feinde der griechiſchen Philoſophie, welche Clemens von Alexandria (ſ. oben) bekämpft, welche die griechiſche Philoſophie nach jenem jüdiſchen Mährchen von der Mittheilung gefallener Engel ableiteten. Dieſer Hermias wird in der Ueberſchrift ſeines Buches ein Philoſoph genannt; es kann immer ſeyn, daß er vor ſeiner Bekehrung in dem Philoſophenmantel einherging, und ſodann nach ſeiner Bekehrung von dem Enthuſiasmus für die griechiſche Philoſophie zum leidenſchaftlichen Haſſe gegen dieſelbe überging. Nach einer verſchiedenen Beſchaffenheit der Gemüther kann eine Anſchließung der neuen Denkweiſe an die frühere, wie bei einem Juſtinus und Clemens von Alexandria, oder ein ſchroffes Abſtoßen der letzteren erfolgen.

Der Gemeinde in der großen Hauptſtadt des öſtlichen römiſchen Aſiens, — einem blühenden Sitze der Literatur, konnte es an wiſſenſchaftlich gebildeten Kirchenlehrern nicht fehlen, und die Berührung mit gebildeten Heiden und mit den Gnoſtikern, deren Vaterland Syrien war, mußte

ihre schriftstellerische Thätigkeit anspornen. Unter dem Kaiser Mark Aurel wurde Theophilus Bischof dieser Gemeinde. Er schrieb nach dem Tode dieses Kaisers unter dem Commodus ein apologetisches Werk in drei Büchern, gerichtet an einen Heiden Autolykos, durch dessen Einwürfe gegen das Christenthum er dieses Werk zu schreiben veranlaßt worden, in welchem sich ein kenntnißreicher und denkender Mann zeigt; wir haben schon oben Einiges aus diesem Werke angeführt. Merkwürdig ist es, daß dieser Theophilus, der gegen Marcion und Hermogenes geschrieben, auch Commentare über die heilige Schrift verfaßt hatte. Wir sehen hier den Keim der exegetischen Richtung der antiochenischen Kirche, von der wir noch am Ende dieses Abschnittes reden werden [1]).

---

1) Hieronymus führt c. 25. de vir. ill. einen Commentar desselben in evangelium (was das ganze corpus evangeliorum bezeichnen kann) und über die Sprüchwörter an, setzt aber hinzu: qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. Aber in seiner Vorrede zu seinem Commentar über den Matthäus führt er ganz bestimmt Commentare des Theophilus an, und in seinem Briefe an die Algasia Tom. IV. f. 197. führt er, wie es scheint, eine erklärende Harmonie oder Synopsis der Evangelien von ihm an (qui quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens). Es könnte wohl Alles dies nur Bezeichnung desselben Einen Werkes seyn. Wir haben von demselben nichts mehr (da die lateinischen Bruchstücke unter dem Namen des Theophilus diesem nicht zugehören), wenn nicht die Katenen noch Fragmente finden lassen. Die Probe, welche Hieronymus von seiner Auslegungsmethode giebt, ist fern von dem Geiste der späteren antiochenischen Schule, denn sie zeigt spielendes Allegorisiren, was auch wohl zu der alexandrini-

Eine eigenthümliche theologische Richtung bildete sich im Verlauf des zweiten Jahrhunderts in der kleinasiatischen Kirche aus. Hier erhielt zuerst jener antignostische praktisch-realistische Geist (den wir in der allgemeinen Einleitung zu diesem Abschnitt geschildert haben) eine feste Gestalt. Der praktisch-christliche Geist, der von der vieljährigen Wirksamkeit des Apostels Johannes in diesen Gegenden ausgegangen war, der freilich durch Beimischung einer sinnlichen Richtung hier oft getrübt wurde, stellte sich der hier besonders um sich greifenden spekulativen Willkür der gnostischen Sekten und Schulen entgegen. Die treue Anhänglichkeit an die Lehren und die Verkündigungen, welche die ältesten Gemeindevorsteher sich aus dem Munde des Johannes selbst vernommen zu haben erinnerten, hielt dem Gnosticismus ein Gegengewicht, und diese kindlich frommen Männer einfachen Geistes hatten das Verdienst um die Entwickelung der Kirche, daß durch sie die Fortpflanzung der reinen Grundlehren des Evangeliums gesichert, der praktische Geist des Christenthums ungetrübt erhalten wurde, wenn sie auch aus der unreinen Quelle der Ueberlieferung, in der sich Göttliches und Menschliches bald vermischte, manche dem Wesen des Evangeliums fremdartige Nebenvorstellungen, die ihnen wichtig waren, mit aufnahmen. Wenn nur die Grundlehren des Christenthums und die Urkunden der ursprünglichen reinen Mittheilungen des göttlichen Wortes fortgepflanzt wurden, so war doch dafür gesorgt, daß sich das Christenthum durch seine innere göttliche Kraft von

---

schen Bildung, welche sich in dem zuerst angeführten Werke erkennen läßt, passen kann.

ſolchen Schlacken, die ſich im Strom zeitlicher Entwickelung überall beimiſchen mußten, reinigen konnte. Hätte es aber der Richtung des Gnoſticismus gelingen können, den Sieg zu erhalten, ſo wäre, indem ſie das Grundweſen des Chriſtenthums zerſtört, die Sammlung der heiligen Urkunden der Willkür preis gegeben hätte, die Möglichkeit eines ſolchen Läuterungsprozeſſes dadurch abgeſchnitten worden.

Es war das Streben dieſer Kirchenlehrer, die übereinſtimmende Ueberlieferung der chriſtlichen Gemeinden, insbeſondere der Gemeinden apoſtoliſchen Urſprungs, der Willkür der Gnoſtiker entgegenzuſtellen. Aus einem ſolchen Streben ging wahrſcheinlich der erſte Anfang einer Kirchengeſchichte hervor, das Werk des kleinaſiatiſchen zum Evangelium bekehrten Juden Hegeſippus, der unter der Regierung des Kaiſers Hadrianus und der Antoninen lebte und, vielleicht um Differenzen zwiſchen den Gemeinden jüdiſchen und heidniſchen Gebrauchs auszugleichen oder um ſich augenſcheinlich von der Uebereinſtimmung aller alten Gemeinden in dem weſentlichen Chriſtenthum zu überzeugen, unter dem Antoninus Pius eine Reiſe nach Rom machte und ſich dort eine Zeit lang aufhielt. Das Reſultat ſeiner Nachforſchungen und Sammlungen waren ſeine fünf Bücher kirchlicher Begebenheiten (πεντε ὑπομνηματα ἐκκλησιαστικων πραξεων). Er mag hier wohl manche unreine Ueberlieferung jüdiſchen Urſprungs aufgenommen haben und von manchen Irrthümern einer fleiſchlichen jüdiſch-chriſtlichen Denkart beherrſcht worden ſeyn. Das Bild des Jakobus, der den Namen eines Bruders des Herrn führte, iſt von ihm ganz nach ebionitiſchem Ge-

schmack ausgemalt worden [1]). Aus einer Anführung des monophysitischen Schriftstellers vom Ende des sechsten Jahrhunderts, des Stephanus Gobarus [2]), könnte man zwar schließen, daß er als eigentlicher Ebionit ein Gegner des Apostels Paulus gewesen sey; denn in dem fünften Buche seiner Kirchengeschichte sagt er nach Anführung der Worte 1 Corinth. 2, 9., „das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist," — daß dies falsch sey, und daß diejenigen, welche solches sagten, die heilige Schrift und den Herrn Lügen strafen, als welcher sage: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören," Matth. 13, 16. [3]). Wenn man diese Worte Hegesipp's auf die angeführte paulinische Stelle bezieht, so scheint daraus zu folgen, daß er denselben einer falschen Lehre beschuldigte, ihn wohl gar anklagte, daß er unter dem Namen der Schrift etwas angeführt habe, was sich nicht in derselben finde. Aber dieser Annahme steht die Zufriedenheit Hegesipp's mit der allgemeinen Kirchenüberlieferung, seine Verbindung mit der römischen Kirche entgegen. Nach dieser Annahme hätte er ja nothwendig ein Gegner beider seyn müssen. So viel wir, (ohne den Zusammenhang zu kennen, in welchem jene Worte bei dem Hegesipp standen,) urtheilen können, mögen wir daher vielmehr vermuthen, daß er dies nicht im Gegensatz

1) Euseb. II, 23.

2) Bei Photius cod. 235.

3) ματην μεν ειρησθαι ταυτα και καταψευδεσθαι τους ταυτα φαμενους των τε θειων γραφων και του κυριου λεγοντος u. s. w.

gegen Paulus, ſondern in ſeinem heftigen Eifer gegen die Widerſacher des fleiſchlichen Chiliasmus (welche wohl die angeführte pauliniſche Stelle und ähnliche anwenden konnten, um den ſinnlichen Vorſtellungen von der zukünftigen Glückſeligkeit entgegenzutreten,) geſagt haben möchte.

Die Streitigkeiten über die Zeit der Oſterfeier (ſ. oben) und über das montaniſtiſche Prophetenthum gaben neben der Polemik gegen die Gnoſtiker und der Apologetik gegen die Heiden nachher einen neuen Gegenſtand für die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit dieſer Kirchenlehrer. Das Verzeichniß der Schriften des Biſchofs Melito von Sardes, den wir bereits als den Verfaſſer einer an den Kaiſer Mark Aurel gerichteten Apologie angeführt haben, zeigt, mit welchen Dingen ſich die kleinaſiatiſchen Kirchenlehrer damals beſchäftigten. Wir finden unter denſelben folgende: über den rechten Wandel und über die Propheten, von der Prophezeiung, von der Kirche, von der Offenbarung des Johannes (welche Schriften ſich ſämmtlich auf den Gegenſtand des montaniſtiſchen Streites beziehen konnten), der Schlüſſel (ἡ κλεις), (vielleicht auch ſich darauf beziehend, von dem Schlüſſel der Kirche in Hinſicht der Pönitenzſtreitigkeiten), eine Abhandlung über den Sonntag (vielleicht in Beziehung auf die Streitigkeiten zwiſchen Juden- und Heidenchriſten über die Sabbaths- oder Sonntagsfeier), von der Körperlichkeit Gottes [1]), Vertheidigung

1) περὶ ἐνσωματου θεου, dieſe Worte könnten zwar verſtanden werden: von dem im Körper erſchienenen Gott, alſo von der Menſchwerdung Gottes, aber die Vergleichung mit der Nachricht des glaubwürdigen Origenes von dem Inhalte dieſes Buches fragment. commentar. in Genes. Vol. II. opp. fol. 25. nöthigt zu der gegebenen Erklärung.

jener ſinnlichen antignoſtiſchen Auffaſſung. Auf die Polemik gegen den Gnoſticismus konnte ſich auch der Inhalt folgender Schriften beziehen: von der Natur des Menſchen, von der Schöpfung, der Seele oder vom Körper oder vom Geiſt, von der Geburt Chriſti, von der Wahrheit, vom Glauben, von den Sinnen des gläubigen Gehorſams [1]). Die wichtigen, in das Leben der Kirche dieſer Zeit ſo ſehr eingreifenden Gegenſtände laſſen uns den Verluſt dieſer Schriften deſto mehr bedauern.

Ein Zeitgenoſſe Melito's war der ſchon oben genannte Claudius Apollinaris, Biſchof von Hierapolis in Phrygien; ſeine Schriften, obgleich nicht ſo zahlreich, beſchäftigten ſich mit manchen ähnlichen Gegenſtänden [2]).

Aus der Schule jener kleinaſiatiſchen Kirchenlehrer ging Irenäus hervor, welcher, nach dem Märtyrertode des Pothinus, Biſchof der Gemeinde zu Lyon und Vienne wurde (ſ. oben). Er erinnerte ſich noch in ſeinem hohen Alter, was er aus dem Munde des alten Polykarp in ſeiner Jugend von dem Leben und der Lehre Chriſti und der Apoſtel vernommen hatte. In einem, an einen Irrlehrer Florinus, mit dem er in ſeiner Jugend bei dem

1) Das Verzeichniß der Schriften bei Euseb. IV, 26.

2) Wenn man in den Katenen, beſonders der zu Leipzig 1772 herausgegebenen Katene des Nicephorus über den Oktateuchus, die dieſem Apollinaris zugehörenden Bruchſtücke von denen, welche dem Apollinaris von Laodicea zugehören, gehörig ſonderte, und die Bruchſtücke bei Euſebius und in dem Chronicon Paschale Alexandrinum damit vergliche, ließe ſich eine beſtimmtere Charakteriſtik dieſes Kirchenlehrers geben.

Polykarpus zusammen gewese
ben sagt er: „Diese Lehren ha
uns vorangegangen sind, die a
gingen, nicht überliefert, denn
sah ich dich in Kleinasien bei
führe das, was damals geschal
schieht, im Gedächtniß; was wi
men haben, wächst mit der Se
so daß ich den Ort beschreiben k
Polykarp saß und sprach, sein
Lebensweise und seine Körperge
er an die Gemeinde hielt, wie
dem Johannes und mit den
gesehen hatten, erzählte; wie er
er von ihnen über den Herrn,
Lehre vernommen hatte. Da
gen seines Lebens empfangen ha
stimmend mit der Schrift. D
vermöge der mir widerfahrenen
und schrieb es nicht auf Papie
zen nieder, und stets bringe ic
Gottes wieder in frische Erinn
Gott bezeugen, daß wenn der
byter Solches gehört hätte, so
die Ohren verstopft, und nach s
ben: „„o mein guter Gott, auf
bewahrt, daß ich das aushalten
dem Orte, wo er sitzend oder
hätte, hinweg geflohen seyn“ [1]).

1) Euseb. V, 20.

ausspricht, ging auf den Irenäus über. Von seiner eigenthümlichen praktischen Geistesrichtung in der Auffassung und Behandlungsweise der Glaubenslehre, von seinem Eifer für das wesentlich Christliche und seiner Mäßigung und Geistesfreiheit bei Streitigkeiten über unwesentliche äußerliche Dinge haben wir schon oben gesprochen. Wir bemerkten auch schon, daß er wahrscheinlich als Friedensvermittler zwischen den Montanisten und ihren heftigen Widersachern auftrat. Diese Annahme paßt zu dem Geist seiner Schriften am besten, denn daß er manche Meinungen und Richtungen hatte, welche mit dem Geiste des Montanismus übereinstimmen, welche daher auch dazu beitrugen, ihn einem Tertullian besonders theuer zu machen, das kann, nach den oben gemachten Bemerkungen über das Verhältniß des Montanismus zur kirchlichen Denkart, durchaus nicht zum Beweise dafür dienen, daß er ein Montanist gewesen sey. Wäre er eifriger Montanist gewesen, so würde er schwerlich haben unterlassen können, wo er ein Lieblingsthema des Montanismus berührte, sich auch auf die, durch den Paraklet ertheilten neuen Aufschlüsse zu berufen; er beruft sich aber immer nur auf die Schrift oder die Ueberlieferungen jener kleinasiatischen Aeltesten. Man kann zwar durchaus nicht annehmen, daß, wo er [1]) von der Verdammung der falschen Propheten redet, er darunter die montanistischen Propheten meine, denn dazu war er höchst wahrscheinlich zu günstig gegen die Montanisten gestimmt; aber als eifriger Montanist würde er schwerlich hier haben unterlassen können, mit den falschen Propheten auch die Gegner der wahren Propheten zu erwähnen, da er hier

1) L. IV. c. 33. §. 6.

alles Verdammliche zuſammenre
ſodann eine Stelle, welche vielm
des Irenäus, der die Spalt
ſtiſchen Gemeinden und den üb
ſuchte, der auch unter den Paſ
tete, charakteriſirt: „Der Herr n
welche Spaltungen erregen, we
leer ſind und ihren eigenen Vor
Einheit der Kirche, — welche a
Urſachen den großen und herrl
den, und ſo viel an ihnen iſt,
Mücken durchſeihen und ein
können aber kein ſo großes G
der Spaltung iſt.“ Nach dieſe
näus unter den Oſterſtreitigkeit

Das Hauptwerk des Iren
nur in der alten buchſtäblichen
manchen bedeutenden Bruchſtück
auf uns gekommen, iſt ſeine
ſtiſchen Syſteme in fünf B
das anſchaulichſte Bild von ſein

Viele Schriften des Iren
Namen nach. Er ſelbſt citirt
von einem Gegenſtand ge
Geiſtesrichtung dieſer Kirchenleh
„von dem Eigenthümlichen des

1) Auch aus der Art, wie T
c. 5. den Irenäus nennt,
kein Montaniſt war, denn
gleich nachfolgenden Proculus,

bei ihm häufig vorkommenden Hyperbaten [1]). Vermuthlich handelte die Schrift nicht beſonders von der eigenthümlichen Ausdrucksweiſe dieſes Apoſtels, ſondern gelegentlich berührt Irenäus dieſen Gegenſtand, indem er die Willkür der gnoſtiſchen Exegeſe bekämpfte, welche allerdings mit theoſophiſchem Hochmuth (ſ. oben) die einfachen Regeln jeder richtigen Auslegung verachtete. Er bemerkt richtig, daß dieſes Eigenthümliche des pauliniſchen Styls in dem gewaltigen Gedankendrange ſeines feurigen Geiſtes ſeinen Grund habe [2]); — welcher Bemerkung, da ſie die Anerkennung der natürlichen menſchlichen Eigenthümlichkeit bei der Mittheilung des heiligen Geiſtes vorausſetzt, auch ein freierer und richtigerer Inſpirationsbegriff zum Grunde liegt, wenn ſich gleich Irenäus deſſen nicht bewußt wurde.

Man ſieht übrigens an dieſem Beiſpiele, was wir ſchon oben bemerkten, daß der Gegenſatz gegen den Gnoſticismus die Bildung geſunder hermeneutiſcher Principien anregte, obgleich dieſe denn doch nicht immer richtig angewandt, ſondern wie bei dem Irenäus an der angeführten Stelle, die Anwendung durch ein augenblickliches dogmatiſch-polemiſches Intereſſe zuweilen irre geleitet wurde.

Von den Schriften dieſes Kirchenlehrers, welche wir bei den Alten genannt finden, erwähnen wir nur noch zwei Briefe, welche nach ihrem Zwecke eine hiſtoriſche Wichtigkeit haben, da Spaltungen in der römiſchen Gemeinde durch dieſelben beigelegt werden ſollten. Der Eine gerich-

1) L. III. c 7. quemadmodum de multis et alibi ostendimus hyperbatis eum utentem.

2) Propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum, qui in ipso est, spiritus.

tet an einen Blaſtus, welcher
römiſchen Gemeinde war. Die
zu Tertullian's Präſcriptione
tigkeit haben: daß Blaſtus a
tiſchen Gebrauchs in Hinſicht d
Spaltung in der römiſchen Gem
paßt ganz für die Zeit des rö
vielleicht, daß er auch noch m
damit verband.

Der andere Brief war an
gerichtet, mit welchem Irenä
dem alten Polykarp zuſamme
es ſcheint, den Monarchianismu
Einen Schöpfer alles Daſeyns,
hatte, daß er Gott auch zum U

---

1) Aus dem Titel des Buches,
anführt, läßt ſich das Eigen
Florinus ſchwer herausfind
μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ ἐ
Den erſten Theil dieſes Ti
ſtehen, daß Florin als gno
der μοναρχία geläugnet hät
Theil nicht, denn dieſer kan
daß Florin ein abſolut bö
miurgos als Urheber einer m
genommen hätte, in dieſem
περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεὸν τὸν π
nach nicht anders verſtanden
zeigen wollte, wie man die
ohne doch die μία ἀρχὴ zur
und daß alſo Florin Gott
macht hatte, ſey es nun nac
tionslehre, die manche unge

Als ein Schüler des Irenäus wird von Photius [1]) Hippolytus genannt, der unter den Kirchenschriftstellern in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts einen bedeutenden Platz einnahm, von dessen Werken uns aber leider nur sehr Weniges geblieben ist. Zwar kann das Zeugniß des Photius an und für sich die Nachricht, daß er ein Schüler des Irenäus gewesen, nicht hinreichend beglaubigen; da aber, wie aus seiner Anführung erhellt, Aeußerungen des Hippolytus selbst über sein Verhältniß zu dem Irenäus vor seinen Augen lagen, da in der theologischen Geistesrichtung desselben, so weit wir diese aus den Bruchstücken und Titeln seiner Schriften (in so-

---

stäblich verstandenen Stellen des alten Testaments sich bildeten, (Nach Origenes Philocal. c. 1. p. 17. τοιαυτα ὑπολαμβανοντες περι του θεου, ὁποια ὁυδε περι του ὠμοτατου και ἀδικωτατου ἀνθρωπου.) oder daß er Gott zum Schöpfer eines absolut bösen Wesens, sey es eines bewußten oder eines bewußtlosen (einer ὑλη) machte. Ferner, wenn Florin bloß eine von den gewöhnlichen gnostischen Lehren über den Ursprung des Bösen gehabt hätte, so würde Irenäus auch nicht gesagt haben, daß selbst noch kein Häretiker gewagt habe, Solches vorzubringen. Und auch wenn Eusebius sagt, daß Florin nachher von den valentinianischen Lehren sich habe fortreißen lassen, und Irenäus dadurch bewogen worden, sein Buch περι ὀγδοαδος gegen ihn zu schreiben (s. oben bei den gnostischen Systemen), so scheint ja daraus hervorzugehen, daß die frühere Lehre Florins keine gnostische war. Es ließe sich nun denken, daß, da Florin das Unhaltbare einer Theorie erkannte, welche die Ursache des Bösen in Gott setzte, er in das andre Extrem verfiel, ein selbstständiges Princip des Bösen außerhalb Gottes zu setzen.

1) Cod. 121.

fern dieſe auf den Inhalt derſelben und die Tendenz ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit ſchließen laſſen) kennen, nichts ſich findet, was dieſer Annahme widerſtreitet, vielmehr Manches, was ihr günſtig iſt, ſo können wir dieſe Nachricht wohl gelten laſſen.

Hippolytus war Biſchof. Da aber weder Euſebius noch Hieronymus die Stadt anzugeben wußte, in der er Biſchof war, ſo können wir nichts Beſtimmtes darüber ſagen, und es können weder die ſpäteren Nachrichten, welche ſein Bisthum nach Arabien verſetzen [1]), noch die anderen, welche ſein Bisthum in die Nähe von Rom ſetzen [2]), in Erwägung kommen. Allerdings ſpricht Manches dafür, daß er im Orient, Manches hingegen dafür, daß er im Occident ſeinen Würkungskreis hatte. Es ließe ſich wohl Beides durch Unterſcheidung der verſchiedenen Zeiten mit einander vereinigen, und eben dies, daß er zu verſchiedenen Zeiten, in verſchiedenen Gegenden ſeinen Würkungskreis hatte, könnte auch die Unbeſtimmtheit der alten Nachrichten veranlaßt haben.

Das vollſtändige Verzeichniß ſeiner Schriften erhält man, wenn man die Angaben bei Euſebius und Hieronymus, die Anzeige ſeiner Werke, welche ſich bei ſeiner im J. 1551 bei Rom auf dem Wege nach Tivoli ausgegrabenen marmornen Bildſäule findet [3]), die Nachrichten

1) Nach Einiger Vermuthung Portus Romanus, Aden in Arabien, zu welcher Sage vielleicht bloß die mißverſtandene Stelle des Euſebius VI, 20. Veranlaſſung gegeben hat.

2) Portus Romanus, Ostia.

3) Wo er auf ſeinem Biſchofsſtuhl der [illegible] oder der [illegible]

richten des Photius und den Katalog des neſtorianiſchen Schriftſtellers aus dem dreizehnten Jahrhundert, Ebedjeſu [1]), vergleicht. Wir ſehen daraus, daß er verſchiedenartige exegetiſche, dogmatiſche, dogmatiſch polemiſche, chronologiſche Schriften und Homilieen geſchrieben hat.

Wir erwähnen nur die ihrem Gegenſtande nach hiſtoriſch merkwürdigen unter ſeinen Schriften. In Rückſicht der exegetiſchen deutet Hieronymus an, daß er mit dem Beiſpiele ausführlicher Schriftauslegungen dem Origenes vorangegangen ſey, und daß deſſen Freund Ambroſius (ſ. unten) dieſen aufgefordert habe, demſelben nachzufolgen. Er muß auch irgendwo, ſey es zu Alexandria oder in Paläſtina, Arabien, mit dem Origenes zuſammen gekommen ſeyn, da Hieronymus eine Homilie des Hippolytus zum Preiſe des Heilandes anführt, welche er in Gegenwart des Origenes geſprochen hatte [2]). Seine Exegeſe war, nach den wenigen Bruchſtücken zu urtheilen, eine allegoriſirende.

In dem Verzeichniſſe ſeiner Schriften bei jenem alten Denkmahl kommt vor ein Werk: ὑπερ του κατα Ἰω-

---

νος ſitzend dargeſtellt iſt, unter ihm der von ihm verfertigte ſechszehnjährige Oſtercyklus, κανων ἐννεακαιδεκαετηρικος, über welchen man eine genauere Unterſuchung findet in dem II. Bande von Ideler's Handbuch der Chronologie, S. 214 u. d. f. Das Monument ſelbſt abgedruckt in dem erſten Bande von Fabricius Ausgabe der Werke des Hippolytus.

1) Bei Assemani Bibliotheca Orientalis. T. III. P. I.

2) Es würde für die Geſchichte des Epiphanien- und Weihnachtsfeſtes vielleicht lehrreich ſeyn, wenn uns dieſe Homilie geblieben wäre.

αννην ἐυαγγελιου και ἀποκ
schwerlich ein Commentar über
cher seyn, wenn gleich Hieron
des Hippolytus über die Ap
sondern es zeigt dieser Titel viel
schrift derselben an. Dies stim
Titel, welchen Ebedjesu die
müßte dann denken an eine A
dieser biblischen Bücher und an e
gegen die Einwürfe der Aloger.
als Gegner der Ultraantimonta
dies auch damit zusammen, daß
rismata geschrieben hatte [1]).
rücksichtigt werden, daß von dem
Photius l. c. die Urtheile de
Gregorius von Nyssa über
entgegengesetzt wurden, woraus
zu den Vertheidigern der Mont
die κεφαλαια προς Γαιον,
schreibt, hiermit in Anschlag zu
lich dieser Cajus der heftige
seyn sollte), läßt sich nicht mit

Man führt von dem Hipp
zwei und dreißig Häresieen
resie des Noëtus, (dem Pho

1) Es läßt sich nicht ganz siche
den Titel führte: ἀποστολικη
oder ob das Werk über die
stellung der apostolischen Ueb
waren.

erklärte, wie Photius anführt, daß er in diesem Werke den Inhalt einer Reihe von Predigten des Irenäus gegen diese Irrlehrer benutze [1]). Die uns erhaltene Schrift desselben gegen den Noët, welche wahrscheinlich den Beschluß dieses Werks ausmachte, haben wir schon oben angeführt.

Wir haben noch von ihm eine unbedeutende Schrift von dem Antichrist, die auch Photius kannte. Derselbe citirt von ihm einen Commentar über den Daniel, aus welchem er das Merkwürdige anführt [2]), daß er das Ende der Welt auf fünf hundert Jahre nach Christi Geburt setzte. Darin, daß er diesen Zeitraum später setzte, als man es sich in der ersten Kirche vorzustellen gewohnt war, erkennt man die Folgen der Zeit des Friedens, in welcher sich die Kirche damals, unter dem Alexander Severus, befand.

In dem Verzeichnisse der Schriften des Hippolytus auf jenem Denkmahle kommt ein προτρεπτικον προς Σεβηρειναν vor. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß dieses dieselbe Schrift sey, aus welcher Theodoret in seinem ἐρανιστης mehrere Stellen anführt unter dem Titel eines Briefes an eine Königin oder Kaiserin (προς βασιλιδα), welche Stellen Fabricius in seiner Ausgabe des Hippolytus gesammelt hat. Der Inhalt derselben entspricht dem Titel, den die Schrift auf dem Denkmahle führte: es ist eine Erörterung der christlichen Glau-

1) Die Worte des Photius: ταυτας (τας αιρεσεις) δε φησιν ἐλεγχοις ὑποβληθηναι ὁμιλουντος Εἰρηναιου· ὃν και συνοψιν ὁ Ἱππολυτος ποιουμενος τοδε το βιβλιον φησι συντεταχεναι.

2) Cod. 202.

benslehre, zum Besten einer Hei
also eine Königin oder Kaiserin
Name Severina kann schwerlich
Severa heißen, und es ist hö
Severa, welche Gattin des Ka
war (s. oben), zu denken.

Einen ganz eigenthümlichen
gische Entwickelung der nor
deren theologischer Geist sich v
Augustinus immer fester gest
gustinus nachher auf die ganz
größten Einfluß erhielt.

Tertullianus ist besond
erste Repräsentant der theologis
nordafrikanischen Kirche und a
tanistischen Denkart. Er war
tiefem Geiste, warmem und
sich dem Gegenstand seiner Lie
Kraft hinzugeben, und alles dies
zustoßen. Er hatte vielfache
die aber unorganisch, ohne wisse
nem Geiste zusammenkamen. S
logischer Klarheit und Besonne
sinnlichen Bildern sich bewegend
dungskraft beherrschte ihn. Sein
müthsart und seine frühere Bild
tor trieben ihn leicht, besonders
rischen Uebertreibungen. Wenn
Wahrheit er überzeugt war, ver

ihm den Advokaten, der nur alle Gründe zusammensucht, durch die er seiner Sache helfen kann, wahre Gründe und durch blendenden Schein täuschende Sophismen; sein reicher Witz selbst führte ihn dann zuweilen von dem einfachen Wahrheitssinne ab. Was dem christlichen Geschichtsbetrachter diesen Mann zu einer besonders wichtigen Erscheinung machen muß, ist dies, daß das Christenthum die Seele seines Lebens und seines Denkens ist, daß sich aus dem Christenthum eine ganz neue reiche innere Welt ihm entwickelt; aber der Sauerteig des Christenthums mußte seine feurige, kräftige und dabei rohe Natur erst ganz durchdringen und verklären; wir finden den neuen Wein in einem alten Schlauche, so daß der Geschmack, den er in demselben angenommen hat, denjenigen, der nicht Kenner ist, leicht irre machen kann. Tertullian hatte oft mehr in sich als er aussprechen konnte, dem überschwenglichen Geist fehlte die angemessene Form. Er mußte sich für den neuen geistigen Stoff erst eine Sprache schaffen — und zwar aus dem rohen punischen Latein, — ohne daß ihm eine logisch-grammatische Bildung dabei zur Hülfe kam, und so wie er in dem Strom der Gedanken und Gefühle von seinem Feuer fortgerissen wurde. Daher das oft Schwierige, Dunkle, aber auch das Originelle, Anregende in seiner Darstellungsweise. Daher dieser große Kirchenlehrer, der große Gaben mit großen Fehlern verbindet, so oft verkannt worden ist von denen, welche mit dem Geiste in der unbeholfenen Form sich nicht befreunden konnten.

Quintus Septimius Florens Tertullianus wurde geboren in den späteren Zeiten des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Carthago, der Sohn eines

Centurio im Dienſte des Proconſul zu Carthago. Er war zuerſt Advokat oder doch Rhetor, und trat erſt in männlichen Jahren zum Chriſtenthum über; er erhielt dann, wenn die Nachricht des Hieronymus richtig iſt, das Amt eines Presbyters. Es frägt ſich aber, ob zu Rom oder zu Carthago. Das Letztere iſt das an und für ſich Wahrſcheinlichſte, da er in verſchiedenen, zu verſchiedener Zeit abgefaßten Schriften als ein zu Carthago anſäßiger redet, wenn gleich die Berichte des Euſebius und des Hieronymus für die andere Annahme ſprechen könnten [1]).

---

1) Die Worte des Euſebius II, 2. τῶν μαλιστα ἐπι Ῥωμης λαμπρων ſagen nicht geradezu, daß er als Chriſt in der römiſchen Kirche einen bedeutenden Platz einnahm, ſondern können nach dem Zuſammenhange auch recht gut heißen, daß er vor ſeinem Uebertritte zum Chriſtenthum als Jurisconsultus in Rom beſonderes Anſehen hatte (denn die willkürliche Ueberſetzung des Rufinus, „inter nostros scriptores admodum clarus,“ muß auf jeden Fall verworfen werden); aber man könnte denn freilich doch ſchließen: wenn Tertullian als Heide zu Rom lebte, und dort in ſo großem Anſehen ſtand, ſo iſt es auch wahrſcheinlich, daß er dort zuerſt ein geiſtliches Amt bekleidete. Hieronymus ſagt, daß er durch den Neid und die Beleidigungen der römiſchen Geiſtlichkeit bewogen worden ſey, zum Montanismus überzutreten. Aber ſolche Erzählungen, mit denen ſich die alten Kirchenlehrer herumtrieben, ſind immer ſehr verdächtig, weil man gar zu ſehr geneigt war, den Abfall von der katholiſchen Kirche zu den Häretikern überall von äußerlichen Urſachen abzuleiten — und Hieronymus insbeſondere war, obgleich er in der römiſchen Kirche die Cathedra Petri verehrte, doch geneigt, den römiſchen Geiſtlichen, welche ihm während ſeines Aufenthaltes in Rom, beſonders nach dem Tode des Damaſus, ſo vielen Verdruß gemacht, Böſes nachzuſagen,

Der Uebertritt Tertullian's zum Montanismus läßt sich aus der Verwandtschaft desselben mit seiner ursprünglichen Geistes- und Gemüthsrichtung genugsam erklären. Seine Schriften beziehen sich auf die vielseitigsten Gegenstände der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, und wichtig ist es hier besonders, diejenigen unter seinen Schriften, welche ein montanistisches Gepräge an sich tragen, von denen, welche keine Spur des Montanismus enthalten, zu unterscheiden [1]).

---

und sie insbesondere des Neides gegen große Talente zu beschuldigen.

1) Eine ausführlichere Erörterung dieses Gegenstandes habe ich in meiner Monographie über den Tertullianus gegeben. Ich will hier nur Einiges in Beziehung auf die von dem Herrn Doctor von Cölln gegen meine Behauptungen gemachten Einwendungen hinzufügen. Es soll ein Merkmal des Montanismus darin enthalten seyn, wenn Tertullian in dem Buche de patientia c. 1. sagt: bonorum quorundam, sicuti et malorum, intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea, sola gratia divinae inspirationis operetur. Ich muß nun zwar allerdings die in meinem Tertullian S. 161. ausgesprochene Behauptung, daß bei dieser Stelle nichts anders als die allgemeine christliche Lehre, welche die Würkung alles Guten in den Gläubigen auf den heiligen Geist zurückführt, enthalten sey, zurücknehmen. Es liegt in der Stelle diese Idee: Zwar bedarf es zu allem Guten nicht allein der menschlichen eigenen Anstrengung, sondern auch der Mittheilung des heiligen Geistes. Je höher der Grad des Guten ist, desto mehr bedarf es dazu der Würkung des heiligen Geistes. Nun giebt es aber so hohe Grade des Guten, Eigenschaften und Gaben von solcher Erhabenheit, daß der Mensch nichts dazu thun kann, um sie sich zu erwerben. Sie sind nur freie Mittheilungen des heiligen Geistes, der Mensch verhält sich hier gegen die

Schwierig ist die Entscheid
tullian immer in derselben V

Würkung des heiligen Geistes
von den gewöhnlichen christlic
denden Charismata. Das ist
als die Lehre, die jeder Ch
mußte, aber darum ist sie noch
nen. Auch aus der ursprüng
tullian's konnte eine solch
bemerkten ja schon oben, daß
von gewissen Würkungen d
nen sich der Mensch nur leide
ganz neue war, sondern daß
längst vorhandene Vorstellungs

Die Stelle von den Fast
durchaus nicht als Zeugniß
Verfassers angesehen werden,
σις fand ja bei Vielen statt,
ren (s. oben). Das „jejunia
obgleich nicht nothwendig, vo
superpositio (Fortsetzung der
Sonnabend, an dem kein
den werden. Und es bleibt da
hier von dem Bußwesen gespr
der Milde, der hier weht, nic

Was das Werk von den
so finde ich auch in Rücksicht
meine Meinung von dem nic
zu verändern. Die Worte „
sustinebit" contr. Marcion. L.
von einer schon geschriebenen
viel, ob einer eigenen oder fre
fechterin personificirt darstellt
Glaubenssymbole, c. 13., die
aus Nichts besonders hervorhe
schon mit dem Hermogene

nistischen Parthei blieb, oder ob er sich späterhin wieder mehr zur katholischen Kirche hinneigte und einen Mittelweg zwischen beiden Partheien zu bilden suchte. Die Berichte des Augustinus [1]) und des Prädestinatus [2]), so wie die Nachricht des Letztern [3]) von einem montanistischen Werke Tertullians, in welchem er die Zahl der Streitpunkte zwischen beiden Partheien zu verringern gesucht, sprechen wohl für das Letztere — und nach dieser Annahme könnte manche gemäßigte montanistische, oder an den Montanismus anstreifende Schrift Tertullians eine andere Zeitbestimmung erhalten. Aber diese Nachrichten sind

gehabt, denn auch in der Polemik gegen die Gnostiker mußte diese Bestimmung hervorgehoben werden, und die Verbindung, in welcher diese Worte dort stehen, spricht vielmehr dafür, daß er an die Gnostiker, als daß er an den Hermogenes dabei dachte. Uebrigens ist es aus c. 30. allerdings gewiß, daß, als Tertullian dies Buch schrieb, Hermogenes schon mit seinen eigenthümlichen Behauptungen aufgetreten war; aber es läßt sich gar nicht beweisen, daß nicht Hermogenes schon lange Zeit, bevor Tertullian sein Buch gegen ihn schrieb, seine Meinungen vorgetragen haben konnte. Aus der Art, wie Tertullian in den Präscriptionen ihn nur so beiläufig nennt, könnte die Vermuthung gezogen werden, daß er ihm damals noch keine so wichtige Person war, daß erst das noch hinzukommende montanistische Interesse ihn später bewog, sich in eine ausführlichere Bekämpfung der Lehren des Hermogenes einzulassen. Die Art, wie er von der Emanation des Logos spricht, kann nicht montanistisch heißen, denn nach derselben Vorstellungsweise spricht er in dem anerkannt nicht montanistischen Apologeticus c. 21.

1) haeres. 86.

2) h. 86.

3) h. 26.

doch nicht hinlänglich glaubwürd
Tertullians läßt es sich wohl
Denkart, wie sie sich einmal geb
Gegensatze sich immer mehr ver
dere Sekte der Tertullianist
Jahrhundert zu Carthago finden
jene Annahme, denn es ist mö
den eigenthümlichen Meinungen
sich erst später, da sie von der
tanistischen Gemeinden in Asien g

Das Studium der Schrift
fenbar besondern Einfluß auf di
des Cyprianus. Hieronym
lieferung, welche von einem Sek
rühren sollte, daß dieser täglich
Schriften las und ihn schlechth
pflegte [1]).

Von dem Charakter, der
tigsten Schriften Cyprians
schiedenen Stellen Hinlänglicher
nur noch eine merkwürdige Schr
Bücher der testimonia, eine
Bibelstellen, zum Beweise, daß

---

1) Da magistrum, sagt er zu
de viris illustris c. 53. Um
lians Schriften benutzte,
Schriften Cyprians de or
tientia mit den Schriften
Gegenständen vergleichen, u
dem apologeticus.

stamente verheißene Messias sey, und zur Grundlage der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Die Sammlung ist bestimmt für einen Quirinus, welcher den Bischof gebeten hatte, ihm zur täglichen Uebung und zur Hülfe für das Gedächtniß einen solchen kurzen Auszug aus dem wesentlichen Inhalt der biblischen Glaubens- und Sittenlehre zu machen. Da ihn Cyprian, mein Sohn, anredet, so kann er kein Bischof oder Presbyter gewesen seyn, für den etwa Cyprian eine solche Sammlung zum Behuf des von ihm zu ertheilenden Religionsunterrichtes entworfen hätte [1]). Wenn man die Einleitung zu dem zweiten und zu dem dritten Buche vergleicht, so wird es am wahrscheinlichsten, daß derjenige, an den Cyprian schrieb, ein Laie aus seiner Gemeinde war, dem er ein Mittel geben wollte, die praktisch-wichtigen Wahrheiten und die wichtigsten Regeln für alle Hauptverhältnisse des christlichen Lebens sich recht zu eigen zu machen [2]). So gäbe uns denn diese

1) Wie man schließen könnte aus den Worten im Anfange: „quibus non tam tractasse, quam tractantibus materiam praebuisse videamur." Man könnte dann nur annehmen, daß er diese Sammlung als Hülfsbuch für einen Diakonus oder einen Katecheten, einen doctor audientium verfertigt hätte. Aber die nachfolgenden Worte zeigen, daß die Sammlung auch dazu bestimmt war, durch häufiges Lesen biblischer Hauptstellen und Lehren sie dem Gedächtnisse recht einzuprägen. Es müßte also die Sammlung zugleich zum Leitfaden für den Religionslehrer und zum Hülfsbuch für die Katechumenen bestimmt gewesen seyn; doch ist die oben ausgesprochene Ansicht natürlicher.

2) Quae esse facilia et utilia legentibus possunt, dum in breviarium pauca digesta et velociter perleguntur et frequenter itentur.

Sammlung einen Beweis von
zwischen dem Bischof und den
merten Gliedern seiner Gemeind
zu thun war, jeden Einzelnen
kanntschaft mit dem göttlichen
Wunsch sich auch insbesondere
ausspricht, mit denen die Vor
schließt: „Mehr Stärke wird dir
wird die Einsicht deines Vers
wenn du vollständiger das alte
erforschest, und alle Theile der
fest, denn ich habe dir nur ei
chen Quellen abgefüllt, um dir
Du kannst reichlicher trinken un
du zu denselben Quellen der gö
zutrittst, um auf gleiche Weise z

Die einzelnen Regeln, wo
und mit Bibelstellen belegt, zei
sich seyn ließ, dem Wahn entgeg
ein bloß äußerliches Bekenntniß
dienst dem Evangelium Genüge
langt werden könnte, freilich a
ihm war, die Verehrung vor d
testamentlichen Begriffen den Lai

Wir haben hier noch, als b
den Arnobius zu erwähnen, ob
thümlich dogmatische Bildung z
nordafrikanischen Kirche wenigste
christlicher Schriftsteller auftritt,
ausgeübt zu haben scheint, was

ſtändigen Art, wie er durch das Leſen des neuen Teſtaments, beſonders der Evangelien, zum Chriſtenthum gekommen zu ſeyn ſcheint, erklären läßt. Er war unter der Regierung des Kaiſers Diokletian Rhetor zu Sikka in Numidien [1]). Seine Schriften zeugen von der Literaturkenntniß, welche der Rhetor in einer ſo anſehnlichen Stadt haben mußte. Hieronymus erzählt in ſeiner Chronik, daß Arnobius, da er bisher immer das Chriſtenthum bekämpfte, durch Träume zum Glauben bewogen worden, daß aber der Biſchof, an den er ſich wandte, ihm nicht traute, weil er ſeine Feindſchaft gegen das Chriſtenthum kannte, und daß deshalb Arnobius, um ihm die Aufrichtigkeit ſeiner Geſinnung zu beweiſen, ſein apologetiſches Werk (die septem libros disputationum adversus gentes) ſchrieb. Man hat dieſe Erzählung in den Verdacht eines fremden Einſchiebſels geſetzt, denn allerdings ſteht ſie hier nicht recht an ihrem Platze; daß Alles in dem zwanzigſten Jahre des Conſtantinus, J. 326, geſchehen ſeyn ſoll, iſt ein offenbarer Anachronismus. Arnobius erſcheint ferner als ein Mann, der durch fortgeſetzte Prüfung, nicht als ein Solcher, der durch den plötzlichen Eindruck von Träumen zum Glauben geführt worden. In dem Werke giebt ſich nicht der Neuling, der noch Katechumene war, ſondern der ſchon in ſeiner Ueberzeugung gereifte, wenn gleich nicht kirchlich-orthodoxe Mann zu erkennen.

Indeß iſt man doch durch dieſe Gründe nicht befugt, die Erzählung ganz zu verwerfen. Wir bemerkten ſchon oben (S. 102 u. d. f.), wie durch ſolche Eindrücke die

1) Hieronymus de vir. illustr. c. 79.

Bekehrung Mancher vorbereitet
nicht geſagt, daß ſeine ganze A
drücken ausgegangen ſey, dagege
ſprechen. Aber wenn Arnobiu
zuführenden Stelle erhellt, blin
ben ergeben war, iſt es deſto we
es mancher mehr äußerlichen C
eifrigen Heiden zuerſt zur Prüfu
zuführen. Es kann immer ſey
lang überzeugt war und ſich da
was ſich zumal aus den Zeitum
Sein apologetiſches Werk ſchein
Drange, nicht nach einer äußerl
ben zu ſeyn. Aber es kann ja
Entſchluß, ſein öffentliches Bek
abzulegen und als öffentlicher
thums aufzutreten, in ſeiner C
und daß er nun mit dieſem En
Späterhin waren die Biſchöfe
gegen diejenigen, welche aus ä
ſten wurden. Daß aber ein
Zeit der Kirche, wenn er einer
ſich heftig gegen das Chriſtentl
ſchlechtgeſinnten Kundſchafter in
wahrſcheinlich nicht. Und um
einemmal niederzuſchlagen, zeigt
theidigungsſchrift. Er ſelbſt v
durch das Chriſtenthum vorge

---

1) L. I. c. 39.

„O Blindheit, noch vor Kurzem verehrte ich die eben aus dem Schmiedeofen kommenden Bilder, die auf dem Amboß und durch den Hammer bereiteten Götter; wenn ich einen glatt gewordenen, mit Oel beschmierten Stein sah, bezeugte ich meine Verehrung, redete ihn an, als wenn eine lebendige Kraft da wäre, und ich erbat mir Wohlthaten von dem nichts fühlenden Steine, und selbst den Göttern, welche ich für solche hielt, fügte ich schwere Schmach zu, da ich sie für Holz, Steine oder Knochen hielt, oder meinte, daß sie in solchen Dingen wohnten. Jetzt, da ich durch einen so großen Lehrer auf die Wege der Wahrheit geführt worden bin, weiß ich, was alles jenes ist.“

Was den Zeitpunkt betrifft, in welchem Arnobius sein Werk geschrieben, so giebt er selbst diesen an, indem er sagt [1]), daß Rom vor 1050 oder nicht viel wenigern Jahren erbaut worden sey. Dies würde nach der damals gewöhnlichen Aera Varroniana (die Erbauung Roms 753) mit dem Jahre 297 n. Chr. G. zusammentreffen. Aber dies läßt sich nicht festhalten, da in dem Werke deutliche Spuren jener diokletianischen Verfolgungen, die erst im Jahre 303 (s. oben) ausbrachen, sich finden. Man muß daher entweder annehmen, daß Arnobius sich einer anderen Aera als der gewöhnlichen bedient hat, oder daß ihm die genaue Zahl nicht gegenwärtig war [2]), oder daß

1) L. II. c. 71.

2) Dies das Natürlichste, denn allerdings ist die Chronologie des Arnobius nicht genau, denn I. c. 13. sagt er: trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani.

er zu verschiedenen Zeiten an
sagt zu den Heiden [1]): Wen
für eure Religion beseelte, so
Schriften längst verbrennen, je
in welchen die Schmach der G
Schauspielen bekannt gemacht w
ten unsre Schriften dem Feuer
Versammlungshäuser zerstört z
höchste Gott angebetet, Friede
keiten, die Heere, die Kaiser, F
benden und die von den Fesseln
tet — in welchen nichts and
was die Menschen menschlich, n
theilend von dem Ihrigen und
machen soll, welche das Eine

Auch der Vorwurf der
thum, der den Arnobius zu s
sagt,) zeigt den Zeitpunkt an,
es war eben die Beschuldigun
Verfolgung veranlaßt hatte, d
welche daher rührten, weil die
das Christenthum verdrängt w
Schutz und die Hülfe dieser nicht
gegen mit Recht: „Wenn nur
eigne Klugheit zu vertrauen u
folgen, es versuchen wollten,
genden Lehren Christi zu folge

---

1) L. IV. c. 36.

stalt der Welt sich verändern, und das Eisen, statt zum Kriege zu dienen, zu Werken des Friedens verwandt werden?"

So wichtig die römische Kirche durch ihren äußerlich kirchlichen Einfluß, durch den Einfluß des politischen römischen Geisteselements auf die kirchliche Entwickelung geworden ist, so arm zeigt sie sich von Anfang an in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht. Die Sorge für das äußerliche Kirchenwesen, welche hier vorherrschend wurde, scheint frühzeitig das theologisch-wissenschaftliche Interesse unterdrückt zu haben. Ausgezeichnet unter den römischen Geistlichen als Kirchenschriftsteller erscheinen nur zwei, von denen doch vielleicht Keiner mit einem Tertullianus, Clemens oder Origenes verglichen werden konnte, — der Presbyter Cajus, den wir schon als einen Gegner der Montanisten genannt haben, und der auch schon genannte Presbyter Novatianus. Von den Schriften des Ersteren ist keine auf uns gekommen, von dem Zweiten haben wir kurze Entwickelungen des wesentlichen Inhalts der christlichen Lehre, besonders der Lehre von der Gottheit Christi und der Trias. Nach dem Hieronymus §. 70. wäre dies Werk ein Auszug aus einem größeren Werke des Tertullian. Auf alle Fälle war aber dieser Schriftsteller mehr als bloßer Nachahmer einer fremden Geistesrichtung, vielmehr zeigt sich in ihm ein eigenthümlicher Geist; er hat nicht die Kraft und Tiefe Tertullians, aber eine geistigere Richtung [1]).

---

1) Novatians Widersacher, der römische Bischof Corne-

Sodann haben wir von
jüdiſchen Speiſegeſetze, ein
tung derſelben mit der Abſicht
ſten nicht mehr verbindlich ſeye
Schrift, daß ſie von einem, du
ner Gemeinde entfernten Biſch
mit derſelben in beſtändigem Br
den Verführungen durch Heide
verwahren ſuchte; alles paßt
Gemeinde, da zu Rom viele
aber dieſe Schrift ſchwerlich v
ren; der Verfaſſer redet ſo, wie
ſeiner Gemeinde reden konnte.
Briefe des Cornelius, daß
Decianiſchen Verfolgung ſich ni
Man muß alſo an das Verhält
ihn als Biſchof anerkennenden
muß am natürlichſten annehme
der erſten Verfolgung des Val
welche ſo viele Biſchöfe von ih
ren, geſchrieben habe.

---

lius, ſcheint bei Euſeb. V
bar anzuſpielen, wenn er de
ματιστης, ὁ της ἐκκλησιαστικης
auch wohl darauf hinweiſet,
bei römiſchen Geiſtlichen

1) Hieronymus nennt dieſe
vatian herrührende und
Sabbath und von der Beſch
als zwei dieſem Briefe an
nen Briefe citirt, in denen
sit vera circumcisio et quod

Sodann gehörte der römischen Kirche ein Mann an, der durch seine sinnreiche, von lebendigem christlichen Gefühl durchdrungene, gewandte und aus dem Leben gegriffene dialogische Darstellung einen bedeutenden Platz unter den Apologeten dieser Periode einnimmt, Minucius Felix, der nach Hieronymus vor seinem Uebertritt zum Christenthum als Advokat zu Rom berühmt gewesen seyn soll; er lebte wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, aber vor dem Cyprian, der ihn benutzte. Aus diesem apologetischen Dialog unter dem Namen des Octavius haben wir schon oben Einiges angeführt.

Wir gehen nun zu den Lehrern der alexandrinischen Schule über, von deren Verhältniß zu dem Gange der kirchlichen Entwickelung wir schon oben gesprochen haben. Von demjenigen, der uns als der erste angesehene Lehrer dieser Schule genannt wird, dem zum Christenthum bekehrten Philosophen Pantänos (Πανταινος) haben wir kein schriftliches Denkmal. Wir kennen ihn nur durch seinen Schüler Clemens.

Titus Flavius Clemens gelangte erst in männlichen Jahren zum Christenthum, wie er sich selbst unter diejenigen zählt, welche aus dem Sündendienst im Heidenthum heraus zum Glauben an den Erlöser kamen und Vergebung ihrer Sünden von ihm empfingen [1]). Er überzeugte sich von der Wahrheit des Christenthums durch freie Forschung, da er eine große Kenntniß von den zu seiner Zeit in der gebildeteren Welt bekannten Systemen der Re-

1) Paedagog. L. II. c. 8. p. 176.

ligion und Philoſophie über
ben [1]). Dieſer freie Forſchun
ſtenthum geführt hatte, trieb i
geworden war, ausgezeichnete
ſchiedenen Geiſtesrichtungen in
zuſuchen. Er ſelbſt ſagt [2]), da
nete Männer zu Lehrern geh
Griechenland, einen aus Coele
ten ſtammenden in Großgriech
Aſſyrer im öſtlichen Aſien (wo
jüdiſcher Abkunft in Paläſtina
ten, wo er den größten Gnoſ
der Schrift am tiefſten eingeb
letzte wohl kein anderer als Pa
klärt es nicht allein ſo, ſonder
eine Stelle des Clemens in
ihn als ſeinen Lehrer genannt
tänos die oben erwähnte Miſſi
mens deſſen Nachfolger im
oder ſpäter Presbyter an der a
Verfolgung unter dem Septim
nöthigte ihn wahrſcheinlich, ſic
nen [4]). Aber über ſeine Lebe
enthalt nach dieſem Zeitpunkte

---

1) παντων δια πειρας ιλθων ἀν
L. II. c. 2.

2) Strom. L. I. 274.

3) VI, 13.

4) Euseb. VI, c. 3.

tet. Wir wiſſen nur, daß er im Anfang der Regierung des Kaiſers Karakalla ſich zu Jeruſalem befand, wohin damals ſchon manche Chriſten, beſonders Geiſtliche, zu reiſen pflegten, theils um die durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten ſelbſt in Augenſchein zu nehmen, theils um die genauere Kenntniß dieſer Gegenden für das Schriftverſtändniß zu benutzen. Der Biſchof Alexander von Jeruſalem, der damals um des Glaubens willen gefangen war, empfahl ihn der Gemeinde zu Antiochia, zu der er reiſete, durch einen Brief, in welchem er ihn einen tugendhaften und bewährten Mann nannte, und vorausſetzte, daß er den Antiochenern ſchon bekannt ſey [1]).

Wir haben von ihm drei Werke, die ſich auf gewiſſe Weiſe an einander anſchließen, indem er von der Idee ausgeht, daß der göttliche Menſchenerzieher, der Logos, zuerſt die in Sünden und Götzendienſt verſunkenen rohen Heiden zum Glauben führe, dann ihr Leben durch ſittliche Vorſchriften immer mehr beſſere, und endlich die ſittlich Gereinigten zur tieferen Erkenntniß der göttlichen Dinge, zur Gnoſis, erhebe. So erſcheint der Logos zuerſt die Sünder zur Buße ermahnend, die Heiden zum Glauben bekehrend (προτρεπτικος), dann als durch ſeine Zucht den Lebenswandel der Bekehrten bildend (παιδαγωγος), dann als Lehrer der Gnoſis für die Gereinigten [2]). An dieſe Grundidee ſchließen ſich ſeine drei Werke an, die wir noch haben, das apologetiſche, der Protreptikus, das ethi-

1) Euseb. VI, c. 11.

2) καθαραν προς γνωσιν επιτηδειοτητα ενεργιζων την ψυχην δυναμενην χωρησαι την αποκαλυψιν του λογου Paedagog. L. I. c. 1.

sche, der Pädagogus, das d
enthaltende, die Στρωματ
mens war kein Mann von s
verschiedenartige Geisteselement
verschiedenartigen Geistesberüh
men bei ihm zusammen, wie
Stromaten sieht, und wie
nachher zu erwähnenden Hyp
wenn Photius ihn richtig
zelne Geistesblitze würkte er ob
Schüler und Leser ein, wie s
Beispiele des Origenes zeig
tarisch auf eine höchst geistvoll
welche die Keime einer durchg
logischen Denkweise enthalten,
neben manchen gehaltlosen Erö

Was seine Στρωματα bet
seine Absicht, wie er an man
heit und Irrthum aus den g
den Systemen der christlichen
wahren Gnosis chaotisch zusam
selbst das für ihn Geeignete he
anregen als lehren, und oft
er fürchten konnte, den πιστικ
nicht fassen könnten, Anstoß
dieses Werkes fehlt uns, denn
tischen Erörterungen, welches
achten Buches der Stromaten

1) Wie das ähnliche κεφαλ. ei
von Werken vermischten In

nicht zu diesem Werke. Schon zur Zeit des Photius war das achte Buch verloren [1]).

Zu bedauern ist der Verlust der ὑποτυπωσεις des Clemens [2]), worin er wahrscheinlich dogmatisch-exegetische Erörterungen und Entwickelungen vom Standpunkt der alexandrinischen Gnosis gab. Bruchstücke daraus, die kurzen Erklärungen einiger der katholischen Briefe, welche in der lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen [3]), vielleicht auch das Bruchstück der ἐκλογαι ἐκ των προφητικων, gehören in diese Klasse. Man machte sich nämlich aus dem größern Werke Auszüge über einzelne Theile der heiligen Schrift zum gewöhnlichen Gebrauch, und einzelne solcher Auszüge sind uns erhalten worden, was mit zum Verlust des ganzen Werks beigetragen haben mag.

Eine räthselhafte Beschaffenheit hat das Bruchstück der Auszüge aus den Schriften des Theodotus und der διδασκαλια ἀνατολικη (d. h. der theosophischen Lehre des östlichen Asiens), welches uns unter den Werken des Clemens geblieben ist, höchst wichtig für die Kenntniß der gnostischen Systeme. Es ist vielleicht Bruchstück einer beurtheilenden Sammlung, welche sich Clemens bei seinem Aufenthalt in Syrien gemacht hatte. Von der Schrift des Clemens über die Zeit der Passahfeier [4]), von sei-

1) S. cod. 111.

2) Wahrscheinlich am richtigsten zu übersetzen: Skizzen, Schattenrisse, allgemeine Umrisse, wie Rufinus übersetzt: adumbrationes.

3) S. den II. Band der Potterschen Ausgabe.

4) Verwandten Inhalts war auch wohl die Schrift, welche Eusebius anführt, κατων ἐκκλησιαστικος ὁ προς τους Ἰουδαιζοντας.

ner für die Geſchichte der chriſ
Schrift: τις ὁ σωζομενος π
oben gehandelt.

Clemens zeigt in ſeinen
an, ein Werk περι προφητει
dem Weſen des heiligen Geiſtes
deſſelben, und von der rechten
ſchen Propheten handeln wollt
ſes Werkes in einen ſo wicht
der Lehrſtreitigkeiten dieſer Zeit
dem Clemens (ſ. oben) eine
Beurtheilung der Montaniſten,
ſer Zeit, erwarten können, ſo
wenn er die Abſicht, ein ſolche
geführt hat, viel verloren [2]).

Origenes, mit dem B

---

1) L. IV, 511. L. V, 591.

2) Wenn man VI, 681 a. δια
πνευματος χαρακτηριστικου
gleicht, ſo möchte man faſ
Sicherheit, daß Clemens
Perſönlichkeit des heiligen

3) Wäre dieſer Beiname ihn
worden, ſo müßte man ni
bei Photius c. 118. folgen,
genes diamantenen Banden
Deutung des Hieronymu
pflegen, eiſernen Fleiße deſſe
und χαλκιντερος genannt wu
VI, 14. dieſen Beinamen
den Origenes von Anfang

wurde geboren zu Alexandria im J. 185. Für seine Bildung ist es wichtig zu bemerken, daß sein Vater Leonides, ein frommer Christ und vermuthlich ein Rhetor, im Stande war, ihm sowohl eine gute literärische als eine christlich-fromme Erziehung zu geben. Beides hatte bleibenden Einfluß auf seine innere Lebensrichtung, die intellektuelle und die Herzensentwickelung gingen bei ihm neben und mit einander fort, das Streben nach Wahrheit und nach Heiligung blieben die beseelenden Richtungen seines Lebens. Wie wir schon oben bemerkten, daß die Bibel damals nicht bloß dem Studium der Geistlichen vorbehalten, sondern daß sie auch das Erbauungsbuch der Familien war, so sehen wir aus dem Beispiele des Origenes, daß man auch bei der Erziehung einen weisen Gebrauch derselben machte, und wir sehen hier zugleich dessen heilsame Folgen. Leonides ließ seinen Sohn täglich ein Stück aus der heiligen Schrift auswendig lernen. Der Knabe hatte große Freude daran, und schon zeigte sich sein tief forschender Geist. Nicht zufrieden mit der Erklärung des buchstäblichen Sinnes, welche ihm sein Vater gab, verlangte er Aufschlüsse über den Gedankeninhalt der auswendig gelernten Stellen, so daß er den Leonides dadurch oft in Verlegenheit setzte. Dieser tadelte zwar seinen Fürwitz und ermahnte ihn, sich, wie es sein Alter mit sich bringe, mit dem buchstäblichen Sinne zu begnügen; doch freute er sich im Stillen der viel versprechenden Anlagen seines Sohnes, und er dankte Gott mit gerührtem Herzen, daß er ihm einen solchen Sohn geschenkt hatte. Oft soll er, wenn der Knabe schlief, dessen Brust entblößt, sie als

einen Tempel, in dem sich der
bereiten wollte, geküßt, und sic
einen solchen Sohn zu besitzen.

Der bemerkte Zug aus d
genes läßt uns schon jenen,
in der irdischen Hülle suchende
sich nachher in der allegorisiren
ben offenbarte, und welcher, u
nenheit geleitet und eine gram
einen gründlichen und tiefen Au
hätte machen können. Durch
Sinn vielmehr zurückgedrängt,
Origenes frühzeitig in seiner
tuell-religiösen Richtung durch
schen Schule zu Alexandria b
hätte dieser Sinn bald seine Na
bilden müssen. Wie wir nachhe
nen Schriften kennen lernen, le
Clemens auf seine theologische
unverläugbar hervor; wir finde
den Ideen des Letztern systemati
ist nun gewiß [1]), daß er wen

1) Nach Euseb. VI, 6. — Der
rusalem, der entweder aus A
den Unterricht der dortigen S
ner Jugend dahin gekommen
Briefe an Origenes anzub
gangs mit Pantänus noch
gerade, daß er sein Schüler n
sere Väter jene Seligen, die
Pantänus und den Cleme

des Katecheten Clemens war [1]). Aber eine jugendliche Uebereilung des Origenes, (die wir nachher berühren werden,) die von einer fleischlich buchstäblichen Auslegung der heiligen Schrift ausging, zeigt, daß er in seiner Jugend von jener seiner späteren theologischen Richtung noch fern war, und er selbst sagt von sich, indem er dieses Fehltritts seiner Jugend gedenkt: „Ich, der ich einst Christus den göttlichen Logos nur dem Fleische und dem Buchstaben nach kannte, kenne ihn jetzt nicht mehr so" [2]). Es erhellt daraus, daß auf die erste religiöse Geistesrichtung des Origenes mehr die Erziehung durch seinen Vater als der Unterricht des Clemens einwürkte, und daß der Einfluß des alexandrinischen theologischen Geistes auf ihn einer späteren Entwickelungszeit seines Lebens angehört. Freilich bleibt uns hier in seiner Bildungsgeschichte manches Dunkel, das wir aus Mangel an geschichtlichen Nachrichten nicht ganz aufhellen können. Die Herzensreligion war zuerst bei dem Origenes das vorherrschende.

---

und mir genützt hat, und wer noch zu diesen Männern gehört, durch welche ich dich kennen gelernt habe." Euseb. VI, 14. Doch leider ist über den früheren Einfluß dieser Männer auf die Bildung des Origenes ein Dunkel verbreitet, das wir aus Mangel an Nachrichten nicht hinwegräumen können.

1) Es ist aus dieser Stelle des Eusebius zu schließen, daß die alexandrinischen Katecheten nicht bloß den erwachsenen Heiden Privatunterricht in der Religion, sondern daß sie auch einen öffentlichen Religionsunterricht für die christlichen Kinder ertheilten.

2) T. 15. Matth. ed. Huet. f. 369. ἡμεις δε χριστον θεον τον λογον του θεου κατα σαρκα και κατα το γραμμα τοτε νομισαντες, νυν ουκετι γινωσκοντες.

Die unter dem Kaiser Se
thende Verfolgung gegen die Ch
gab dem sechszehnjährigen Jü
Glaubenseifer zu zeigen. Das
ihn hin, daß er sich selbst vo
als Christ bekannt machen und
wollte. — Das war der Sinn
christlichen Jünglings; anders u
liche Mann, der den Geist des
und das Beispiel Christi besser ve
die uns ohne unser Zuthun trifft
hung, — müssen wir muthig u
gen ist es aber, wenn wir ihr
zu thun" [2]). Da der Vater
Gefängniß geworfen wurde, füh
gedrungen, mit ihm in den To
Vorstellungen und Bitten nicht
ihn die Mutter auf keine andere
dadurch, daß sie seine Kleider v
sehr die Liebe zu Christo über
bei ihm siegen, daß er, da er si
fängniß und Tod mit dem Va
„Hüte dich, daß du nicht u
werdest."

Leonides starb den M
Vermögen eingezogen wurde, s
Wittwe mit sechs unerwachsenen

---

1) Er beruft sich auf Matth. 14,
2) In Matth. F. 231.

genes. Dieser fand eine liebevolle Aufnahme bei einer reichen und angesehenen christlichen Frau zu Alexandria. Hier zeigte sich an einem charakteristischen Zuge seine Festigkeit in dem, was er als Glaubenswahrheit erkannt hatte, und wie ihm dieses mehr galt als alles. Seine Gönnerin hatte sich einem jener Gnostiker, die so häufig aus Syrien nach Alexandria kamen und dort ihre Systeme, nach alexandrinischer Weise modificirt, verbreiteten, einem aus Antiochia gekommenen Paulus hingegeben. Diesen hatte sie an Kindes statt angenommen, und sie ließ ihn in ihrem Hause Vorträge halten, denen nicht allein die Freunde des Gnosticismus zu Alexandria, sondern auch Rechtgläubige, die gern etwas Neues hören wollten, beiwohnten. Aber der junge Origenes ließ sich durch die Rücksicht auf seine Gönnerin nicht zurückhalten, seinen Abscheu gegen die gnostischen Lehren frei auszusprechen, und nichts konnte ihn bewegen, diesen Versammlungen beizuwohnen, weil er dann auch an den Gebeten des Gnostikers hätte Theil nehmen und ihm dadurch seine Glaubensgemeinschaft beweisen müssen.

Bald konnte er von dieser Abhängigkeit sich losmachen; seine Kenntniß der griechischen Sprachwissenschaft und Literatur, die er nach dem Tode seines Vaters noch weiter ausgebildet hatte, setzte ihn zu Alexandria, wo solche Kenntnisse besonders geschätzt wurden, in den Stand, durch Unterricht in diesen Gegenständen sich selbst seinen Unterhalt zu erwerben.

Da er durch seine Kenntnisse und Geistesgaben, durch seinen Eifer für die Sache des Evangeliums, und durch sein reines, strenges Leben sich auch unter den Heiden bekannt gemacht hatte, und da damals das Amt

eines Katecheten zu Alexandria
digt war, ſo wandten ſich viele
im Chriſtenthume ſuchten, an ihr
wurden Solche zum Chriſtenthu
als Märtyrer oder Kirchenlehrer
dieſe ſeine Würkſamkeit für die
thums mußte er ſich den Haß
mer mehr zuziehen, zumal da er
zu achten, den um des Glaub
große Theilnahme bewies, ſie ni
häufig beſuchte, ſondern ſie auch
noch im Angeſicht des Todes
und Liebe ſie erquickte. Oft ret
drohender Lebensgefahr, wenn S
ſich aufhielt, umzingelt hatten, u
einem Hauſe in's andere ſich flü
ihn eine Schaar der Heiden, ſ
eines Prieſters des Serapis an
det auf die Stufen des Tempels
zweige in die Hand, daß er dieſe
Tempel gingen, nach üblicher We
genes ſprach nun zu denen, we
darreichte: nehmet hin, aber ni
ſondern die Palme Chriſti [1]).

1) S. Epiphan. h. 64. Man ka
und für ſich unwahrſcheinlich
wie eine ſolche Anrede die f
driniſchen Pöbels erregen muß
zuverläſſigkeit des Epiphani
obgleich Zweifel erregend, iſt do

Diese erfolgreiche Würksamkeit des Origenes im Religionsunterricht machte den Bischof Demetrius von Alexandria auf ihn aufmerksam und bewog ihn, das Amt eines Katecheten an der alexandrinischen Kirche ihm zu übertragen. Mit diesem Amte war aber damals dort keine Besoldung verbunden, und da er nun sich ganz seiner geistlichen Berufsthätigkeit und seinen theologischen Studien hingeben zu können wünschte, ohne durch fremdartige Beschäftigungen gestört und abgezogen zu werden, und da er doch in Hinsicht seines Lebensunterhaltes von Keinem sich abhängig zu machen wünschte, so verkaufte er eine Sammlung von schönen Abschriften alter Autoren, welche er sich mit vieler Mühe gemacht hatte, einem Liebhaber der Literatur, der ihm dafür mehrere Jahre hindurch täglich vier Obolen zahlte. Dieses mußte den sehr eingeschränkten sinnlichen Bedürfnissen des Origenes genügen, denn er führte eine solche Lebensweise, wie die Strengsten unter den Asketen. Er war, wie wir bemerkten, damals einer buchstäblichen Bibelauslegung ergeben, und, da es ihm nun ein heiliger Ernst war, dem von dem Heilande dargestellten Ideale der Heiligkeit nachzutrachten, und da er mit gewissenhafter Treue alle Worte desselben auf sich anzuwenden suchte, so mußte er in der Gluth seines jugendlichen asketischen Eifers, welchem nicht eine besonnene Schriftauslegung zur Seite ging, zu manchen praktischen Verirrungen verleitet werden, wo er bildliche Ausdrücke Christi buchstäblich verstand, oder das, was er nur in Beziehung auf be-

---

und Epiphanius ist glaubwürdiger, wo er einem Verketzerten etwas Gutes nachsagt.

ſtimmte Verhältniſſe geſagt ha
Umſtände geltend, feſthielt.
dieſer Art, welche ihm nachhe
dies, daß er durch buchſtäblic
Matth. 19, 12. ſich verleiten
vollziehen, was er durch dieſe
Himmelreich am ſicherſten eing
glaubte. Es war ein Mißverſ
ſeitigen Asketik und aus dieſer
hervorgehen mußte, und das d
rende Schriften befördert wurd
aus der Verirrung das ernſte
Heiligung erglühten Jünglings
Erlöſer, dem er ſo gern in jed
buchſtäblich folgen wollte, her
ſolche Verirrung, welche aus

---

1) Philo opp. f. 186. ἐξευνουχ
νουσιας ἐκνομους λυτταν.
alexandriniſchen Chriſten vi
Σεξτος 12. (nach Rufins
corporis, quod suadet te con
dum. — Dieſe Gnomen rüh
einem römiſchen Biſchof S
noch dem zweiten), wie
Hieronymus meinte (V.
heidniſchen Pythagoräer, ſon
Solchen, der ſich aus platon
zen und aus dem Zuſamme
der Schrift ſeine Sittenlehre
ϑεια war, gebildet hatte.
lliums durchdrungene Sittenl
erhabene Ausſpruch neben m

Menschen ist, hervorgeht, immer am mildesten beurtheilt werden sollte, so giebt es doch zu allen Zeiten Viele, welche, weil sie nur Ein Maaß für Alles haben, über excentrische Ausschweifungen dieser Art desto härter aburtheilen, je ferner ihrem fleischlichen Sinne oder ihrer Verstandesnüchternheit dasjenige liegt, wovon auch diese schwärmerische Uebertreibung nur ausgehen konnte. Origenes redet aus eigener Erfahrung, wenn er von Denjenigen spricht, die sich durch solchen Mißverstand und solche Verirrungen Schmach zugezogen haben, nicht allein bei den Ungläubigen, sondern auch bei denen, welche eher allen menschlichen Dingen verzeihen, als solchen Verirrungen, die aus einer mißverstandenen Gottesfurcht und einem unmäßigen Verlangen nach Heiligung hervorgehen [1]). Als der Bischof Demetrius zuerst Kenntniß davon erhielt, achtete er zwar die Gesinnung auch in dem Irrthum, aber später benutzte er diesen Fehltritt zum Nachtheil des Origenes.

Es würde sehr wichtig seyn, wenn wir den Zeitpunkt genau bestimmen könnten, wann und die Art, wie, um nach der alexandrinischen Weise zu reden, der Uebergangspunkt von der πιστις zur γνωσις sich bei dem Origenes bildete. Nach dem, was wir oben über die eigenthümliche Geistesrichtung des Clemens bemerkt haben, können wir nicht zweifeln, daß, wenn Origenes der unmittelbare Schüler desselben als Theolog gewesen wäre, er durch ihn von Anfang an dazu würde angeregt worden seyn, sich mit den Systemen der hellenischen Philosophen und der verschiedenen Häretiker genau bekannt zu machen, wie es

1) T. 15. Matth. f. 367.

der freie alexandrinische theolog
Origenes hatte wahrscheinlich
fere und beschränktere Richtung,
und seinem inneren christlichen
Bildung zur Seite ging, doch
mit dem, was dieses letztere be
zuerst durch eine Aufforderung
wurde, sich mit dem Studium d
beschäftigen und sich mit den Sy
überhaupt genauer bekannt zu
und philosophisch gebildete Heid
zogen, zu Unterredungen über
suchten und er genöthigt wurd
ben Rechenschaft zu geben un
denselben zu widerlegen. Er
folgende Weise aus in einem
wegen seiner Beschäftigung mi
rechtfertigt: „Da ich mich der
Lehren ganz hingegeben hatte,
schicklichkeit darin sich verbreite
Solche, welche hellenische Wi
und besonders Männer aus de
mir kamen, da schien es mir
meinungen der Häretiker, und
Wahrheit zu wissen vorgaben,
daß er die Vorlesungen des
Wissenschaften besucht habe, b
genes bekehrte Heraklas
hatte. Da er hier denjenig
mals zu Alexandria schlechthi

genannt wurde, so führt die Chronologie natürlich darauf, hier an den berühmten Ammonius Sakkas, durch den der chaotische, aus orientalischen und griechischen Elementen gebildete neoplatonische Eklekticismus eine bestimmtere, festere Gestaltung erhielt, den Lehrer des tiefsinnigen Plotinos — zu denken. Dazu kommt, daß Porphyrius in seinem Werke gegen das Christenthum den Origenes ausdrücklich einen Schüler dieses Ammonius nennt [1]).

Seit dieser Zeit entwickelte sich die große Veränderung in der theologischen Geistesrichtung des Origenes. Jetzt wurde es sein Streben, die Spuren der Wahrheit in allen menschlichen Systemen aufzusuchen, Alles zu prüfen, um überall das Wahre vom Falschen sondern zu können. Sein

1) Denn daran kann kein Zweifel seyn, daß Porphyrius bei Euseb. VI, 19. keinen andern als diesen Ammonius Sakkas meint, wenn gleich Eusebius ihn mit dem Kirchenlehrer Ammonius, der eine auf uns gekommene Harmonie der Evangelien und ein Buch über die Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus geschrieben hatte, verwechselt. Es gab in nahe angränzender Zeit und zu Alexandria selbst einen unter den Gelehrten ausgezeichneten heidnischen und einen christlichen Ammonius und Origenes. Wenn Porphyrius übrigens von Origenes sagt: ἀλλην ἐν ἀλλησι παιδευθεις λογοις, προς το βαρβαρον ἐξωκειλε τολμημα (er wurde ein Abtrünniger zu der Religion der Barbaren), so hat das Eine seine Richtigkeit, daß Origenes von Anfang an eine hellenisch-literärische Bildung erhalten; aber mit Unrecht wirft dies Porphyrius damit zusammen, daß er im Heidenthum erzogen worden, was offenbar falsch ist. Eine Verwechselung der beiden Personen, die den Namen Origenes führten, kann man bei dem Porphyrius, der sie beide kannte, nicht annehmen.

Leben zu Alexandria, wo ſo ve
menkamen, ſeine Reiſen nach R
ſen nach und in Paläſtina, nac
ihm Gelegenheit, wie er ſelbſt
welche etwas Beſonderes zu wiſ
ihre Lehren kennen zu lernen
ſein Grundſatz, ſich nicht vor
der Menge beherrſchen zu laſſe
nach unbefangener Prüfung f
ten, wie er dies ausſpricht bei
von Matth. 22, 19. 20. „W
Heilande, nicht an das, was
und was deshalb in großem A
wande der Frömmigkeit uns
was aus der Prüfung und
der Wahrheit hervorgeht; den
daß, da er gefragt wurde, ob
geben müſſe oder nicht, er
ſprach, ſondern, indem er ſa
ſchen, fragte er, weſſen das
und da ſie ſagten, daß ſie des
daß man dem Kaiſer was des
nicht unter dem Vorwande d
ihm gehöre, berauben müſſe“
der er Irrende beurtheilen ko
ſchönen Bemerkung über Joh.

---

1) c. Cels. VI, 24. πολλους
και τους παιταχου ἐπαγγελ

2) c. Matth. f. 483.

klar, daß, wenn gleich Petrus dies in einer guten und ehrfurchtsvollen Gesinnung gegen den Lehrer sagte, er es doch sich zum Schaden sagte. Das Leben ist voll von dieser Art der Sünden, welche diejenigen begehen, die bei ihrem Glauben zwar das Rechte wollen, aber aus Unwissenheit das sagen oder auch thun, was zum Entgegengesetzten hinführt. Solche sind diejenigen, welche sagen: du sollst das nicht angreifen, du sollst das nicht kosten, du sollst das nicht anrühren. Kol. 2, 21. 22. Was sollen wir aber von denen sagen, welche in den Sekten von allem Wind der Lehre umhergetrieben werden, welche das Verderbliche als heilbringend vortragen, und welche von Jesu Person sich falsche Vorstellungen machen, in der Meinung, ihn dadurch zu ehren?" [1])

Durch diese Geistesfreiheit gelang es dem Origenes, manche Häretiker, mit denen er zu Alexandria zusammenkam, besonders Gnostiker, zur einfachen Lehre des Evangeliums zurückzuführen. Ein merkwürdiges Beispiel davon ist jener Ambrosius, ein reicher Mann zu Alexandria, der, unbefriedigt durch die Art, wie ihm das Christenthum in der gewöhnlichen Darstellung der Kirchenlehre war vorgetragen worden, eine geistigere Auffassung bei den Gnostikern gesucht hatte und gefunden zu haben glaubte, bis er durch den Einfluß des Origenes enttäuscht wurde und sich bei ihm nun die rechte Gnosis zugleich mit dem Glauben zu finden freute [2]). Er wurde nun der eifrigste

1) In Ioh. 32. c. 5.

2) S. die schon oben angeführten Worte an den Ambrosius Tom. Evang. Ioh. p. 99.

Freund des Origenes, und
ten für das Beste der Kirche

Wenn Origenes, nach
fleischlich-buchstäblichen Bibel
gen Folgen, welche daraus
Erfahrung kennen gelernt, z
willkürlich allegorisirenden Bi
dient desto größere Achtung sei
ben, sich alle Hülfsmittel a
konnten, den Buchstaben der
chen Beschaffenheit wieder he
stehen. Er lernte deshalb no
Ebräische, was einem Grie
unternahm eine Berichtigung
durch Vergleichung derselben;
senschaftlichen biblischen Studi
gleich seine willkürlichen her
alle Frucht daraus hervorgeh
daraus hervorgehen können.

Da nun die Zahl derje
richt bei ihm suchten, sich im
seine biblischen literarischen A
ausbreiteten, ihn immer mehr
er, um mehr Zeit zu gewinne
seinem Freunde Heraklas;
reitenden Religionsunterricht,
naueren Unterricht der mehr

1) Euseb. VI, 15.

muthlich mit Rücksicht auf die beiden oben angeführten Klassen der Katechumenen (s. oben).

Die Theilung seiner Amtsgeschäfte von dieser Seite machte es ihm möglich, seiner Lehrthätigkeit eine desto weitere Ausdehnung zum Besten der Kirche zu geben. Ueberzeugt von dem Nutzen der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung für das rechte Verständniß der Schrift und die rechte Verarbeitung ihres Inhalts, überzeugt, daß diese wissenschaftliche Bildung einem zu sinnlichen Glauben wie einer willkürlichen phantastischen Theosophie der Gnostiker am besten entgegenwürken könne, suchte er eine solche unter jungen Männern, die sich an ihn anschlossen, zu verbreiten. Er hielt Vorträge über das, was von den Griechen zur encyklopädischen Bildung gerechnet wurde, wie über die Philosophie. Er erklärte seinen Schülern alle alten Philosophen, in denen ein sittliches und religiöses Element war, und er suchte sie zu der Geistesfreiheit zu bilden, die das Wahre überall von der Beimischung des Falschen zu sondern vermochte, sie davor zu verwahren, daß sie Knechte einer Schule oder eines Systems wurden [1]). Und bei Allem hatte er das letzte Ziel, seinen Schülern anschaulich zu machen und ihnen den Sinn einzuflößen, wie sie alles zum Dienste des Christenthums gebrauchen und auf das Göttliche alles beziehen sollten. Dadurch erwarb er sich ein großes Verdienst um die Verbreitung einer freieren christlich-wissenschaftlichen Bildung, wie die von ihm aus-

1) Sein Schüler Gregorius Thaumaturgos hat von dieser Seite die Unterrichtsmethode des Origenes in seiner unten anzuführenden Rede geschildert.

gegangene Schule beweiſet. Au
welche zuerſt nur die Liebe zur
hatte, mehr und mehr zum G
hinzuführen, indem er zuerſt di
Dingen in ihnen anregte, ſod
griechiſchen Philoſophieen für d
menſchlichen Natur ihnen nacht
der Schrift von göttlichen Ding
den Lehren der alten Philoſophe
endung ſeines Unterrichts waren
die Schrifterklärung, woran ſich
gie und chriſtliche Philoſophie
Namen der Gnoſis begriff, anſ
lich, obgleich er Ehrfurcht und
Schrift in ſeinen Jüngern ern
Schriftgelehrſamkeit ſie verwahr
tige in die Schrift hineinlegte,
chen, einfachen und zugleich tiefe
mehr ab- als dazu hinführte.
Origenes ſo ſtufenweis zur E
Evangeliums hinzuführen wußt
einflußreiche Kirchenlehrer.

Der genannte Freund des
nahm an ſeinen wiſſenſchaftlich
theil, Origenes pflegte ihn ſein
της) zu nennen. Nicht allei
Fragen und Aufforderungen zu
ſondern er benutzte auch ſein g
die Mittel zu manchen koſtſpi
z. B. die Herbeiſchaffung und V

ten nothwendig war) zu verschaffen. Er gab ihm sieben Schnellschreiber, die mit einander abwechseln mußten, seine Diktate aufzunehmen, andere, alles in's Reine zu schreiben. Origenes sagt von diesem Freunde in einem Briefe [1]: „Er, der mir einen großen Fleiß und einen großen Durst nach dem göttlichen Worte zutrauete, hat durch seinen eigenen Fleiß und seine Liebe zu der heiligen Wissenschaft sich selbst vom Gegentheil überführt. Er hat mich so sehr übertroffen, daß ich in Gefahr komme, seinen Anforderungen nicht zu entsprechen. Ich kann vor Vergleichung der Handschriften nicht speisen, ich kann nach der Mahlzeit nicht ausgehen und mich nicht ausruhen, sondern auch in jener Zeit werde ich genöthigt, philologische Untersuchungen anzustellen und die Handschriften zu berichtigen. Auch die Nacht wird mir nicht zum Schlaf gegönnt, sondern einen großen Theil derselben nehmen die philologischen Untersuchungen in Anspruch. Ich will die Zeit von früh Morgens an bis neun und zuweilen auch zehn Uhr [2] nicht erwähnen, denn Alle, die zu solchen Arbeiten Lust haben, gebrauchen diese Zeit zum Studium des göttlichen Wortes und zum Lesen."

Ambrosius trieb den Origenes an, durch Bekanntmachung seiner theologischen Arbeiten den Nutzen derselben in der ganzen Kirche zu verbreiten, und dadurch den Gnostikern entgegenzuwürken, welche zuerst tiefere Forschung nach göttlichen Dingen unter den Christen angeregt hatten, und unter dem Vorgeben tieferer Schriftauslegung ihre

1) T. I. opp. ed. de l. R. f. 3.

2) Bis drei und vier Uhr Nachmittags nach unserer Rechnung.

Theosophie durch willkürliche all
die heilige Schrift hineinzulegen
Zweck seiner Arbeiten giebt Ori
ten Tomus seines Commentars
gelium, welcher zum Theil ge
kleon gerichtet war, selbst an:
— sagt er — unter dem Vo
die heilige Kirche Gottes auftr
Büchern verbreiten, welche die
und apostolischen Schriften verh
wir schweigen und ihnen nicht
Lehren zur Seite stellen, die beg
Mangel heilsamer Nahrung zu
sich reißen."

Er vollendete zu Alexand
die Genesis, die Psalmen, die
(von welchen Schriften uns
sind,) seine fünf ersten Tomi
Johannes, seine Schrift über d
mata und sein Werk περι α
lich nicht von den Grundprinc
bens, sondern von den Grund
von welchem Gegenstande die G
stiker besonders handelten. D
die Kämpfe zwischen entgegeng
richtungen, welche durch dasselbe
den Einfluß, den es auf die

---

1) λογος αἱρετικος heißt bei de
Lehre von den αἱρεσεις gehör

und seine Schule erhielt, besonders wichtig. Platonische Philosophie und christliche Glaubenslehre waren damals noch mehr als späterhin bei ihm mit einander vermischt, seine spekulative Willkür wurde späterhin durch den Einfluß des christlichen Geistes mehr gemäßigt, manche Ideen, die er hier (doch mehr problematisch, als entscheidend) hingeworfen hatte, nahm er späterhin zurück, wenn gleich die Grundzüge seines Systems immer dieselben blieben. Er selbst erklärte nachher in einem Briefe an den Bischof Fabianus von Rom, bei welchem man vermuthlich seine Lehre als eine ketzerische angeklagt hatte, daß er in jenem Buche Manches, was er nicht mehr als richtig anerkenne, vorgetragen, und daß sein Freund Ambrosius dasselbe gegen seinen Willen bekannt gemacht habe [1]).

Doch, wie es oft geschehen ist, würde ohne eine äußerliche Veranlassung, ohne das Hinzukommen persönlicher, unreiner Leidenschaft, der Kampf zwischen dem Origenes und der Parthei der kirchlichen Eiferer wenigstens nicht so bald zum Ausbruch gekommen seyn, zumal da Origenes von dem Hochmuth fern war, der sich sonst so leicht an eine solche theologische Richtung anschließt, und da er stets so große Schonung gegen diejenigen bewies, welche auf einem anderen religiösen und theologischen Standpunkte sich befanden. Das Ansehen seines Bischofs Demetrius war für ihn eine bedeutende Stütze; aber dieser Mann, welcher von dem hierarchischen Hochmuth beseelt war, den wir zu dieser Zeit bei den Bischöfen der großen Hauptstädte

1) S. Hieronym. ep. 41. T. IV. opp. ed. Martianay f. 341.

besonders finden, wurde durch
genes und die Ehre, welche
lassungen widerfuhr, zur Eifersu

Es war besonders die Eh
Freunde, die Bischöfe Alexand
gendfreund, und Theoktistus
erwiesen. Schon früher hatte e
trius ihnen sehr verargt, daß
Laien in ihren Kirchen predige
Doch da er, dem Ruf seines
xandria zurückkehrte, konnte er
Verhältniß zu ihm wieder her
traf es sich, daß er in Kirchena
nauer angegeben werden, nach

---

1) Es waren vermuthlich im J.
Alexandria, nach Euseb. VI,
enthalt daselbst nicht mehr si
leicht als der wahnsinnige K
aufbrechend, diese Stadt de
Soldaten preis gab, Acl. S
denken, daß die Wuth der h
die Christen traf. Gerade na
genes, um seine alten Freu
er selbst sagt (Joh. Tom. V
seiner Jünger und der Proph
των ἰχνων Ἰησου και των μ
φητων.

2) Vielleicht, daß er in diese
mit dort verbreiteten Gnostik
wußte, wie geschickt er in
Disputation mit dem Valen
Akten Hieronymus anführ
lassen.

ser Reise besuchte er seine Freunde in Palästina — und diese ordinirten ihn zu Cäsarea zum Presbyter, J. 228.

Das konnte Demetrius jenen beiden Bischöfen und dem Origenes nicht verzeihen. Nach der Rückkehr desselben versammelte er eine Synode aus Presbyteren seines Kirchensprengels und aus anderen egyptischen Bischöfen, und auf derselben benutzte er gegen den Origenes jene Uebereilung seiner Jugend, durch die er freilich, nach dem Buchstaben der Kirchengesetze, von dem geistlichen Stande ausgeschlossen war [1]). Aber man hätte doch erwägen sollen, daß er seitdem ein ganz anderer Mann geworden, daß er den Schritt, zu dem ihn jugendliche Schwärmerei verleitete, längst verdammt hatte. Doch wurde er deshalb von der ihm verliehenen Presbyterwürde entsetzt und ihm die Verwaltung des öffentlichen Lehramtes in der alexandrinischen Kirche verboten [2]). Nachdem er nun einmal die Ei-

1) Höchst wahrscheinlich bestand schon damals das Kirchengesetz, welches wir in dem XVII. der canones apostolici finden. Es war hier keineswegs nach der Uebertragung alttestamentlicher Gesetze, 5. Buch Mos. 23., unbedingt verboten, daß ein Eunuch in den geistlichen Stand gewählt würde, sondern ausdrücklich bestimmt, daß, wer ohne seine Schuld von einem solchen Unfall betroffen worden, wenn er würdig sey, Geistlicher solle werden können; nur ὁ ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας μὴ γινέσθω κληρικός. Nur jener ascetischen Schwärmerei sollte Einhalt gethan werden.

2) Photius sagt zwar, daß schon diese Synode dem Origenes nicht allein die Verwaltung des Lehramts, sondern auch den Aufenthalt in der alexandrinischen Gemeinde verboten habe. Doch läßt es sich schwer einsehen, wie ein Bischof damals das letztere thun konnte. Er konnte ihn ja nur von der Kirchengemeinschaft ausschließen, und dies geschah erst auf der zweiten Synode. Auch scheinen die

ferſucht und den Haß des phariſäiſchgeſinnten Biſchofs ſi
ſo ſehr zugezogen hatte, konnte er zu Alexandria keine Ru
mehr finden. Demetrius blieb bei jenem Angriffe a
ihn nicht ſtehen, er fing jetzt an die Glaubenslehre des Or
genes zu verketzern, wozu vielleicht deſſen Aeußerungen
den Disputationen mit den Gnoſtikern neue Veranlaſſu
gegeben hatten [1]).

Doch gab ihm das, was ihn beſeelte, die Gemüth
ruhe, ſeinen fünften Tomus über das johanneiſche Eva
gelium zu vollenden, mitten unter den Stürmen zu Alexa
dria, (da, wie er ſagt [2]), Jeſus den Stürmen und W
gen des Meeres gebot), bis er es zuletzt für gut hie
Alexandria zu verlaſſen und ſich zu ſeinen Freunden na
Cäſarea in Paläſtina zu flüchten. Demetrius verfol
ihn aber auch dahin mit ſeinen Angriffen; er nahm hi
eine Sache zum Vorwand, für die er leicht in Egypt
und außerhalb Egyptens Bundesgenoſſen finden konnte,
der herrſchende dogmatiſche Geiſt in vielen Theilen d
Kirche der idealiſtiſchen Richtung der origeniſtiſchen Sch
feindſelig entgegenſtand, da das Werk περι ἀρχων St
zu ſo manchen Verketzerungen geben konnte. Demetri
ſchloß auf einer zahlreicheren Synode egyptiſcher Biſch
den Origenes als einen Häretiker von der Kirchengemei
ſchaft aus, und die Synode erließ ein heftiges Schreib

Worte des Origenes nicht darauf hinzuweiſen, daß
gezwungen wurde, Alexandria zu verlaſſen.

1) Wie man aus der Disputation mit dem Valentinian
Candidus ſchließen könnte. Hieronym. adv. Rufin. L.
f. 414. Vol. IV.

2) T. VI. Ioh. §. 1.

gegen ihn. Darauf bezieht es ſich, wenn Origenes, als er ſeinen Commentar über das johanneiſche Evangelium zu Cäſarea wieder fortzuſetzen anfing, ſagte: „Der Gott, der einſt ſein Volk aus Egypten führte, habe auch ihn aus dieſem Lande gerettet; aber ſein Feind habe ihn auf das Bitterſte angegriffen durch ſeinen neuen, wahrhaft dem Evangelium widerſtreitenden Brief, und er habe alle Winde der Bosheit in Egypten gegen ihn aufgereizt“ [1]).

---

1) Es fehlt uns an zuſammenhängenden und zuverläſſigen Nachrichten von dieſen folgereichen Begebenheiten. Wir können dem wahren Hergang der Sache nur durch Combinationen auf die Spur zu kommen ſuchen. Es iſt zwar aus der Andeutung, die Euſebius giebt, und aus den ſchon oben angeführten Worten des Origenes von jener Uebereilung ſeiner Jugend gewiß, daß dieſe damals gegen ihn gebraucht wurde; aber dieſe konnte doch nur als Grund gebraucht werden, um ihn vom geiſtlichen Amte auszuſchließen. Die übrigen Schritte gegen ihn müſſen von einer andern Anklage gegen ihn ausgegangen ſeyn. Photius, der die Apologie des Pamphilus für Origenes geleſen hatte, ſagt zwar Cod. 118, Demetrius habe ihm dies zum Vorwurf gemacht, daß er ohne ſeine Erlaubniß nach Athen gereiſet ſey, und auf dieſer ohne ſeine Erlaubniß unternommenen Reiſe ſich zum Presbyter habe ordiniren laſſen, was allerdings von Seiten des Origenes wie der Biſchöfe, welche ihn ordinirten, eine Verletzung der Kirchengeſetze geweſen wäre. Aber wenn auch Demetrius dem Origenes dieſen Vorwurf machte, ſo frägt es ſich doch, ob er dazu ein Recht hatte. Wir erſehen aus der Anführung des Hieronymus de vir. illustr. c. 62., daß der Biſchof Alexander von Jeruſalem ſich gegen den Demetrius darauf berufen konnte, er habe den Origenes nach einer von ſeinem Biſchof mitgebrachten epistola formata ordinirt. Die Kirchengeſetze über dieſe Verhältniſſe waren damals vielleicht noch ſo unbeſtimmt,

Dieſer perſönliche Kamp
entgegengeſetzten dogmatiſchen

---

daß Alexander glauben
Mann, der an einer fremd
niren zu können, und do
in die Rechte ſeines biſchöf
Auf alle Fälle konnte ab
ſeyn, um den Origenes v
zuſchließen. Die Theilnahr
auch in andern Kirchen fa
genes, die nach ſeinem
ſpäterhin zu ſeiner Rechtfe
ten Briefe an den römiſc
(wie er auch an andere Bi
Orthodoxie geſchrieben hatt
ſet darauf hin, daß ſeine
Ausſchließung von der Kir
hen auch aus dem, was H
f. 411. aus dem Briefe de
metrius anführt, daß
benslehre Schuld gegeben n
die Anklage vertheidigt, d
Satan werde einſt ſelig wo
einſieht, wie er dieſe in
gründete Behauptung verlä
Stellen aus einem Rechtfe
nes an ſeine Freunde zu A
daß ein verfälſchtes Protok
Häretikern gehaltenen Disp
in Paläſtina Befremden ü
rungen erregt hatte. Sie
Athen geſandt, und ihn u
bitten laſſen. Auch nach R
breitet worden. S. Rufin d
nis in opp. Hieronym. T.
auch Rufin kein treuer U

genes erklärten sich die Kirchen in Palästina, Arabien, Phönicien und Achaja, gegen ihn erklärte sich die römische Kirche [1]). Wie Origenes über seine Verketzerer urtheilte, sieht man aus dieser Aeußerung [2]), wo er nach Anführung der Worte 1 Korinth. 1, 25. sagt: „Wenn ich gesagt hätte: die göttliche Thorheit, wie würden Verketzerungssüchtige [3]) mich anklagen, wie würde ich, wenn ich auch Tausendfaches, das auch sie selbst für gut halten, gesagt, dies Einzige aber nicht recht gesagt hätte, von ihnen angeklagt werden, weil ich gesagt hätte: die göttliche Thorheit.“ In seinem Rechtfertigungsschreiben gegen die Synode, welche ihn von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte, führt er die Strafpredigten der Prophe-

---

nicht ganz von ihm erdichtet seyn. Die Disputationen mit den Gnostikern mußten auch leicht Veranlaßung dazu geben, daß die eigenthümlichen Religionsmeinungen des Origenes hervortraten, und jenen, welche in ihm einen so mächtigen Widersacher hatten, mußte eine Gelegenheit willkommen seyn, seine Orthodoxie bei seiner eigenen Kirche verdächtig zu machen.

1) Hieronym. ep. 29. ad Paulam: Damnatus a Demetrio episcopo, exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoeniciae atque Achajae sacerdotibus. In damnationem ejus consentit urbs Roma: ipsa contra hunc cogit senatum. Freilich setzte er hinzu: non propter dogmatum novitatem; non propter haeresin, sed quia gloriam eloquentiae ejus et scientiae ferre non poterant. Aber dies ist nicht Thatsache, sondern subjektive Ausdeutung der Triebfedern nach dem Interesse, welches Hieronymus damals hatte. Vergl. auch die bey dem Tertullian gemachte Bemerkung.

2) Hom. VIII. in Ierem. §. 8.

3) οἱ φιλαιτιοι.

ten gegen schlechte Priester un
dann: „Wir müssen sie vieln
vielmehr für sie beten, als ihr
nen und nicht zum Fluchen sin

1) S. l. c. Hieronym. IV. f.
gegen die Bedeutung unge
f. oben Bd. I. 355. Vergl.
genes, die Stelle Matth.
Zeit anwendend, sagt: „S
Geschichte diese Priester un
sind, so mögen nach der ge
auch manche tadelnswerthe
Namen der bischöflichen W
ren und nicht Licht und
zogen haben. Diese veracht
tes sehen, die Kleinen und
die Gott und seinem Chri
wegen ihrer geistlichen For
ben bei Jesus an, als ob
nicht Unrecht thun, und si
auch, was diese sagen? U
verstehen, wenn wir beden
brünstigen Geistes, welche
vor den Heiden ihre Freihe
die Gefahren verachten,
streng enthaltsames, ehelos
Menschen, die aber ungesch
τῇ λέξει), von den tadelnsw
nungswidrige verleumdet w
sus anklagen, als ob sie
und gute Kinder; aber Je
klagt hingegen die hohen P
dem er spricht: „Habt ihr
der Unmündigen und Säug
Wohl mochte hier dem O
metrius und ähnlicher V

Die Feinde des Origenes mußten zur weitern Ausbreitung ſeines Würkungskreiſes beitragen; ſeine Verſetzung nach Paläſtina war gewiß von bedeutenden Folgen, indem ihm dadurch Gelegenheit gegeben wurde, auch von dort aus zur Verbreitung eines freien wiſſenſchaftlichen Geiſtes in der Kirche zu würken; noch lange zeigen ſich die Spuren ſeiner Würkſamkeit in dieſen Gegenden. Auch hier ſammelte ſich um ihn ein Kreis junger Männer, welche unter ſeinem Einfluſſe zu Theologen und Kirchenlehrern ſich bildeten, zu denen der nachher für die Verkündigung des Evangeliums beſonders thätige Gregorius gehört (von dem wir unten beſonders reden werden). Er ſetzte hier ſeine ſchriftſtelleriſche Arbeiten fort. Er verfaßte hier unter andern die ſchon erwähnte Schrift vom Nutzen des Gebets und von der Erklärung des Vater Unſer, welche er an ſeinen Freund Ambroſius richtete. Er ſtand hier in lebendigem Verkehr mit den ausgezeichnetſten Kirchenlehrern in Cappadocien, Paläſtina, Arabien, und wurde häufig bei der Berathung fremder Kirchenangelegenheiten zugezogen.

Da unter der Verfolgung des Maximinus Thrax die Freunde des Origenes, der Presbyter Protoktetus aus Cäſarea ſelbſt und Ambroſius viel zu leiden hatten, richtete er an dieſe Männer, welche als Confeſſoren im Gefängniſſe dem Ausgange ihrer Leiden entgegenſahen, ſeine Schrift über das Märtyrerthum, worin er ſie zur Standhaftigkeit im Bekenntniſſe ermahnt, ſie

---

welche über die Verirrungen eines frommen Eifers am ſtrengſten zu richten geneigt waren.

durch die Verheißungen der
Sophismen zu widerlegen suc
und die Religion als Staatss
wandten, um die Christen zu
det ihrer Ueberzeugung, die
den Forderungen der Staatsg
äußerliche Religion Gen
herrscht in diesem Buche zun
theosophisch-ascetischen entmen
Geist der alles rein Menschlich
wußtseyn beseelender Gotteskraf
licher Schwäche vereinigen
ral [1]), und es zeigen sich
falschen Vorstellungen von den
tyrerthums; aber schön sprich
gläubigen Vertrauens und sei
eifers in diesem Buche aus.
kennern [2]): „Ich wünschte a
euch bevorstehenden Kampfe e
welcher im Himmel den un
Menschensohnes willen Verfol
den aufbewahrt ist, euch freu
Apostel einst sich freuten, da s
Namen Christi beschimpft zu

1) Was sich insbesondre zeigt
den einfachen Sinn der vo
pfen gesprochenen Worte ve
ner Geist ihm nicht erlaub
Sinne aufzufassen. §. 29.

2) §. 4.

auch einmal Angſt in eurer Seele empfindet, ſo ſpreche zu ihr der in euch wohnende Geiſt Chriſti, wenn ſie ihrer Seits auch ihn beunruhigen will: „Was betrübſt du mich, meine Seele, und biſt ſo unruhig in mir! Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, daß er mir hilft mit ſeinem Angeſicht.“ Pſ. 42, 6. Möchte ſie aber doch nicht beruhigt, ſondern auch vor dem Gerichte ſelbſt und unter dem gegen den Hals gezuckten bloßen Schwerte bewahrt werden von dem Frieden Gottes, der höher iſt als alle Vernunft.“ Er ſagt zu ihnen an einer andern Stelle [1]: „Da das Wort Gottes [2] lebendig und kräftig iſt und ſchärfer denn kein zweiſchneidig Schwert, und durchdringet, bis daß es ſchneidet Seel' und Geiſt, auch Mark und Bein, und iſt ein Richter der Gedanken und Sinnen des Herzens, Hebr. 4, 12.; ſo läßt dieſes göttliche Wort jetzt beſonders den Frieden, der erhaben iſt über alle Vernunft, den es ſeinen Apoſteln ließ, über unſre Seelen walten, es hat aber das Schwert geworfen zwiſchen dem Bilde des Irdiſchen und dem Bilde des Himmliſchen in uns, um für jetzt unſren himmliſchen Menſchen zu ſich aufzunehmen und ſodann, wenn wir ſo weit gelangt ſind, daß wir keine Theilung mehr zu erfahren brauchen [3], uns ganz zu Himmliſchen zu machen. Und er iſt gekommen, nicht allein das Schwert auf die Erde zu bringen, ſondern auch das Feuer, von dem er ſagt: „Was wollte ich lieber, denn es brennete ſchon.“ Luk. 12, 49. Es werde dies Feuer alſo auch in

1) §. 37.

2) Er verſteht dies von dem Logos.

3) Keine Sonderung des Göttlichen und des Ungöttlichen.

euch angezündet, und es verzehre allen irdischen Sinn in euch, und laßt euch voll Freudigkeit taufen mit der Taufe von der Jesus sprach [1]). Und du (Ambrosius), der du Weib und Kinder und Brüder und Schwestern hast, ge denke der Worte des Herrn: So Jemand zu mir komm und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brü der, Schwestern, der kann nicht mein Jünger seyn. Ih Beide insgesamt aber gedenkt der Worte: So Jemand z mir kommt und hasset nicht auch dazu sein eigen Leben der kann nicht mein Jünger seyn."

Vielleicht war es eben diese Verfolgung, welche den Origenes bewog, seinen bisherigen Aufenthalt auf einig Zeit zu verlassen. Da die Verfolgung, wie wir oben be merkten, damals nur eine örtliche war, so konnte ma leicht durch die Flucht nach andern Gegenden, wo gerad Ruhe herrschte, derselben entgehen. Origenes begab sic nach Cäsarea in Cappadocien zu seinem Freunde, dem Bi schof Firmilianus, mit dem er in einem wissenschaftlich theologischen Verkehr stand [2]).

Vielleicht brach aber gerade, während er sich dort be fand, die schon erwähnte Verfolgung in Cappadocien au (s. oben), und er wurde dadurch veranlaßt, sich in da Haus einer christlichen Jungfrau Juliana zurückzuzie hen, welche ihn zwei Jahre bei sich verborgen hielt un verpflegte. Er machte daselbst eine für seine literarischen Unternehmungen wichtige Entdeckung. Schon seit Jahren

1) Luk. 12, 50.

2) Sie besuchten einander zuweilen, um sich über theologi sche Gegenstände mit einander zu unterreden. Euseb. VI, 27.

beschäftigte er sich mit einem Werke, das sowohl dazu dienen sollte, die Berichtigung des Textes der alexandrinischen Version des alten Testaments, — welche die herrschende Kirchenübersetzung war und von vielen Christen nach jener jüdischen Legende als inspirirt angesehen wurde, und deren verschiedene Handschriften in den Lesearten sehr von einander abwichen, — als auch die Verbesserung dieser Uebersetzung selbst durch Vergleichung derselben mit andern alten Uebersetzungen und mit der ebräischen Urschrift zu befördern. Origenes, der immer viel mit Heiden und Juden über religiöse Gegenstände disputirte, hatte, wie er selbst sagt, erfahren, wie nothwendig die Bekanntschaft mit dem Urtext des alten Testaments sey, um den Juden nicht Blößen zu geben, denn diese spotteten über die Unwissenheit der mit ihnen disputirenden Heidenchristen, wenn sie aus der alexandrinischen Uebersetzung solche Stellen anführten, welche nicht im Ebräischen standen, oder wenn sie von Stellen, die nur im Ebräischen zu finden waren, gar nichts wußten [1]). Er hatte deshalb das Vermögen seines Freundes Ambrosius und seine eigenen öfteren Reisen benutzt, um verschiedene Handschriften der alexandrinischen Version und andre alte Uebersetzungen, die er noch auftreiben konnte, zusammenzubringen. So hatte er zum Beispiel, alles durchwühlend, zu Jericho in einem Fasse eine alte, sonst nicht bekannte Uebersetzung einiger Bücher des alten Testaments

1) Orig ep. ad African. §. 5. τοιαυτης ουσης ημων της προς αυτους εν ταις ζητησεσι παρασκευης, ου καταφρονησουσιν, ουδ' ως εθος αυτοις, γελασονται τους απο των εθνων πιστευοντας, ως τ' αληθη και παρ' αυτοις αναγεγραμμενα αγνοουντας.

aufgefunden. Es traf sich nun, daß jene Juliana Erb
der Schriften des Ebioniten Symmachus, der vielleic
im Anfang dieses Jahrhunderts gelebt hatte, geworden wa
und er fand daher bei ihr wie dessen Commentar üb
das ἰναγγελιον καθ' ἑβραιους [1]), so auch dessen Uebe
setzung des alten Testaments [2]). Nun konnte er d
große Werk der Zusammenstellung der vorhandenen alt
Uebersetzungen und ihrer Vergleichung mit dem ebräisch
Texte zur Vollendung bringen [3]).

---

1) Die Worte des Eusebius VI, 17. von dem Werke
Symmachus (welches er nachher unter dessen ἑρμην
εἰς τας γραφας rechnet) „ἐν οἰς δοκει προς το κατα μα
θαιον ἀποστινομενος ἰναγγελιον την διδλωμενην αἱρε
(των Εβιωναιων) χρατυνειν" können nach dem Zusamm
hange schwerlich mit dem Valesius so verstanden w
den, daß Symmachus gegen das Evangelium Matth
die ebionitischen Lehren zu behaupten gesucht; sondern
müssen so verstanden werden, daß er einen Commentar üb
das Evangelium Matthäi (d. h. vermuthlich, das dems
ben ähnliche ἰναγγελιον καθ' ἑβραιους) geschrieben,
welchem er die ebionitischen Lehren zu beweisen suchte.

2) Palladius (im Anfang des fünften Jahrhunderts)
zählt in seiner Mönchsgeschichte (λαυσιακα) c. 147.,
habe in einer alten von dem Origenes herrührend
Handschrift die von diesem selbst geschriebenen Worte
funden, worin er das im Text Angeführte erzählte. Zw
ist dieser Palladius wegen seiner Leichtgläubigkeit
sehr verdächtiger Zeuge, aber hier hat man doch gar k
nen Grund, in seine Aussage Mißtrauen zu setzen,
mal da sie mit der Erzählung des Eusebius VI, c.
gut zusammenstimmt.

3) Die Hexapla; von diesem Werke und verwandten Werk
des Origenes mehr zu sagen, liegt unserm Zwecke fer
s. darüber die Einleitungen in das alte Testament.

Nach der Ermordung des Kaiſers Maximinus unter dem Gordianus, J. 238, konnte Origenes wieder nach Cäſarea zurückkehren und ſeine frühere Würkſamkeit wieder dort beginnen.

Wie er ſchon früher einmal wegen Kirchenangelegen-

---

führen hier nur die Worte des Origenes ſelbſt an, über die von ihm zwiſchen der alexandriniſchen Verſion und den übrigen alten Ueberſetzungen des alten Teſtaments angeſtellten Vergleichung. Nachdem er, Commentar in Matth. f. 381., von den Verſchiedenheiten zwiſchen den Abſchriften des neuen Teſtaments geſprochen, welche theils durch die Nachläſſigkeit, theils durch die willkürliche Critik der Abſchreiber entſtanden ſeyen, fügt er hinzu: „Was die Verſchiedenheit zwiſchen den Abſchriften des alten Teſtaments betrifft, ſo haben wir mit Gottes Hülfe ein Mittel zur Ausgleichung derſelben gefunden, indem wir die übrigen Ueberſetzungen als Criterium gebrauchten. Wo in der Ueberſetzung der Siebzig wegen der Verſchiedenheiten der Handſchriften etwas zweifelhaft war, haben wir das mit den übrigen Ueberſetzungen Uebereinſtimmende beibehalten, und Manches, was ſich im Ebräiſchen nicht findet, haben wir mit dem Obelus (dem critiſchen Zeichen der Auslaſſung) bezeichnet, indem wir nicht wagten es ganz auszulaſſen, Einiges aber haben wir mit dem Aſteriskus hinzugeſetzt, damit es klar würde, daß wir ſolche bei den Siebzig nicht vorhandenen Stellen aus den übrigen Ueberſetzungen, übereinſtimmend mit dem Ebräiſchen hinzugeſetzt haben, und damit, wer geneigt dazu iſt, dieſes in den Text aufnehme (ich meine, es muß προσιτω leſen werden), wer aber einen Anſtoß daran nimmt, es mit dem Aufnehmen oder nicht Aufnehmen halte, wie er will.“ Aus dieſen letzten Worten ſieht man, wie ſehr Origenes hier diejenigen zu fürchten hatte, welche Jeden, der von dem Hergebrachten ſich entfernte, gleich einer Verfälſchung der heiligen Schrift zu beſchuldigen geneigt waren.

heiten von der ihn besonders
chenlands aus Alexandria dort
schah es wahrscheinlich auch ei
führte ihn durch Nikomedie
sich einige Tage bei seinem al
sius, aufhielt, der, wenn di
mus richtig ist, unterdessen
es nun, daß er seine Anstellun
hatte, oder daß er um des
kommen war. Dort empfing
Freunde, eines der ausgezeichn
ser Zeit, des Julius Afrik

---

1) Er war damals ein hoch b
aus hervorgeht, daß er den
dem Namen „Sohn" an
scheinlich seinen gewöhnlic
fallenen Stadt Emmaus
(wie sie von den Römern
nannt wurde, nicht zu ver
lichen Emmaus, entfernte
Stadien weit von Jerusa
verfallenen Ortes wählten
den Kaiser Heliogabal
ihrer Stadt von diesem Ka
erhielt. Hieronym. de vir.
als der erste Verfasser ei
(seine χρονογραφια in fün
Dieses Werk, das uns nu
Bruchstücken bekannt gewo
logetischen Zwecke ausgega
durch seinen Brief an Ari
Differenz zwischen den Ge
thäus und Lukas, von wel
Bruchstück uns aufbewahrt

nämlich bei einer in Gegenwart des Afrikanus gehaltenen Unterredung die Geschichte der Susanna nach der Autorität der alexandrinischen Version als eine ächte zu dem Daniel gehörende Schrift citirt. Afrikanus äußerte ihm in einem durch den gemäßigten, achtungsvollen Ton wissenschaftlicher Polemik, wie durch die Unbefangenheit der Critik sich auszeichnenden Brief sein Befremden darüber und bat ihn um weitere Erörterungen. Origenes antwortete ihm in einem ausführlichen Schreiben von Nikomedien aus. Nicht so unbefangen als Afrikanus suchte er das Ansehen der alexandrinischen Uebersetzung und Samm-

---

deres Bruchstück desselben Briefes, welches Routh reliquiae sacrae Vol. II. S. 115. herausgegeben hat. Er bekämpft hier diejenigen, welche behaupteten, es seyen nur deshalb diese verschiedenen Geschlechtsregister angegeben worden, um auf diese Weise die Wahrheit anschaulich zu machen, daß Christus zugleich König und Hoherpriester sey, als vom königlichen und priesterlichen Geschlechte abstammend. Und hierbei erklärt er sich sehr nachdrücklich gegen die Theorie von einer fraus pia. „Fern sey es, daß eine solche Meinung in der Kirche Christi herrschend werden sollte, etwas Falsches sey zum Preise Christi ersonnen.“ „μη δη κρατοιη τοιουτος λογος, ἐν ἐκκλησιᾳ χριστου, ὁτι ψευδος συγκειται εἰς αἰνον και δοξολογιαν χριστου.“ Eusebius schreibt ihm ein Werk, das eine Art von literärischem Allerley nach Art der damaligen unwissenschaftlichen Polyhistorie enthielt, unter dem Namen der κεστοι zu. Jedoch paßt unter den ihm zugeschriebenen Bruchstücken dieses Werkes Manches nicht zu den Einsichten und den Grundsätzen, welche wir diesem Manne nach dem, was uns sonst von ihm bekannt ist, zuschreiben sollten. Es wäre allerdings das Natürlichste, anzunehmen, daß er dieses Werk, ehe sich noch seine Denkart zu einer entschieden christlichen ausgebildet, geschrieben hätte.

lung der heiligen Schriften z
iſt es, wie der freie Forſchu
mißverſtandener Frömmigkeit,
macht durch die Bewegungen,
len, in der Kirche erregt h
von Gott geleiteten Kirchenüb
„Sollte aber die Vorſehung
der heiligen Schrift allen Ge
geben hat, nicht für die durch
ſorgt haben, für die Chriſtus
eigenen Sohn, der die Liebe
für uns alle dahingegeben h
zu ſchenken [2])? Ueberdies bed

---

1) c. 4.

2) Argumente, wie ſie nachh
des bibliſchen Canons, — d
logiſchen Unterſuchungen v
beſeelt ſeyn ſollten, — ent
aus dem, was Origenes
Gott, der in Chriſto ſe
Menſchheit geoffenbart, fü
ihre Natur gelegten Bed
haben wird. Aber die Art,
ſich nicht nach den Vorurth
nach menſchlicher Beſchrä
Trägheit a priori beſtimm
dem Weſen der menſchlich
chende Art ſeyn, nach welch
pfe mit dem Irrthum du
vorgeht. Es kann ja eben
daß der Glaube durch ſein
ſeine anziehende Macht üb
ohne äußerliche Stütze ſich

die Worte zu denken: „Verrücke nicht die Grenzen, die die Väter gemacht haben.“ Sprüchw. 22, 28. [1]). Er ſagt ſodann, daß er, obgleich er die übrigen alten Ueberſetzungen nicht vernachläſſigt, doch auf die alexandriniſche Ueberſetzung beſonderen Fleiß verwandt habe, damit es nicht ſcheinen ſollte, als ob er in der Kirche eine verfälſchende Neuerung einführen wolle, und um keinen Vorwand zu geben, denen, welche Anlaß ſuchen, welche die allgemein bekannten, in der Kirche einen bedeutenden Platz einnehmenden Männer gern anklagen und verleumden“ [2]). Das Ziel

---

richtige Folgerung aus der richtigen Vorausſetzung würde conſequent durchgeführt zu der Annahme einer, immerfort die unmündige Menſchheit leitenden äußerlichen ſichtbaren Theokratie hinführen, wie, leider! die Folgerung nachher würklich zu dieſer Conſequenz getrieben worden. Aber vielmehr eben dadurch, daß der Menſchheit in Chriſto Alles geſchenkt worden, eben dadurch iſt ſie zur Mündigkeit des Mannesalters herangewachſen.

1) Die Worte, welche als unbedingte und unbeſtimmte Lebensregel von dieſen Zeiten an ſo oft zur Stütze verjährter Irrthümer, zum Nachtheile der reinen evangeliſchen Wahrheiten gebraucht worden ſind, den Grundſatz enthaltend, welchen zuerſt die religio a majoribus tradita unter den Heiden dem neuen Evangelium entgegenſtellte. S. Thl. I. Die durch ihre göttliche Kraft ſiegreiche Wahrheit, — die nicht zurückzuweiſende Antwort auf eine in dem innerſten Weſen der menſchlichen Natur angelegte Frage, die von der menſchlichen Natur geforderte Befriedigung unverleugbarer Bedürfniſſe, — ſie bedarf keines Vorurtheils, keines praejudicium, keiner praescriptio antiquitatis zu ihrer Stütze.

2) ἵνα μή τι παραχαράττειν δοκοιμεν ταις ὑπο των ἐυαγων ἐκκλησιαις· και προφασεις δίδωμεν τοις ζητουσιν ἀφορμας, ἰθέλουσι τους ἐν μισῳ συκοφαντειν και των διαφαινομενων ἐν τῳ κοινῳ κατηγορειν.

dieſer Reiſe des Origenes u
gere Zeit aufhielt, ſeinen Co
zu Ende brachte, ſeinen Com
anfing [1]).

Bis an ſein Ende wa
beiten beſchäftigt; unter der
Arabs, mit deſſen Familie e
ſchrieb er ſein ſchon erwähnte
ſeinen Commentar über das
u. ſ. w. Er erlaubte jetzt zu
war, daß ſeine Predigten von
ben wurden. In welchem An
ſer Gegenden ſtand, erhellt d
Kirchenangelegenheiten, mit de
men konnte, von Synoden d
wurde; von der Art, wie d
Boſtra in Arabien durch ih
wir ſchon oben geſprochen. H
damals unter den arabiſchen
erregte, welche behauptete, da
zugleich ſterbe, und daß ſie
gleich mit dem Körper werde
eine alte jüdiſche Vorſtellung
lichkeit nicht in der Natur d
ein beſonderes Geſchenk der g
Vorſtellung von den Juden z
war, wie wir in der Theorie
tur der Pſychiker, in der Leh

1) Euſeb. VI, 32.

Meinungen des Justinus und des Tatianus Spuren davon finden. Vielleicht war es auch in diesen, ihrer Lage nach mit Juden in vieler Berührung stehenden Gegenden keine neue Lehre, sondern die seit älterer Zeit dort vorherrschende, und vielleicht bewürkte erst der Einfluß des Origenes, — in dessen System die Lehre von der natürlichen Unsterblichkeit der gottverwandten Seele einen nothwendigen Platz einnahm, — daß diese letztere unter den Kirchenlehrern dieser Gegend allgemeinen Eingang fand, und nun die kleine Parthei, welche noch die alte Meinung festhielt, als eine ketzerische erschien, wenn anders würklich die herrschende Stimme sich schon gegen dieselbe ausgesprochen hatte [1]). Daher erklärt es sich, daß die Versammlung einer großen Synode für nothwendig gehalten wurde, um diese Streitigkeiten beizulegen. Da man sich nicht vereinigen konnte, wurde Origenes von derselben zugezogen, und sein Einfluß bewürkte, daß die Gegner der natürlichen Unsterblichkeitslehre ihren Irrthum erkannten und derselben entsagten.

Origenes, der wegen einzelner Meinungen von einem großen Theile der Kirche als ein Widersacher der evangelischen Glaubenslehre verketzert wurde, sollte noch in den letzten Tagen eines der Arbeit und dem Kampfe für das, was er als die Sache Christi erkannte, geweihten Le-

1) Eusebius, VI, 37., mag vielleicht die Lehrstreitigkeiten dieser Zeit zu sehr nach seiner subjektiven Dogmatik und nach der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit beurtheilen, wenn er die Vertheidiger dieser Meinung, als allgemein anerkannte Irrlehrer und Verbreiter einer neuen Meinung darstellt

bens, die Beschuldigungen s
widerlegen und zeigen, wie
Opfer zu bringen bereit war,
auch ihr eigenes Leben um des
reit sind.

Da die Wuth der Feind
decianischen Verfolgung be
welche durch ihre Aemter, ihr
schaft und ihre Würksamkeit
Glaubens unter den Christen
war es natürlich, daß ein solc
besonders das Ziel der fanati
wurde nach standhaftem Bek
worfen, und man suchte nun,
nischen Verfolgung mit sich br
gesteigerte Martern die Alters
der Glaube, den er im Herz
Alter aufrecht und gab ihm K
Nachdem er so viel gelitten
Gefängnisse Briefe voll Troste
dre. Die schon erwähnten
diese Verfolgung theils milder
schafften endlich auch dem Or
Doch trugen die von ihm er
seinen Tod zu beschleunigen.
das Jahr 254 [3]).

1) Die personae insignes.

2) Euseb. VI, 39.

3) Euseb. VII, 2. Nach Pho

Der Einfluß des Origenes auf die theologische Bildung war nicht mehr an seine Person geknüpft, sondern dauerte fort und entwickelte sich, unabhängig von derselben, durch seine Schriften und seine Schüler, nicht ohne fortwährenden Kampf mit den entgegengesetzten Geistesrichtungen. Die Freunde des Chiliasmus, der fleischlich-buchstäblichen Bibelerklärung und der damit zusammenhängenden anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungsweisen von göttlichen Dingen, und die Eiferer für den Buchstaben der dogmatischen Kirchenüberlieferung waren Gegner der origenistischen Schule. Der Kampf dieser entgegengesetzten Geistesrichtungen bildet die bedeutendsten Erscheinungen für die theologische Entwickelung am Ende dieser Periode. Wir werfen hier zuerst einen Blick auf die

---

zwiefachen Bericht von der Todesart und der Todeszeit des Origenes. Pamphilus und viele andre, welche den Origenes persönlich gekannt hatten, berichteten, daß er unter der Decianischen Verfolgung zu Cäsarea als Märtyrer gestorben; Andere berichteten, daß er bis zu Gallus und Volusianus gelebt, und dann zu Tyrus gestorben und dort begraben worden sey, und dafür zeugten auch die von dem Origenes nach der Verfolgung geschriebenen Briefe, von deren Aechtheit jedoch Photius nicht sicher überzeugt war. Aber nach dem was Eusebius, der sicher der Erzählung seines Freundes und Lehrers Pamphilus folgte, an der angeführten Stelle seiner Kirchengeschichte sagt, kann man schwerlich annehmen, daß Pamphilus würklich Jenes berichtet haben sollte. Vielleicht hatte Photius den Pamphilus mißverstanden, wenn dieser unter dem Märtyrerthum nur das Bekenntniß unter Martern meinte, oder doch wenn er von den mittelbaren Folgen jener Leiden für den Origenes sprach.

Kirche, welche der ursprünglich
Origenes war, auf die al
egyptische Kirche.

Origenes hatte hier S
in seinem Geiste, wenn au
Mäßigung, fortwürkten. Der
wie aus dem Gesagten hervo
Feind des Origenes, als
stesrichtung desselben; die Bek
ihm wahrscheinlich nur Vorwa
die Schüler des Origenes
selbst starb bald nach dem A
noch in demselben Jahre 231.

Der schon genannte Sch
genes, Heraklas, der nach
Katechetenschule geworden war
des Demetrius in dem bi
raklas folgte — im J. 247
als Bischof, Dionysius, e
des Origenes, welcher diese
ehrung zugethan blieb, und al
folgung im Kerker war (s. ob
richtete. Dieser war, wie er
freier Prüfung, indem e
durchforschte, zum Glauben an
und daher blieb er auch als
diesem Grundsatze treu. Er
alle Schriften der Häretiker,
nur, nachdem er sie genau ke
Stand gesetzt, sie mit Gründe

byter ſeiner Kirche warnte ihn vor dem Schaden, der ſeine Seele durch dieſe vielfache Beſchäftigung mit den gottloſen Schriften treffen könne. Aber der Geiſt Gottes gab ihm die Zuverſicht, ſich dadurch nicht ſchrecken zu laſſen. Er glaubte eine Stimme zu vernehmen, die zu ihm ſagte: lies nur alles, was dir in die Hände fällt, denn du biſt alles zu beurtheilen und zu prüfen fähig, und dies iſt dir von Anfang an Urſache des Glaubens geworden. Dionyſius wurde durch dieſe Mahnung in ſeinem Vorſatze beſtärkt, und er fand ſie übereinſtimmend mit jener Aufforderung des Herrn an die Stärkeren: Werdet geſchickte Wechsler (nach einem apokryphiſchen Evangelium), γινεσθε δοκιμοι τραπεζιται, d. h. geſchickt, die ächten und die unächten Münzen von einander zu ſondern [1]).

1) Dionyſius beruft ſich in ſeinem Briefe an den römiſchen Presbyter Philemon, Euseb. VII, 7., auf ein himmliſches Geſicht und eine himmliſche Stimme. Er redet von der Sache ſo einfach, ſo wenig Abſichtlichkeit verrathend, daß man Unrecht thun würde, ihn einer ſogenannten fraus pia zu beſchuldigen, wenn gleich die in dieſer Hinſicht etwas laxen Grundſätze der alexandriniſchen Schule (was mit ihrer Unterſcheidung des zwiefachen religiöſen Standpunktes zuſammenhängt) eine ſolche Beſchuldigung begünſtigen konnten, wobei man jedoch erwägen muß, daß dieſe frommen Männer gewiß durch den ſie beſeelenden chriſtlichen Geiſt beſſer geleitet wurden, als durch ihre theoretiſchen Principien. Es läßt ſich leicht pſychologiſch erklären, daß die Wahrheit, welche der Geiſt Gottes ihn erkennen ließ, ſeiner Einbildungskraft in dieſer Form, vielleicht im Traum, ſich wieder darſtellte. Die Art, wie er davon redet, ſcheint doch anzudeuten, daß auch er ſelbſt nicht ſo feſt von der Göttlichkeit der Viſion, als von der Wahrheit ihres Inhaltes und des Ausſpruchs

Wir haben schon bei
Beispiele von der Geistesfreihei
nes und von den segensreiche
führt. Seine christliche Mäß
auch in seinem Briefe an ei
silides, welcher Antworten
der Kirchenzucht und des K
Brief des Dionysius an
schof schließt so: „Diese Frag
in der Sache unwissend wäre
mir vorgelegt, damit ich Eine
wie ich es auch bin. Ich
auseinandergesetzt, nicht als
Offenheit, mit der wir zu ei
Sache aber ist es, nun darü
mir dann, was dir darüber
du dasselbe für recht hälst“ [2]

Sodann zeichnen sich in
Jahrhunderts Pierius und
alexandrinischen Kirche aus.

Christi überzeugt war, die
ὡς ἀποστολικὴ φωνὴ συντε

1) Welcher Brief gesetzliches
chenrecht erhielt als eine
haltenen Bruchstücke desse
Routh reliquiae sacrae. V

2) Ein größeres Bruchstück
sius über die Natur, in
Vorsehung gegen die epiku
uns Eusebius in dem X
gelica aufbewahrt, abgedruc

Schriften (bei Photius) erkennt man die eigenthümlichen Lehren des Origenes.

Wir bemerkten ſchon oben, daß in Egypten ſelbſt der Gegenſatz zwiſchen einer origeniſtiſchen und einer antiorigeniſtiſchen Parthei beſtand. Wir finden dieſen Gegenſatz im vierten Jahrhundert, beſonders unter den egyptiſchen Mönchen, wieder, die Anthropomorphiten und die Origeniſten. Vielleicht iſt auch dieſer Gegenſatz unter den egyptiſchen Mönchen aus der Zeit, von der wir jetzt reden, abzuleiten. Es gab zwar in dieſer Zeit noch keine Mönche, aber es gab ſchon am Ende des dritten Jahrhunderts in Egypten Vereine von Asceten, welche auf dem Lande lebten [1]). Unter dieſen egyptiſchen Asceten erſcheint am Ende dieſer Periode ein Mann, Namens Hierakas, den man in den folgenden Zeiten unter die Häretiker rechnete, indem man ihn von dem Standpunkte des kirchlichen Lehrbegriffs, ſo wie dieſer ſich im vierten Jahrhundert ausgebildet hatte, betrachtete, der aber während ſeiner Lebenszeit ſchwerlich als Häretiker betrachtet wurde [2]). So weit wir ſeine Geiſtesrichtung und ſeine Lehren aus den fragmentariſchen Nachrichten, welche wir größtentheils dem Epiphanius [3]) verdanken, erkennen können, hatte er in ſeinen eigenthümlichen Anſichten manches der orige-

1) Wie man aus Athanaſius Lebensbeſchreibung des Antonius ſieht. Mehr davon in der folgenden Periode.

2) Deshalb haben wir, da wir den Begriff der Häreſie in dieſem Werke nur in ſeiner hiſtoriſchen Bedeutung auffaſſen können, den Hierakas nicht, wie ſonſt zu geſchehen pflegt, unter den Häretikern aufgeführt.

3) Haeres. 67.

nistischen Schule Verwandte, u
selbst aus dieser Schule hervo
keine Verwandtschaft von der
Weise erklärt werden müßte.
in Egypten sich leicht ähnliche

In der Stadt Leontop
Hierakas als Ascet, und n
er sich seinen nothdürftigen Unt
thätigkeitserweisungen durch ein
galt und viel gebraucht wurde,
in welcher er für die koptis
Sprache geschickt war. Er soll
einfachen Lebensweise erklären
alt geworden und bis an sein
seyn, daher er bis zu seinen l
ausüben konnte. Er war mit
tischen Literatur auf gleiche Weis
es aber auch geschehen, daß er
aus beiden Gattungen in da
Er schrieb Commentare über
koptischer Sprache und dichtete

Er war der allegorisirend
welche mit einer gewissen th
zusammenhing. Wie Origen
Erzählung vom Paradiese alleg
liches Paradies. Vermuthlich s
Paradies als Symbol einer h

---

1) Wenn er nicht an der Spit
Nähe derselben lebte.

der himmlische Geist durch Hinneigung zur irdischen Materie herabsank. Da man aber überhaupt nicht einig darüber war, was in jener Erzählung der Genesis symbolisch und was buchstäblich zu verstehen sey, da auch über den Ursprung der Seele in der herrschenden Kirchenlehre noch nichts festgesetzt war (s. oben), und da zumal in der egyptischen Kirche die eigenthümlichen Meinungen des Origenes noch manche bedeutende Vertheidiger hatten, so konnte er deshalb noch nicht allgemein verketzert werden.

Aus jener seiner Theorie von der Einkörperung des zur Verbindung mit der Materie herabgesunkenen himmlischen Geistes läßt es sich nun erklären, wie Hierakas den irdischen materiellen Körper verachten, die Entäußerung von demselben zur Hauptsache der christlichen Sittenlehre machen, gegen die Lehre, daß die befreite Seele durch die Auferstehung wieder in diesen Kerker des Körpers sollte eingeschlossen werden, sich sträuben mußte. Er kann in Beziehung auf das Letztere dabei doch wohl angenommen haben, daß die Seelen mit einem höheren Organ von ätherischem Stoffe (einem σωμα πνευματικον) umhüllt werden würden. Auch diese Meinung konnte er vielleicht so einkleiden, daß er dabei die Lehre von einer leiblichen Auferstehung nicht geradezu verwarf, sondern sie nur nach seinem Sinne ausdeutete.

Was das Erstere betrifft, so erklärte er das enthaltsame eheloſe Leben für etwas Wesentliches der eigenthümlichen christlichen Vollkommenheit. In die Empfehlung des eheloſen Lebens setzte er den charakteristischen Unterschied zwischen dem sittlichen Standpunkte des alten und des neuen Testaments. Es zeigt sich jene falsche Vorstel-

lung von dem Wesen der Sitt
gen des Sittengesetzes an die
man meinen konnte, dieses so l
als dasselbe fordere, thun zu kö
gationis), wenn Hierakas
Lehre des Eingebornen Neues g
hat er in der Menschheit gesti
tes, vom Neid, von der Habs
alte Testament gehandelt. Wa
wenn nicht die Einführung d
Frage zeigt freilich, daß Hier
rungen des Sittengesetzes, so,
von dem, was Christus als Erl
von dem Wesen der Erlösung
Es läßt sich aus der Ansicht
und von den Forderungen des
welche sich hier ausgesprochen
nach welcher der Mensch keines
Unrecht hat man deshalb dem
schrieben, daß Christus nur der
Sittenlehre gewesen sey, nicht
Ein eifriger Montanist hätte
Hierakas sagen können. Und
schen und anthropologischen A
auch sonst in dieser Zeit, zumal

Er suchte durch die aus
nen Stellen in dem 7. Kapi
die Korinther zu beweisen, daß
gegen die Schwächen der Mens
geres Uebel bei den Schwachen

laubt habe. In der Parabel von den Jungfrauen, Matth. 25., vernachlässigte er die Regel, daß man bei einem Gleichnisse sich nicht an alle einzelne Züge, sondern nur an den Vergleichungspunkt halten dürfe, und schloß daraus, daß hier nur Jungfrauen genannt seyen; also nur Unverehelichte könnten zur Theilnahme an dem Himmelreiche gelangen. Bei der Anwendung der Stelle, daß Keiner ohne Heiligung Gott schauen könne, Hebr. 12, 14., ging er von seiner Voraussetzung aus, daß das Wesen der Heiligung in ehelosem Leben bestehe.

Da Hierakas selbst zugiebt, daß Paulus den Schwachen die Ehe gestatte, so folgt daraus, daß er die verehelichten Christen keineswegs unbedingt verdammte und von der Zahl der Christen ausschloß. Es könnte seyn, daß man aus manchen seiner Uebertreibungen bei der Empfehlung des ehelosen Lebens zu viel schloß. Oder er müßte, wenn er sagte, daß nur die im Cölibat Lebenden zum Himmelreich gelangen könnten, unter dem Himmelreich nicht die Seligkeit überhaupt, sondern nur die höchste Stufe derselben verstanden haben, welcher ihm eigenthümliche dogmatische Sprachgebrauch aus dem gleich zu Bemerkenden wahrscheinlich wird.

Vermöge seiner ascetischen Richtung legte Hierakas besondern Nachdruck darauf, daß sich Jeder selbst durch seinen eigenen sittlichen Kampf, seine eigenen ascetischen Anstrengungen die Theilnahme am Himmelreiche erwerben sollte. Dies, daß er auf das eigene menschliche Kämpfen besonderes Gewicht legte, war auch der eigenthümlichen alexandrinischen Richtung ganz gemäß. Indem nun Hierakas von der Voraussetzung ausging: Die Theilnahme an

dem Himmelreiche kann nur V
wer nicht gekämpft hat, kann
gen; so schloß er: Die Kinde
Erkenntniß gelangen, kommen
Er wollte damit schwerlich da
urtheil über sie aussprechen,
sten Stufe der Seligkeit, v
mit Gott, aus der Verherrl
tur durch ihre Verbindung mi
vorgehe, sie ausschließen; der
kann man nur durch eigene
man mehr thut, als das G
nahm einen Mittelzustand für
her in Rücksicht der ungetau
und Pelagius dies annahm
von allen, auch von den geta
folgt daraus, daß er eine mi
übernatürliche Einwürk
kämpfte er nach diesem Princi
erklärte sie für einen dem Zw
sen des Christenthums widers
Ursprungs. Das, was wir
auch zur Bestätigung des vo
kas keinesweges Christus blo
erhellt ja daraus, daß er ih
menschlichen Natur, den Erw
Seligkeit, zu der die Mensch
nicht hätten gelangen können,

Von dem Standpunkte d
doxie aus werden dem Hiera

einigkeitslehre Schuld gegeben. Er soll sich der Vergleichung bedient haben, der Sohn Gottes emanire aus dem Vater, wie ein Lampenlicht von dem andern entzündet oder eine Fackel in zwei zertheilt werde [1]). So sinnliche Vergleichungen waren freilich der geistigen Richtung des Origenes entgegen; aber die älteren Kirchenlehrer, Justin, Tatian, hatten ja solche geliebt. Er behauptete ferner, daß unter dem Bilde des Melchisedek der heilige Geist dargestellt sey, denn dieser werde ja als Fürsprecher für die Menschen, Röm. 8, 26., somit als Priester bezeichnet. Er stelle das Bild des Sohnes dar, demselben zwar untergeordnet, aber ihm am ähnlichsten unter allen Wesen, welche Vorstellung der origenistischen Subordinationstheorie, die sich noch lange in der orientalischen Kirche erhielt, ganz angemessen war [2]).

---

1) ὡς λυχνον ἀπο λυχνου ἡ ὡς λαμπαδα εις δυο. Arius ad Alexandr. apud Epiphan. haeres. 69. §. 7. Athanas. T. I. P. II. 68.

2) Er berief sich auch auf eine Stelle einer für die älteste Dogmengeschichte wichtigen apokryphischen Schrift, des ἀναβατικον Ησαιου, d. h. der Bericht von Erhebung des Jesaias in die verschiedenen Regionen des Himmels und dem, was er dort geschaut hat. Nachdem der begleitende Engel dem Jesaias den Sohn Gottes gezeigt hat, der zur Rechten Gottes steht, ὁ ἀγαπητος, frägt Jesaias: και τις ἐστιν ὁ ἀλλος ὁ ὁμοιος αὐτῳ, ἐξ ἀρισιερων ἐλθων? και ειπε: συ γινωσκεις, τουτ' ἐστι το ἁγιον πνευμα το λαλουν ἐν σοι και ἐν τοις προφηταις. και ἠν, φησι, ὁμοιον τῳ ἀγαπητῳ. Diese Stelle findet sich in dieser nach der alten äthiopischen Uebersetzung nun vollständig herausgegebenen Schrift von R. Laurence, Oxoniae 1819. S. 58. 59. v. 32 — 36.

Von Palästina aus v
Origenes durch seine Freu
Kappadocien und bis nach de
ten Jahrhundert die drei g
ciens davon zeugen. Hier i
ler Gregorius zu nennen,
Christen den Beinamen des A
γος) beilegte. Der ursprü
Theodorus. Er stammte
güterten Familie zu Neocäsare
eifriger Heide, erzog ihn im
vierzehn Jahre alt war, ver
wurde er zuerst für das Chri
fig (s. oben) das Evangeli
Frauen in den Familien Ei
Christenthum aber nur noch
er selbst blieb mit der heilige
religiöse Interesse war nur n
ihm, das Streben nach ein
Welt galt ihm mehr. Sei
ihn dasjenige lernen zu lass
Verhältnissen dazu dienen ko
nen. Er erhielt deshalb eine
als Rhetor oder Advokat si
und er erlernte auch die S
rung und der bestehenden G
Lehrer in der römischen Spr
für die Erreichung seiner Z
schen Rechts nothwendig sey

und machte ſich ſchon den Plan, nach Rom zu reiſen, um ſich in der römiſchen Rechtsgelehrſamkeit weiter auszubilden. Aber die Vorſehung hatte ihn zu ihrem Werkzeuge für höhere Zwecke auserſehen, und, ohne es zu ahnen und zu wollen, wie er ſelbſt, die Fügungen ſeines Lebens ſchildernd, bemerkt, ſollte er dazu gebildet werden.

Sein Schwager war als Rechtsconſulent (assessor) zu dem Präſes der Provinz Paläſtina nach Cäſarea berufen worden. Er hatte ſeine Frau zu Neocäſarea zurückgelaſſen, nun ſollte ſie ihm nachkommen. Man bat ſeinen Schwager, den jungen Theodorus, ſie ihm zuzuführen, er könne ſo auch am leichteſten ſeinen Plan für das römiſche Rechtsſtudium ausführen, ſich von Cäſarea nach der benachbarten berühmten römiſchen Rechtsſchule zu Berytus in Phönizien begeben. Theodor folgte der Einladung; aber dieſe Reiſe hatte einen andern als den von ihm beabſichtigten Erfolg. Er wurde mit dem Origenes zu Cäſarea bekannt; dieſer bemerkte bald die Anlagen des Jünglings und ſuchte ſie für etwas Höheres, als das was ihn damals beſeelte, zu gewinnen. Theodorus fühlte ſich von dem Origenes angezogen, wie dieſer auf ſeinen Geiſt und ſein Herz anregend, erwärmend, begeiſternd einwürkte. Gegen ſeinen Willen wurde er hier aufgehalten, er vergaß Rom und Berytus und das Rechtsſtudium. Origenes führte ihn dazu, das Richtige ſeiner bisherigen Beſtrebungen zu erkennen, er entzündete in der Seele des Jünglings das heilige Feuer der Liebe zur Wahrheit und zu dem Göttlichen. Eigene geiſtige Selbſtthätigkeit, einen unbefangenen freien Prüfungsgeiſt bei ihm anzuregen, war,

wie Theodor selbst in sein
das vornehmste Streben des
die zerstreuten Strahlen der
griechischen Philosophie hatte
was die Offenbarung Höheres
Studium der heiligen Schri
Theodorus sagt von der
nes: „Ich meine, er sprach
die Gemeinschaft des göttliche
zu seyn und um Propheten zu
Macht. Und es kann Keiner
chem nicht der Geist selbst,
gen herrühren, das Verständn
Dieser Mann hat die größte
Dollmetscher der Wort
schen zu seyn, Gottes Wo
spricht, und den Menschen e
schen es verstehen können" [1])

Nachdem er acht Jahr
bracht, wahrscheinlich auch zu
gen und hier den Namen Gr
kehrte er in sein Vaterland
ließ er den Lehrer, an dem sei
glich das Band, das ihn m
dem Freundschaftsband zwisch
nathan. Er bezeugte dem O
welche ihn ohne sein Wissen un
hatte, seinen Dank in der Abs

1) Panegyric. in Orig. c. 15.

gungen ſeines Lebens und die Unterrichts- und Bildungsmethode des Origenes ſchildert [1]).

Indem er mit Schmerz aus dem Umgange mit dem theuren Lehrer und der alleinigen Beſchäftigung mit göttlichen Dingen ſich losreißt, mit Schmerz und Furcht den Geſchäften ganz andrer Art, denen er ſich in ſeiner Vaterſtadt hingeben ſollte, entgegengeht, ſpricht er: „Aber was traure ich darüber? Wir haben ja einen Heiland für alle, auch für die halbtodten und unter die Hände der Räuber Gefallenen, der für Alle ſorgt und Aller Arzt iſt, der wachſame Behüter aller Menſchen. Wir haben auch den Samen in uns, deſſen wir uns, als ihn in uns tragend, durch dich (Origenes) bewußt worden ſind, und den Samen, den wir von dir empfangen haben, die herrlichen Lehren. Mit dieſem Samen ſcheiden wir, freilich mit Thränen, da wir dich verlaſſen, aber doch dieſen Samen mit uns nehmend. Vielleicht wird ſich der himmliſche Behüter zu uns geſellen und uns retten, vielleicht aber werden wir zu dir zurückkehren und dir von dem Sa-

1) Dieſer Rede ſind wir als der zuverläßigſten Quelle für die früheſte Lebens- und Bildungsgeſchichte des Gregorius gefolgt. Die Nachrichten des Gregorius von Nyſſa in ſeiner Lebensgeſchichte dieſes Gregorius ſtehen mit der eigenen Erzählung dieſes Letzten in offenbarem Widerſpruch, und da Gregorius von Nyſſa, was er aus unzuverläſſigen, ungenauen Erzählungen genommen hatte, rhetoriſch ausmalte, ſo wäre es eine vergebliche Mühe, beide einander widerſprechende Berichte mit einander vereinigen zu wollen. Der Panegyrikus des Gregorius zu finden in dem IV. Bande der Ausgabe der Werke des Origenes von de la Rue, und im III. Bande der bibliotheca patrum von Galland.

men auch die Früchte und die
keine reife (denn wie könnte
wie ſie unter den bürgerlichen
Und indem er ſich zu dem
zu ihm: „Du aber, ſtehe auf
uns mit deinem Gebete, wie
dir waren, durch deine heili
haſt, ſo führe uns auch, da
Heil durch dein Gebet. Un
oder vielmehr gieb uns nur
dir geführt hat. Dank ihm
uns gethan hat, rufe ihn
Zukunft leite, daß er ſtets üb
Geiſte ſeine Gebote eingebe,
einflöße, daß dieſe uns zur b
werden ihm in der Ferne nic
chen können, mit der wir ihr
wir bei dir waren. Bitte ih
Trennung von dir einen gute
leiten. Bitte ihn aber auch
zurückführe, denn dies allein
können.“

Auch nach ſeiner Entfe
im Herzen. Wir haben no

---

1) Er redet hier wie in der
lich zugleich ſeinen Brud
hat, welcher mit ihm zu
nachher auch Biſchof eine
ſ. Euseb. VI, 30.

Liebe, den er ihm geschrieben hat [1]). Er sagt ihm hier, seine ausgezeichneten Anlagen könnten ihn zu einem tüchtigen römischen Rechtslehrer oder zu einem angesehenen Lehrer einer der berühmten philosophischen Schulen machen, aber er wünsche, daß Gregor das Christenthum allein sich zum Ziele setze und seine Talente nur als Mittel zu dem Einen großen Zwecke gebrauche. Nach seinen oben dargestellten Grundsätzen über das Verhältniß der Wissenschaften und insbesondere der Philosophie zum Christenthum, fordert er ihn sodann auf, auch aus den encyklopädischen Wissenschaften und aus der Philosophie sich alles anzueignen, was er für das Christenthum gebrauchen könne. Durch manche schöne allegorische Deutungen der Erzählungen des alten Testaments sucht er ihm anschaulich zu machen, daß man alles zum Dienste des Göttlichen gebrauchen und durch die Beziehung auf dasselbe alles andere heiligen, nicht aber, wie häufiger geschehe, das Göttliche selbst unter dem Fremdartigen vergessen und durch die Vermischung mit demselben es entweihen müsse. Er spricht sodann zu ihm: „Du also, mein Sohn, studire vor allem die heilige Schrift; aber laß es dir ein ernstes Studium seyn, denn es bedarf eines sehr ernsten Studiums der Schrift, auf daß wir nicht etwas zu voreilig von derselben aussagen oder urtheilen. Und wenn du mit einem gläubigen und Gott wohlgefälligen Sinne [2]) die heilige Schrift

1) Philocal. c. 13.

2) Das griechische προλῆψις läßt sich im Deutschen hier schwer wiedergeben, da dem deutschen „Vorurtheil" der schlechte Nebenbegriff aus dem Sprachgebrauch anklebt. Eher möchte man sagen „Voraussetzung." Origenes

studirst, so klopfe an, wo dir etwas in ihr verschlossen ist, und es wird dir aufgethan werden von dem Thürhüter, von welchem Jesus spricht, Joh. 10, 3.: „Demselbigen thut der Thürhüter auf.“ Suche mit unerschütterlichem Glauben an Gott den der großen Menge verborgenen Sinn der heiligen Schrift. Es sey dir aber nicht genug, anzuklopfen und zu suchen, denn besonders nothwendig ist auch das Gebet um Verständniß der göttlichen Dinge, zu welchem uns ermahnend, der Heiland nicht allein gesagt hat: Klopfet an, und es wird euch aufgethan werden; und: suchet, so werdet ihr finden, sondern auch: bittet, so wird euch gegeben werden.“

Er entsprach den Hoffnungen seines großen Lehrers. Da sich in seiner Vaterstadt, deren Bischof er wurde, erst siebzehn Christen befanden, wurde durch ihn der größte Theil der Einwohner bekehrt und das Christenthum weit im Pontus verbreitet. Es ist zu bedauern, daß wir von der Würksamkeit dieses merkwürdigen Mannes keine genauere und zuverlässigere Darstellung haben als die mährchenhafte, rhetorisch ausgeschmückte Lebensbeschreibung, welche Gregor von Nyssa erst ein Jahrhundert später geschrieben hat. Vielleicht war er, indem er den Grundsätzen der alexandrinischen Schule von der Herablassung zu der Schwäche der Menge, von dem Stufengange der religiösen Erziehung folgte, doch zu nachgebend, um die Heiden in

---

will sagen, der Leser der Schrift soll von der Ueberzeugung im Voraus erfüllt, daß die heilige Schrift von einem göttlichen Geiste durchdrungen sey, sich nicht irre machen lassen, wo ihm in einzelnen Stellen das Göttliche nicht gleich hervorleuchtet.

größerer Anzahl zu bekehren; vielleicht meinte er, daß wenn sie nur einmal der christlichen Kirche angehörten, der Geist des Evangeliums und die fortgehende Würksamkeit ihrer Lehrer sie stufenweise weiter führen könne. Da er wahrnahm, daß Viele aus dem Volke durch die Liebe zu ihren alten Lustbarkeiten, die mit dem Heidenthum verbunden waren, an der väterlichen Religion gefesselt blieben, so wollte er den Neubekehrten einen Ersatz dafür geben. Nach der decianischen Verfolgung, in welcher in dieser Gegend Viele als Märtyrer gestorben waren, stiftete er ein allgemeines Märtyrerfest, und erlaubte der rohen Menge, dies mit ähnlichen Gastmählern, wie bei der heidnischen Todtenfeier (Parentalia) und bei andern heidnischen Festen, zu begehen. Er meinte, so würde Ein Hinderniß der Bekehrung hinwegfallen, und wenn sie einmal Mitglieder der christlichen Kirche wären, würden sie nach und nach von selbst, nachdem ihr Sinn durch das Christenthum vergeistigt worden, die sinnlichen Vergnügungen fahren lassen [1]). Aber er bedachte nicht, welche Vermischung heidnischer und christlicher Vorstellungen und Gebräuche aus dieser Anbequemung hervorgehen konnte, was nachher würklich geschah, wie schwer das Christenthum im Leben recht durchdringen konnte, wenn es von Anfang an durch diese Vermischung getrübt wurde [2]).

1) Vita Gregor. c. 27.

2) Der canonische Brief, den wir von diesem Gregor haben, zeigt wohl, daß bei den Bekehrungen großer Schaaren des Volks vieles nur etwas bloß Aeußerliches mag gewesen seyn, denn es ist hier von Solchen die Rede, welche die Verwirrung, die durch die Verheerungen der Gothen in den Gegenden des Pontus entstand, noch dazu benutz-

Wir haben von dem Gregor eine einfach und kla geſchriebene Paraphraſe des ſalomoniſchen Predi gers. Ein Glaubensbekenntniß über die Lehre von de Dreieinigkeit, welches er nach einer beſonderen Offenbarun geſchrieben haben ſollte, wurde im vierten Jahrhundert de Arianern entgegengeſtellt. Man berief ſich darauf, es nac ſeiner eigenen Handſchrift, in der Kirche von Neocäſarea z haben. Aber wenn auch der erſte Theil dieſes Bekenntni ſes, in welchem ſich das Eigenthümliche der origeniſtiſche Dogmatik zu erkennen giebt, ächt ſeyn könnte, ſo iſt doc der zweite Theil offenbar ſpäterer Zuſatz, indem er Beſtim mungen enthält, welche der Schule des Origenes durch aus fremd waren, welche erſt aus den Streitigkeiten mi den Arianern im vierten Jahrhundert hervorgingen.

Unter den heftigen Widerſachern der origeniſtiſche Schule nannten wir ſchon oben den Methodius, zuer Biſchof von Olympus in Lycien, nachher von Tyrus Märtyrer in der diokletianiſchen Verfolgung; doch ſchein ſich derſelbe nicht immer auf gleiche Weiſe gegen die Schule verhalten zu haben. Euſebius von Cäſare konnte ſich in ſeiner Fortſetzung der Apologie des Pamphi lus für Origenes darauf berufen, daß Methodius dem jenigen widerſpreche, was er ſelbſt früherhin zum Lobe de Origenes geſagt hatte [1]). Der Kirchengeſchichtſchreibe

---

ten, um aus dem öffentlichen Unglück Nutzen zu ziehen, ſelbſt ihre Landsleute zu berauben. Dieſer Brief giebt zugleich Beweiſe von Gregor's wachſamem, ſittlichem Eifer.

1) Apud Hieronym. L. I. adv. Ruſin. Hieronymi opp. ed. Martianay T. IV. f. 359: Quomodo ausus est Methodius nunc

Sokrates hingegen sagt [1]), daß Methodius, der früherhin sich gegen Origenes erklärte, in seinem Dialog: Ξενων, Alles zurückgenommen und ihm seine Bewunderung bewiesen habe. Etwas Wahres muß dieser zwiefachen Nachricht zum Grunde liegen. Eusebius und Sokrates leiteten ihr Urtheil aus eigenen Erklärungen des Methodius in seinen Schriften ab; aber die chronologische Bestimmung in Rücksicht dieser Schriften stützte sich vermuthlich nicht auf geschichtliche Thatsachen, sondern sie folgten hier nur ihrer subjektiven Vermuthung, und in solchen Dingen waren die Alten nicht genau. In dem gleich zu erwähnenden Symposion des Methodius erscheint derselbe keineswegs als ein Anhänger des Buchstabens der kirchlichen Dogmatik, es findet sich darin eine Hinneigung zum Theosophischen, eine vorherrschende Liebe zur allegorischen Bibelerklärung, es erscheint also manches der Geistesrichtung des Origenes Verwandte, es kommen sogar Ausdrücke vor, welche die Lehre von einer Präexistenz der Seelen wenigstens begünstigen [2]). Es zeigt sich aber auch Manches, mit der origenistischen Dogmatik durchaus Streitende, wie ein Chiliasmus [3]). Es ließe sich daher wohl denken, daß der nicht systematisch denkende Methodius zuerst von manchen Ansichten und Schriften des Origenes, welche seinen Lieblingsmeinungen und sei-

---

contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis loquutus est dogmatibus?

1) L. IV. c. 13.

2) Orat. II. Theophil. §. 5.

3) Orat. IX. §. 5.

nem Geschmack zusagten, ang
das, was in dem System des
richtung und seinen dogmatisch
desto mehr abgestoßen wurde.

Das wichtigste und zuve
dieses Methodius ist sein G
frauen in eilf Gesprächen,
sung des ehelosen Lebens entha

Was wir aber unter dem
über den freien Willen (
scheint vielmehr dem christlichen
der unter dem Septimus
Methodius zuzugehören [2]),
gnostischen Dualismus.

Als Vertheidiger des O
ketzerer trat ein durch seinen
Wissenschaft ausgezeichneter M
stina auf, der Presbyter Pa
Cäsarea eine kirchliche Biblioth
senschaftlicher Studien noch in
hunderts viel beitrug. Jeder
insbesondere Jeder, dem es
der Bibel zu thun war, fand
stützung, er suchte die Abschrift

---

1) Euseb. V, 27. Hieronym. de
mus schwerlich mit dem B
Namens, Euseb. V, 12. iden

2) S. darüber meine genetisch
Systeme S. 206.

gen [1]), zu verbreiten und zu berichtigen. Er verſchenkte viele Bibeln, auch an Frauen, die er mit dem Leſen der Schrift viel beſchäftigt ſah [2]). Er ſtiftete eine theologiſche Schule [3]), in welcher beſonders das Studium der Schrift eifrig getrieben wurde [4]). Aus dieſer ging wahrſcheinlich der gelehrte Euſebius hervor, der dem Pamphilus Alles verdankte und ihn als ſeinen väterlichen Freund betrachtete. Pamphilus theilte ſeinen Schülern die Verehrung vor dem Origenes, als dem Beförderer chriſtlicher Wiſſenſchaft, mit; er ſuchte dem beſchränkten Geiſte, der von den Verketzerern des Origenes ausging, entgegenzuwürken. Da der blinde Eifer dieſer Leute, wie Pamphilus ſagt, ſo weit ging, daß ſie über Jeden, der ſich nur mit den Schriften des Origenes beſchäftigte, gleich das Verdammungsurtheil ausſprachen, ſo ſchrieb Pamphilus im Kerker unter der diocletianiſchen Verfolgung, J. 309 [5]), ein Werk zur Vertheidigung des Ori-

---

1) S. Montfaucon catalog. Mss. biblioth. Coislinian. p. 261.

2) Euſebius ſagt von ihm in ſeiner Lebensgeſchichte deſſelben bei Hieronym. adv. Rufin. L. I. p. 358. 59. Vol. IV: Quis studiosorum amicus non fuit Pamphili? Si quos videbat ad victum necessariis indigere, praebebat large, quae poterat. Scripturas quoque sanctas non ad legendam tantum; sed et ad habendum tribuebat promptissime. Nec solum viris, sed et feminis, quas vidisset lectioni deditas. Unde et multos codices praeparabat, ut, quum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.

3) Euseb. VII, 32. συνεστησατο διατριβην.

4) Euseb. de martyrib. Palaestinae c. 4.

5) Einen Beweis von dem Einfluſſe des Pamphilus auf ſeine nähere Umgebung giebt ſein Sklave Porphyrius,

genes gemeinschaftlich mit sein
welche Vertheidigungsschrift a
Bergwerken verurtheilten Confe
sebius setzte nach dem Mär
zu den fünf Büchern des unt
sechstes hinzu. Das erste Buc
in der willkürlichen Ueberſetzu
griechiſche Bruchſtücke ausgenon

Das Beiſpiel dieſes Pam
dem ſo vieles umfaſſenden un
nicht allein ſpekulativer dogm
gründliches Bibelſtudium, ſorg

---

ein achtzehnjähriger Jüngli
Vaters erzogen, für deſſen
Ausbildung er auf alle Wei
Liebe zu dem Erlöſer hatte
phyrius das Todesurthei
ausſprechen hörte, bat er,
die letzte Liebe zu erweiſe
Vollziehung des Urtheils zu
ſchon die Wuth des fanat
ſtandhaft bekannte, daß e
opfern weigerte, wurde er
und endlich, ſchon ganz zer
führt. Standhaft ertrug
mal, als das Feuer ihn zue
Gottes, um Hülfe angeruf
Palaest. c. 11. p. 338.

1) Die Beſchuldigung des leid
daß Rufinus fälſchlich
Werk zugeſchrieben habe, ve

2) Sehr zu bedauern iſt der
Pamphilus durch Euſeb

ſtabens der Bibel, ausging, ſo ſehr dies auch mit ſeiner allegoriſirenden Willkühr zu ſtreiten ſcheint. Wahrſcheinlich gehört auch hierher das Beiſpiel des egyptiſchen Biſchofs Heſychius, der eine neu berichtigte Recenſion des Textes der alexandriniſchen Verſion veranſtaltete, welche in Egypten herrſchend wurde [1]), der gleichfalls in der diokletianiſchen Verfolgung, J. 310 oder 311, als Märtyrer geſtorben iſt [2]); und endlich rührte auch vielleicht zum Theil von dem Einfluſſe des Origenes der Same einer neuen eigenthümlichen theologiſchen Schule zu Antiochia her, welche erſt im Verlauf des vierten Jahrhunderts ihre vollſtändige Entwickelung erhielt, aus welcher die geſunde hermeneutiſche und exegetiſche Richtung zwiſchen den Gegenſätzen der fleiſchlich buchſtäblichen und der willkürlich allegoriſirenden Bibelauslegung hervorging. Gelehrte Presbyteren an der antiocheniſchen Kirche, welche ſich mit dem Studium der Bibelauslegung beſonders eifrig beſchäftigten, können als die Stammväter dieſer Schule angeſehen werden, insbeſondere Dorotheus und Lucianus, von welchen der Letzte in der diokletianiſchen Verfolgung, Anfang 312, als Märtyrer ſtarb [3]).

---

1) Hieronym. adv. Ruſin. L. II. 425.

2) Euseb. hist. eccles. L. VIII. c. 13. ſ. 308.

3) Lucian machte eine neue Recenſion des berichtigten Textes der alexandriniſchen Verſion, und wahrſcheinlich auch des neuen Teſtaments. Die nach derſelben verfertigten Codices wurden λουκιανεια genannt. Euseb. de vir. illustrib. 77. adv. Ruſin. L. II. 425. Vol. IV. Was von dem früheren Verhältniſſe des Lucianus zu dem Paulus von Samoſata zu halten iſt, können wir nach der durch ein po-

So sehen wir denn hie
schichtlichen Entwickelung di
das in einander Uebergehen
schiedenen theologischen Geist
menwürken und aus deren
nere Entwickelung der christl
für die ganze menschliche
ein Entwickelungs- und Lä
Geschlechte auf das andere
ewige Weisheit, welche alle
stes durchforscht, und welch
schadet seiner Freiheit folgt
führen vermag.

---

lemisches Interesse verb
Alexander von Alex
L. 1. c. 4., nicht mit Si

Zusätze.

Zu Thl. I. S. 138. von der neronianischen Verfolgung.

Es frägt sich freilich, ob Alle, welche damals als Christen hingerichtet wurden, würklich solche waren. Denn da man dem blinden Volksgerüchte folgte, da der Name Christ einmal Gegenstand des Volkshasses geworden war und von dem Volke zur Bezeichnung alles Abscheulichen gebraucht wurde, da das Volk diesen Namen leicht auf Alle übertragen konnte, welche mit Recht oder Unrecht Gegenstand des öffentlichen Hasses geworden waren, und da eine ordentliche gerichtliche Untersuchung hier gewiß nicht statt fand, so konnten wohl auch manche Nichtchristen für Christen ausgegeben werden; „quos per flagitia invisos, vulgus Christianos appellabat.“ Tacitus sagt, Annal. XV. c. 44., „es wurden zuerst diejenigen ergriffen, welche bekannten,“ es frägt sich, was? Ob daß sie das Feuer angelegt hätten, oder daß sie Christen seyen? In dem ersteren Falle müßte man an solche Leute denken, welche sich von Nero würklich dazu hätten brauchen lassen, das Feuer anzulegen; aber keine Christen, sondern solche, welche das Volk als verhaßte, abscheuliche Menschen mit dem Namen Christen brandmarkte. Diese hätten denn, vielleicht, weil sie dadurch ihr Schicksal zu verbessern hofften, viele Andere als Christen angegeben, unter denen sich solche, die es würklich waren und die es nicht waren, befinden konnten.

Zu Thl. I. S. 382. unter Anm. 2.

Daß die Diakonen die Kirchenkasse zu verwalten hatten, geht auch hervor aus diesen Worten des Origenes Commentar. in Matth. f. 443. εἰ δὲ μὴ καλῶς διακονοι διοικουντες τα της ἐκκλησιας χρηματα, ἀλλ᾽ ἀει μεν ταυτα ψηλαφωντες, οὐ καλως δὲ αὐτα οἰκονομουντες, ἀλλα σωρευοντες τον νομιζομενον πλουτον και χρηματα, ἱνα πλουτῶσιν ἀπο των εἰς λογον πτωχων διδομενων u. s. w.

Zu Thl. III. S. 1160.

Es ist hier noch beiläufig zu erwähnen der für die christliche Sittengeschichte und die Geschichte des christlichen Cultus, besonders in der nordafrikanischen Kirche, in mancher Hinsicht

wichtige Commodianus, bek
schriebene Lebensanweisung
und Strafpredigten) für Heide
heit. Er stammte von christlich
christliche Erziehung wenig bek
sie selbst es bemerkten, sich zu
bis er durch das Lesen der
ab- und dem Christenthum zuge
ravi tempore multo, | Fana
ipsis. | Abstuli me tandem ind
rer Sinn würde sich freilich e
quendo einen Punkt setzen und
Folgenden ziehen wollte, was al

Man erkennt in seiner chri
entworfenen Sittengemälde, wie
afrikaner, der nicht lange
Die Christen befanden sich dan
folgungen (wahrscheinlich unte
in einer äußerlich glücklichen La
äußerliche Glück hatte auch wi
Geistlichen und Layen nachthe
theilten die heidnischen Vergnü
rer ließen ihnen zu viel nach,
Ansehen der Personen bestochen.
expectant munera vestra | Au
vobis.)

Commodian zeigt viele
strenge, er spricht gegen den
tzung des Märtyrerthums als e
dagegen, daß Jeder durch äch
Friedenszeit ein Märtyrer wer
welche stolz darauf, daß sie d
hätten, und nicht bedenkend, da
bleibe, — nachher sich von ihm
hat Commodian aber einen
lichen Judaismus an sich trag
men Herren der Welt sollen
Reiche der Frommen Sklaven
der Welt von einer unchristlich
Reich übertragen. — S. Instruc

Nominal- und Real-Index

über die

drei Abtheilungen des Ersten Bandes.

A.

Abendmahl. Erſte Einſetzung II, 577. Zweck des Abendmahls II, 579. urſprünglich verbunden mit einem gemeinſchaftlichen Mahle II, 580. Feier deſſelben II, 584. εὐχαριστία urſprüngl. Idee vom Dankopfer II, 588. oblationes (προσφοραι, θυσιαι) II, 586. Gewöhnliches Brot gebraucht II, 589. Tägliche Feier urſprünglich II, 590. — fortwährend in der nordafrikan. Kirche II, 591. Kindercommunion II, 592. — ein Siegel aller religiöſen Weihe II, 593. — bei Eheſchließung, als Gedächtniß für die Verſtorbenen II, 593. oblationes pro defunctis et martyribus II, 595. 896. Lehre vom Abendmahl III, 1084. ſ. d. Art. Agapen, Juſtinus, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Epiphanius, Ignatius.

Abendländiſche Kirche, ſ. röm. Kirche.

Abgarus, ſ. Uchomo und Bar Manu.

Αβραξας, II, 682. ſ. Baſilides.

Abſolution, ſ. Kirchenzucht.

Aegypten, Chriſtenthum daſelbſt I, 117.

Afrika, ſ. Aegypt., Alex., Carthago.

Agapen (Αγαπαι), Verbindung mit dem Abendmahl II, 580. ihre Feier II, 581. Entartung derſelben II, 582. Urtheile über ſie II, 583. ſ. d. Art. Abendmahl, Tertullian, Clemens von Alexandria.

Agrippinus, Biſchof II, 566.

Ακολουθοι I, 312.

Alcibiades, chriſtl. Asket II, 472.

Alexander von Abonot
Christen I, 133. 152.

Alexander, B. v. Alexandr

Alexander von Jerusale

Alexander von Lykopol
838. 845.

Alexander Severus, s.

Alexandria, Christenthum
logie daselbst III, 899 ff.
genes, Philo, Juden, Ale
chetenschule.

Alexandrinische Gnosis,

Alexandrinische Juden
den und Juden I, 65 ff.
Idealismus I, 70 und U
tische Absonderung I, 76.
Verhältniß zum Evangeliu

Alexandrinische Kateche
derselben III, 900. Bestimm
Katecheten III, 901. Erfor
Erweiterter Würkungskreis
Verhältniß derselben zu
III, 904. zu den Gnostik
driner, Alexandrinische Kir
tänus.

Alexandriner, Alexandr
der Alexandriner zu den G
von denselben; ebend. Id
πίστις III, 906. 907. Da
alexandrin. Gnosis III, 90
der alexandrin. Gnosis III
Schule III, 925. Ihre V
Platonischen in den Ideen

926 ff. Berührungspunkte und Verschiedenheit der Alexandriner und der Gnostiker III, 928. 929. Ursachen der Trennung von πιστις und γνωσις III, 930. Nachtheilige Folgen derselben III, 931. Neigung ihrer Theologie zur Theosophie III, 932. Fortbildung der Ideen des Clemens durch Origenes III, 933 ff. Nothwendigkeit eines Gegensatzes gegen die alexandr. Richtung III, 956. 957. Ihre Vergeistigung der Gottesidee III, 966. Versuch den Anthropopathismus zu vergeistigen III, 971. ihre δικαιοσυνη σωτηριος III, 973. Ausbildung der Dreieinigkeitslehre bei ihnen III, 1027 ff. Alexandrinische Anthropologie III, 1049. über Sacramente III, 1085. ihre antichiliastische Richtung III, 1092. s. d. Art. Alex. Katechetenschule, Christl. Lehre, Kirchl. Theologie, Gnosis, Gnostiker, Clemens, Origenes, Dionysius, Heraklas, Pierias, Theognostus.

Aloger III, 1001. ob sie Monarchianer? III, 1003. ob sie bloß Antimontanisten oder Critiker? III, 1004. ihr Verhältniß zu den Theodotianern III, 1005. Charakter dieser Parthei III, 1006. Warum sie Gegner des Montanismus seyn konnten III, 1007. Sie kennen den Cerinth; ebend. s. Monarchianer, Logos, Epiphanius, Irenäus, Hippolytus, Theodotus.

Ambrosius in Alexandria III, 1185. Beförderer der Arbeiten des Origenes III, 1189. Origenes Briefe an ihn III, 1199.

Ambrosius, über den Marcioniten Apelles in der Schrift de paradiso II, 805.

Ammonius Sakkas III, 1183 n.

Ammonius, der Kirchenlehrer III, 1183.

Αναγνωσται, s. Lectores.

Aniket, Bischof von Rom, im Paschastreit II, 520. dessen brüderliche Liebe II, 521.

Anthropologie. Zusammenhang mit der Lehre von Gott.

Ihre christliche Bedeutung
1041. ihre Verbindung mit
Gegensatz gegen gnostische
vom Bösen) III, 1043. G
alexandrin. Kirchenlehre II
III, 1044. Alexandrin. Le

Anthropomorphismus,
popathismus III, 967.

Anthropopathismus III

Antinomisten, s. Gnostisch

Antiochia, Epiphanienfest
Schule daselbst im Verlau
1237. s. Dorotheus und

Antitakten, zügellose Antin

Arrius Antoninus I, 18

Antoninus Pius I, 127.
Rescript προς το κοινον

Apelles, s. Marcioniten.

Αποκαταστασις, s. Es

Apollinaris von Hierap

Apollonius von Tyana
über Verehrung der Götte

Apollonius, röm. Senato

Apologeten I, 273. III, 1
dratus, Aristides, Justinus

Apologieen, christliche I, 2

Apostolische Väter, Ges
d. Art. Clemens Rom.,
Hermas, Barnabas.

Aquilas und Priscilla

Archelaus von Kaskar,

Aristides, christl. Apologet

Arnobius III, 1160. Lebensumstände III, 1161. Veranlaßung zu seinem Uebertritt zum Christenthum III, 1162. Zeit der Abfassung seines Werkes adversus Gentes III, 1164.

Artemon, Stifter einer kirchl. Parthei III, 997. Artemoniten über Christi Gottheit III, 999. Erklärung dieser Richtung III, 1000. s. Monarchianer, Logos, Eusebius, Theodotus.

Ασκηται II, 469. Ursprung und Würksamkeit II, 470. wahre christl. Ascetik II, 471. Ascetische Extreme II, 475. Pastor Hermae dagegen II, 477. Ascetik in den Clementinen empfohlen II, 625. Montanistische Ascetik III, 889.

Athanasius, über Sabellius III, 1023. 1025.

Athenagoras, der Apologet III, 1133. Schrift über Auferstehung III, 1134.

Athenodorus, Bruder des Gregorius Thaumaturgos III, 1228.

Attalus I, 171.

Auditores, s. Katechumenen.

Auferstehung, s. Eschatologie.

Augustinus I, 107. 132. II, 842. 843. 847. über Tertullian III, 1157.

Aurelianus, röm. Kaiser I, 219. Sein Verhältniß zur Kirche I, 220. Eusebius über ihn I, 221.

B.

Bardesanes I, 112. II, 532. 647. II, 743 ff. s. die valentinianische Schule.

Barkochbas, ein Christenverfolger I, 151. II, 611.

Bar Manu, der Abgare I, 112.

Barnabas, ein Brief ihm zugeschrieben II, 628. über Gnosis in demselben; ebend. Ein Gnostiker über Judenth.

in d. Br. II, 653 n. ob der
III, 1100. Alexandriniſcher
Barnabas nicht Verfaſſer II
Bartholomäus, Apoſtel I,
Baſilides, egyptiſcher Biſch
Baſilides, Spaniſcher Biſch
Baſilides, der Gnoſtiker. Si
Emanationslehre = Dualis
Syſtems II, 680 ff. ſeine
682. Lücken in ſeinem Sy
Dualismus? II, 683. über
II, 684. ob er eine Mete
Lehre vom Archon II, 687.
Anſicht vom Judenthum II,
nes Iſidorus II, 690. Le
vom Erlöſer und ſeinem Ve
Beiſpiel ſeiner Exegeſe II,
Erlöſers II, 695. über R
Schule II, 698 ff. Charakte
dor über Gnade und freien
lides über Ehe II, 703. 7
Alex., Baſilidianer.
Baſilidianer, über den Gl
mit Anſchauung II, 700.
Ascetik II, 703. ihre Feſtfei
ſtiker, Pſeudobaſilidianer.
Beryllus von Boſtra III,
1015. Synode über ſeine
wird durch Origenes überzeu
einer vernünftigen Menſchen
vorgehoben III, 1069. ſ. d.
Euſebius, Origenes, Hieron
Bilder, urſprünglich kein Ge
Kunſthaß mit ſeinen Urſache

hend von dem häuslichen Leben II, 507. Sinnbilder der Chriſten II, 508. ſ. chriſtliche Sitte und Cultus.

Biſchöfe, ſ. ἐπισκοποι.

Blandina I, 171.

Blaſtus, Presbyter in Rom III, 1146.

Böſes, Lehre von demſelben, ſ. Anthropologie.

Buddas, ſ. Mani.

Bußweſen, ſ. Kirchenzucht und Novatian.

C.

Cäcilius von Bilta, nordafrik. Biſchof II, 543.

Cajaner II, 808. ſ. Gnoſtiſcher Cultus.

Cajus, Presbyter zu Rom III, 1165. über Cerinth II, 672. 679. gegen Chiliasmus III, 1093.

Canones Apostol. III, 1105. ſ. Clem. Roman.

Caracalla, R. K., Verfolgungen unter ihm I, 184.

Χαρισματα I, 286 ff.

Χωρεπισκοποι, ſ. Landbiſchöfe.

Carpocratianer, gebrauchen Bilder II, 507.

Carthago, Chriſtenthum daſelbſt I, 117. ſ. d. Art. Tertullian, Cyprian, Novatus.

Caſſianus, Julius, ſ. Enkratiten.

Celſus, über die Verkündiger des Evangeliums I, 94. 108. über deſſen Verbreitung I, 95. Vorwürfe gegen die Chriſten I, 128. 130. von den Chriſten I, 160. Schrift gegen Chriſtenthum I, 254. — wahrſcheinlich Platoniker I, 258. Charakter ſeiner Schrift I, 261. über das Evangelium I, 262. über Bekehrung, Demuth, Vorſehung, Erlöſung I, 264. Seine Sophiſtik in Anſehung der Volksfeſte II, 446. über Soldatendienſt der Chriſten II, 460.

Cerdo, der Gnoſtiker II, 789. 790 ff. ſ. Marcion.

Cerinthus, der Gnostiker, im Uebergange von den judai
ſirenden Sekten zu den gnoſtiſchen II, 671. Leben deſſel
ben II, 672. Widerſprechende Berichte hierüber ebend
Seine Lehre nach Irenäus II, 673. und Epiphanius I
674. über die Taufe des Erlöſers II, 675. ſeine Chr
ſtologie II, 676. ſein Judaismus und Uebereinkomme
mit den Ebioniten II, 677. ſein Chiliasmus II, 67
ſ. d. Art. Irenäus, Dionyſ. v. Alex., Cajus, Epiphanius.

Chiliasmus, ſ. Eſchatologie.

Chrisma bei der Taufe II, 558. ſ. d. Art. Tertullia
und Cyprian.

Chriſtenthum. Ausbreitung deſſelben im allgem. I, 91 -
109. im einzelnen I, 109 — 122. Bekämpfung deſſ
ben durch Gewalt I, 122 — 248. durch Schriften
248 — 273. ſ. chriſtl. Leben, Sitte, Lehre, Kirche.

Chriſtlicher Cultus. Allgemeine Beſchaffenheit deſſelb
II, 498. Verſammlungsplätze II, 502 ff. Bilder II, 50
Verſammlungszeiten II, 509 ff. Feſte II, 511 ff. Pa
ſahſtreit II, 519 ff. Handlungen des Cultus II, 52
Vorleſen der h. Schrift II, 529. 530. Vorträge hierüb
II, 531. Geſang II, 531. äußerliche Zeichen II, 532
Ketzertaufe 563 ff. ſ. d. Art. Kirchen, Bilder, Kreuze
zeichen, Feſte, Sacramente, Ketzertaufe, Agapen, gnoſ
ſcher Cultus.

Chriſtliches Familienleben. Ehe II, 482. gemiſch
Ehen II, 485. kirchliche Eheſchließung II, 487. chriſ
Erbauung in derſelben II, 497. Abendmahlsfeier bei Eh
ſchließung II, 593. bei Gedächtnißfeier der Verſtorbe
II, 595. ſ. d. Art. Clemens, Tertullian, chriſtl. Sitte.

Chriſtliche Feſte, ſ. Feſte.

Chriſtliches Leben. Gegenſatz gegen das heidniſche L
ben II, 411. Mängel deſſelben II, 414. fleiſchliches Ch
ſtenthum II, 422. Neue Beziehung deſſelben II, 46
Chriſtl. Bruderliebe II, 425. 429. chriſtl. Wohlthätigk

II, 429. 432. Verhältniß zum Staat II, 436. Verhältniß deſſelben zur Leibeigenſchaft II, 451 ff. die chriſtliche Freiheit II, 455. Chriſten im bürgerlichen oder Militärdienſt II, 455. verſchiedene Partheien für und wider II, 456. Gegenſatz von Staat und Chriſtenthum II, 460. Gegenſatz gegen heidniſche Genußſucht und reſignirende Weltverachtung II, 464. Evangel. Freiheitsſinn gegen Askeſe II, 480. Gebet, Seele deſſelben II, 489. Würkungen deſſelben II, 490. ſ. d. Art. Chr. Familienleben und Chriſtl. Sitte. ἀσκηται. Clem. Alex., Tertullian.

Chriſtliche Lehre. Geſchichte derſelben II, 598 ff. III, 1098. Verhältniß des Lebens zur Lehre III, 861 ff. Darſtellung derſelben II, 598. Innere Einheit des Chriſtenthums II, 600. Entwickelung in Gegenſätzen II, 601. Geſchichte der Sekten II, 602 — 859. (judaiſirende Sekten II, 602 — 627. theoſophiſche Sekten II, 627 — 859.) Entwickelung des Chriſtenthums als Lehre in der katholiſchen Kirche III, 861 — 1098. (Genetiſche Entwickelung der kirchl. Theologie im allgem. u. Charakteriſtik der einzelnen religiöſen und dogmatiſchen Geiſtesrichtungen III, 861 — 957. Entwickelung der einzelnen Hauptlehren III, 957 — 1098.) Mittelpunkt der chriſtlichen Lehre III, 957. ſ. d. Art. Sekten, Gnoſtiker, Manichäer, Kirchenlehre, Kirchenlehrer, und die einzelnen Lehren: Gott, Dreieinigkeit, Erlöſung u. ſ. w.

Chriſtliche Sitte. Bruderkuß II, 424. 563. Sorge für Arme, Kranke, Greiſe, Wittwen, Waiſen II, 425. Collekte für fremde Gemeinden II, 427. Würkſamkeit der chriſtl. Hausfrau II, 426. verbotene Gewerbe II, 440. Ihre Anſichten über mimiſche Spiele, Theater, Circus II, 441 ff. Chriſtenfreuden II, 449. Chriſten nicht Schauſpieler II, 450. chriſtl. Soldatenſtand — für und wider II, 463. Chriſten keine Einſiedler II, 467. Buß- Bet- und Faſttage II, 468. Continentes, Virgines II, 469. Gebetszeiten II, 493. Verſammlungen zum Gebet II, 494.

Stellung zum Gebet II, 496
507. Kreuzeszeichen II, 509
d. Art. Clemens v. Alex.,
Abendmahlsfeier, christl. Cul
Christologie, s. Erlöser und
Chrysostomus, über Marci
Claudius Apollinaris, A
Schriften III, 1141.
Claudius, Röm. Kaiser,
Rom I, 135.
Clemens von Alexandri
tyrer I, 182. über christlich
Leichtfertigkeit unter christl
rechte Ascetik II, 478. sei
πλουσιος II, 479. über
481. christliche Tracht II,
Erbauung der Familien I
Cultus II, 500. über Kirche
gestalt des Erlösers II,
über christliche Sinnbilder
528. Aufforderung an die
pen II, 583. über Klass
über Basilides II, 683. üb
des Erlösers II, 696. hat
aufbewahrt II, 732. über
nus, d. Gnostiker II, 763
über Nicolaiten II, 776. ü
III, 902. über den Glaub
jektives Wesen der alex. G
Erkenntnißquelle der Gnosti
niß der Gläubigen u. Gnost
wendigkeit wissenschaftl. Vo
theidigung dieser Vorbildun
hältniß der Philosophie zu

gen die Widerſacher der alex. Gnoſis III, 915. 916. ſeine Vertheidigung des Studiums helleniſcher Philoſophie III, 917. gegen einſeitige Betrachtung vorchriſtl. Bildung III, 918. über göttliche Menſchenerziehung — auch in der philoſophiſchen Entwickelung des menſchlichen Geiſtes ſichtbar III, 919. über das Verhältniß der Philoſophie und δικαιοσυνη III, 921. über Unzulänglichkeit der griechiſchen Philoſophie III, 922. über die Philoſophie als ein Uebergangspunkt III, 923. über Chriſtenthum als Verſöhnung aller Gegenſätze der menſchlichen Richtungen III, 924. üb. das Verhältniß der barbariſchen zur helleniſchen Philoſophie III, 925. ſeine Beſtimmung des Verhältniſſes von πιστις u. γνωσις II, 539. III, 927. über den λογος als θειος παιδαγωγος III, 928. über Beweiſe für das Daſeyn Gottes III, 959. 960. gegen nordafrikaniſche Kirchenlehrer III, 1049. ſeine Anthropologie III, 1050. über ἀπαθεια Chriſti III, 1062. Schriften des Clemens III, 1169. Protreptikus, Pädagogus, Stromata III, 1170. Hypotypoſen III, 1171. Fragmente aus Theodotus und der διδασκαλια ἀνατολικη in ſeinen Werken III, 1171. übrige Schriften III, 1172. ſ. d. Art. Origenes, Alex. Kirche.

Clemens Romanus I, 110. 120. III, 1103. über die Erlöſung III, 1077. Briefe von ihm III, 1103. 1104. Schrift über ſeine Lebensgeſchichte III, 1105. ihm zugeſchriebene Schriften; ebend.

Clementinen, die I, 43. Thema derſelben I, 43 — 45. ihr Alter II, 620. über Ebioniten II, 614 — 619. ihre Darſtellung der theoſophiſch-ascetiſchen Richtung der Ebioniten II, 621 ff. ihre Offenbarungstheorie II, 622 ff. Empfehlung der Ascetik II, 625. über Zabier II, 646 n. über Simon Magus II, 779 n. ſ. d. A. Clem. Rom.

Cölibat, erſte Keime im geiſtl. Stand II, 475. Stimmen gegen ihn II, 477. II, 626. Gnoſtiker für ihn II, 659. 761. ſ. d. A. ἀσκηται.

Commodus, R. K., Ruhe d
Commodianus, der Nordaf
Communion, ſ. Abendmahl.
Confirmation, ſ. Handaufl
Conſtantius Chlorus, R
I, 243.
Constitutiones Aposte
mens Rom.
Continentes, ſ. Ασκητα
Cornelius, B. v. Rom I,
Fabius v. Antiochia I, 38
I, 387 ff. in der afrikaniſch
Cultus, ſ. chriſtl. Cultus un
Cyprian v. Carthago I,
der Chriſten I, 198. in d
204. Ermunterungsbrief an
unter dem Proconſul Pate
nung I, 212. ſein Märtyr
und Biſchöfe I, 295. über
über den Primat Petri I, 3
und dem Römer Stephanus
Streitigkeiten bei ſeiner Wa
362. im Kampf mit ſeinen
in ſeinen Grundſätzen I, 3
d. Märt. I, 375. ſcheinba
dung mit Cornelius von R
I, 401. 405. gegen magiſch
anſtaltet eine Collekte für
über Schauluſt II, 442. ü
II, 476. über Gebet II, 49
gegen Wahn in Betreff der
dertaufe II, 554. an Fid
Chrisma bei der Taufe II

duplex II, 562. über Ketzertaufe II, 567 ff. 573. freierer Geiſt ſeiner Gegner II, 575. über oblationes II, 586. 587. Keime falſcher Opferidee II, 589. tägliches Brot geiſtig gedeutet II, 591. über Trauer II, 594. über Genugthuung für Sünden nach der Taufe III, 1083. über h. Abendmahl III, 1084. ſeine Libri testimoniorum III, 1159. Zweck des Buches III, 1160. ſ. d. A. Carthago, Tertullian, Nordafrik. Kirche.

Cyrillus von Jeruſalem über Mani II, 814. ſ. Mani.

D.

Decius Trajanus, Röm. Kaiſer I, 198. ſeine Verordnung in Bez. auf die Chriſten I, 199. ſeine Abſicht das Chriſtenthum zu unterdrücken I, 200.

Demetrius, Biſchof von Alexandria III, 1191. Eiferſucht auf Origenes III, 1192. Verfolgung deſſelben III, 1193. Demetr. ſchließt den Orig. aus der Kirchengemeinſchaft aus III, 1195. ſein Tod III, 1214.

Demiurgos, ſ. Gnoſis, Gnoſtiker, Gnoſtiſche Syſteme, Ophiten.

Demonax I, 41.

Diakonen, im apoſtol. Zeitalter I, 289.

Diakoniſſinn, im apoſtol. Zeitalter I, 289.

Διαταξεις ἀποστολικαι, ſ. Constitutiones Apostolicae.

Diognet, Verfaſſer des Briefes über Erlöſung III, 1073.

Diokletian, R. Kaiſer, erſt den Chriſten günſtig I, 221. ſein Edikt gegen die Manichäer I, 223. II, 858. erſtes Verfolgungsedikt gegen die Chriſten I, 230.

Dionyſius von Alexandria II, 201. 207. 213. III, 1214. in dem Novatian. Streit I, 396. über chriſtliche Wohlthätigkeit II, 431. bei der Ketzertaufe II, 510. an Stephanus von Rom II, 571. Erzählung von einem

Häretiker II, 576. über
Homouſion III, 1037. ſein
mit Dionyſius von Rom I
den chiliaſtiſchen Streitigkeit
lides III, 1216.

Dionyſius von Halikarn

Dionyſius von Paris I,

Dionyſius, B. v. Rom,
dria III, 1037. über den h

Dioskoros I, 202.

Disciplina arcani II, 5

Domitian, Chriſtenverfolgu

Dorotheus, Presbyter an d

Doſitheus, Samaritaniſche

Dragomänner II, 530.

Dreieinigkeit, Lehre von
Lehre III, 987. ſpeculative
Lehre III, 988. Anfangsp
Lehre in den Speculatione
Ausbildung der Logosidee
Gegenſatz gegen die Monarch
richtungen in der morgen
in der abendländiſchen
driniſche Lehrform hervortre
lius und Paulus von Sam
Dionyſe III, 1037 — 103
chianer, Alex. Schule, Orig
Alex. u. Rom, Heiliger Ge

E

Ebioniten. Ableitung ihres
Erklärung II, 613. Erklär
denſelben II, 614. Verſchied

Unterſchiede zwiſchen ihnen II, 617. nach Origenes II, 618. Verſchiedenheiten der Chriſtologie II, 619. Vermiſchung mit Theoſophie II, 620. Darſtellung ihrer Lehre in den Clementinen II, 621 — 627. ſ. Sekten, Epiphanius, Tertullian, Origenes, Irenäus, Methodius, Clementinen.

Ecclesiae apostolicae I, 317.

Ehe, ſ. chriſtl. Familienleben.

Eleutheros, röm. Biſchof I, 121. III, 874 n. III, 896. 897.

Elymas I, 96.

Enkratiten (ἐγκρατιται - ἀποτακτικοι) II, 766. Julius Caſſianus — ſich anſchließend an die alexandriniſch-jüdiſchen Ideen II, 766. Severus und Severianer — läugnen die Echtheit der pauliniſchen Briefe u. der Apoſtelgeſchichte II, 767. ſ. Theodoret, Gnoſtiker.

Epiphanes, ſ. Karpocrates und Gnoſtiker.

Epiphanienfeſt, ſ. Feſte.

Epiphanius, über Ebioniten II, 589 n. II, 613. 614. 619. ob ſeine Schilderung nicht Vermiſchung mit ſpätern Ebioniten? II, 620. 621. über Asketik derſelben II, 625. über Cerinth II, 673 — 677. über Baſilides II, 679. über Bardeſanes II, 744. über Ophiten II, 754. über Saturnin II, 760. über Marcion II, 784. 787. über Mani II, 814. über den Auftritt des Montanus II, 874. über Theodotus III, 999. über Aloger III, 1001 ff. über Beryll. von Boſtra III, 1015. über die Quellen des Sabellius III, 1018. über deſſen Lehre von der Perſönlichkeit des Erlöſers III, 1024. über apoſtoliſche Conſtitutionen und Canones III, 1106.

Επισκοποι I, 284. Namensgleichheit mit den Presbytern I, 285. Unterſcheidung von den Presbytern I, 292. treiben bürgerl. Geſchäfte I, 304. entfernt davon I, 305. Antheil der Gemeinde an ihrer Wahl I, 308. Verhältniß zu den Landbiſchöfen I, 316. ſ. Kirchenämter.

Episcopus episcoporu
Episkopalsystem. Entwic
dung einer christl. Priesterk
Epistolae formatae I,
Erlöser. Lehre vom III, 10
bei Entwickelung dieser L
Gegensatz gegen Doketismu
wickelungen der Kirchenleh
A. Tertull., Clemens, Orig
näus, Justinus, Beryll.
Erlösung. Lehre von dem
und positive Seite der Erlö
stellungen bei den Vätern
hängend mit Heiligung I
Justin, Origenes, Clemens
Eschatologie III, 1088 ff.
ber Chiliasmus III, 1090
1092. sinnlicher Chiliasmu
von der Auferstehung III,
gung aller Dinge III, 109
Cajus, Tertull., Origen., A
Essener I, 56. Wohnort.
ter dieser Gesellschaft. —
Nachrichten des Josephus
und niedere Grade I, 59.
I, 84.
Eusebius von Cäsarea
120. über das Rescript de
lichem Muthe I, 218* üb
I, 231 n. über Bilder II,
744. 745. über Tatianu
Auftritt II, 874. über Mon
drinische Katechetenschule I
und Artemoniten III, 100

ſata III, 1013 n. über den Märtyrertod des Juſtinus III, 1130. 1131. über Florinus III, 1146. 1147 n. über Tertullians Leben III, 1154 n. über Symmachus III, 1204. über Streitigkeiten in Betreff der Unſterblichkeitslehre III, 1211 n. über Origenes Tod III, 1213 n. über Methodius III, 1233. über Pamphilus III, 1235.

Euchariſtie, ſ. Abendmahl.

Euodius von Uzala II, 827 n.

Exorcismus, erſt ſpäter entſtanden II, 542 ff. bei Gnoſtikern II, 810.

Exorcistae I, 312.

F.

Fabianus, B. von Rom I, 204. 389.

Fabius von Antiochia I, 389.

Fauſtus, der Manichäer II, 834 n. über den Canon II, 850. ſeine Critik II, 851. ſ. Mani, Manichäer, Manichäismus.

Feliciſſimus, der Afrikaner I, 366. verſammelt die Lapsi I, 382 ff. ſ. Kirchenſpaltungen.

Felicitas in Carthago I, 188.

Felix, der Manichäer II, 854 n.

Feſte. Betrachtungsweiſe derſelben im Chriſtenthum II, 509. urſprüngl. Verſamml. an jedem Tage II, 510. Entſtehungen beſonderer Zeiten II, 511. Grundidee der Wochen- und Jahresfeſte II, 512. Sonntagsfeier II, 513. Feier des Mittwochs u. Freitags II, 515. des Sabbats II, 515. Jahresfeſte, urſprünglich bei Judenchriſten II, 517. Paſſahfeier II, 518 ff. Streit über deſſen Feier. (Erſter Streit II, 519 ff. zweiter Streit II, 522.) Pfingſtfeſt II, 525. Weihnachtsfeſt, Epiphanienfeſt II, 526. Urſprung beider II, 528. Feier der Märtyrerfeſte II, 596. ſ. Sonntagsfeier, Sabbat.

Fidus II, 554 ff.

Firmelung. Urſprung derſelben II, 560. Biſchöfl. R
recht II, 562.

Firmilianus von Cäſarea, gegen Stephanus von R
I, 344. über Kirchenzucht I, 352. ſein Streit über
Ketzertaufe II, 560. 575. Origenes über ihn III, 12

Florinus, Presbyter III, 1146.

G.

Galerius, röm. Kaiſer, gegen die Chriſten I, 225.
fehl, daß alle Soldaten opfern I, 228. ſ. Verfolgung

Gallienus, röm. Kaiſer. Sein Toleranzedikt nach
derlage des Macrianus I, 217. ſ. Verfolgungen.

Gallus, röm. Kaiſer I, 208. Verfolgungen unter
I, 209. ſ. Verfolgungen.

Gebet, ſ. chriſtl. Leben, Origenes, Tertullian, Clem. A
Cyprian.

Geiſt, heiliger. Lehre von ihm III, 1039. bei den
chenlehrern ein perſönlich ſelbſtſtändiges Weſen III, 1
ſ. Dreieinigkeit, Logos, Juſtinus Martyr, Origenes, D
von Rom.

Gemeindeverfaſſung. Geſchichte im allgem. I, 276
314. Verbindungsformen einzelner Gemeinden I, 314
325. Verbindung der Gemeinden durch Briefe I, 3
ſ. Kirchenverfaſſung.

Glauben, Lehre vom III, 1075. Zuſammenhang von
löſung und Heiligung III, 1076. Verdunkelung des
liniſchen Begriffs vom Glauben III, 1079. ſ. Irena
Marcion.

Glaubensbekenntniß, ſ. Symbolum.

Gnoſis. Name der γνωσις II, 628. Unterſchied der
χικοι (πολλοι) und πνευματικοι II, 629. unchr
Gnoſis II, 630. 634. Religionsanſicht, die der Gn

zu Grunde lag II, 631. Ihre Bildung II, 635. Ideen der Gnoſis II, 638. Emanationsidee, Aeonenlehre II, 639. Urſprung des Böſen II, 640. Alexandriniſche Gnoſis II, 642. Syriſche Gnoſis II, 642. — influenzirt vom Parſismus II, 644. Verhältniß beider Richtungen II, 645. Zabier II, 646. ob Syrien das allgemeine Vaterland der Gnoſis? II, 647. ob ein praktiſcher Unterſchied derſelben II, 648. Ihr Einfluß auf die Entwickelung der kirchl. Theologie III, 863. ſ. d. Art. Barnabas, Gnoſtiker, Gnoſtiſche Syſteme, Zabier, Gnoſticismus, Alexandriner.

Gnoſticismus. Beförderungsmittel deſſelben II, 668. — ein warnendes und belehrendes Beiſpiel in der Kirchengeſchichte II, 671.

Gnoſtiker. Allgem. Bemerkungen II, 627 — 671. — Judaiſirende Gnoſtiker II, 651. — antijüdiſche Gnoſtiker II, 654. — Eintheilung derſelben II, 662. Ihre Exegeſe, Critik, Accomodation (ſ. gnoſt. Syſteme). Ihre Abſicht Myſterien zu ſtiften II, 667. Einzelne Sekten derſelben II, 671 — 813. an das Judenthum ſich anſchließende Gnoſtiker II, 671 — 746. den Zuſammenhang des alten und neuen Teſtaments, der unſichtbaren und ſichtbaren Weltordnung läugnende Gnoſtiker 746 — 807. (eklektiſche antinomiſtiſche Gnoſtiker II, 767.) Cultus der Gnoſtiker II, 807 — 812. ſ. d. Art. Sekten, chriſtl. Lehre, Gnoſis, gnoſt. Syſteme, Gnoſticismus.

Gnoſtiſche Syſteme. Bildung derſelben II, 632. Elemente derſelben II, 633. Eigenthüml. beſeelendes Princip dieſer Syſteme II, 635. — Stoff derſelben II, 636. 637. Verhältniß des Chriſtenthums hierzu II, 637. Emanationslehre II, 638. Dualismus II, 641. Syſteme mit mehr ſpeculativen Elementen II, 642. mit mehr orientaliſchen II, 644. weſentliche Differenz der verſchiedenen

gnoſtiſchen Syſteme II, 650. Uebereinſtimmendes in al
Syſtemen II, 650. Judaiſirende Gnoſtiker II, 6
Lehre vom Demiurgos II, 651. Lehre von der altte
mentlichen Theocr. in ihrem Verhältniß zur neuen The
II, 652. antijüdiſche Gnoſtiker II, 654. Anſich
derſelben vom Demiurgos und vom alten Teſtament
655. durch jenen Unterſchied begründete ethiſche Diffe
zen II, 656. Antinomiſten II, 658. Unterſchiede in
treff einzelner ethiſcher Verhältniſſe II, 659. Diffe
in Betrachtung der Perſon des Erlöſers II, 660.
theilung der Gnoſtiker nach dieſen Differenzen II,
Gnoſtiſche Exegeſe II, 662. Accomodationstheorie II,
Gnoſtiſche Critik II, 666. ſ. Gnoſis, Gnoſtiker, Gn
cismus, Irenäus, Clemens, Origenes.

Gnoſtiſcher Cultus II, 807. Taufgebräuche der Me
ſianer II, 808. ihre Taufformeln II, 809. Exorcis
II, 810. ihre Gebräuche bei Verſtorbenen II, 810.
richtungen des Marcion II, 810. ſein Gegenſatz g
eine Missa fidelium II, 811. gegen ſtellvertretende T
II, 812. dieſe viell. bei ſpäteren Marcioniten; ebend
Taufe, chriſtl. Cultus, Tertullian, Cajaner, Marcion,
ſoſtomus.

Goëten, jüdiſche I, 87. gegen das Chriſtenthum I, 9

Gott, Lehre von III, 958 ff. Einfluß des Chriſtenth
auf das allgemeine Gottesbewußtſein III, 958.
wickelung deſſelben in verſchiedenen Formen III, 958.
Zurückgehen der Kirchenlehre auf das unmittelbar
dem Geiſte III, 959. — Weſen Gottes III, 964.
liſtiſche Auffaſſung deſſelben III, 964. 965. Vergeiſtig
der Gottesidee. Urſachen III, 965. verſchiedene Rich
gen III, 966. Anthropomorphismus und Anthropopat
mus III, 966 — 968. ſinnliche Vermenſchlichung
Gottesidee III, 968. fleiſchlicher Anthropopathismus
Marcion III, 908. Alexandriner verſuchen den Anth
popathismus zu vergeiſtigen III, 971. Gerechtigkeit

griff der Alexandriner III, 973. ſ. d. Art. Clemens, Tertullian, Origenes, Theophil. v. Antiochia, Marcion, Irenäus, Novatianus, alexandr. Schule, Schöpfung, Dreieinigkeit, heil. Geiſt.

Γραμματα τετυπωμενα — κοινωνικα, ſ. epistolae formatae.

Gregorius von Nyſſa über Gregor. Thaumaturgus III, 1227. 1230.

Gregorius Thaumaturgus II, 495. Leben III, 1224. — durch Origenes bekannt mit dem Chriſtenthum III, 1225. über die Exegeſe des Origenes III, 1226. ſein Abſchied von Origenes III, 1226 ff. Brief des Origenes an ihn III, 1229. ſeine Würkſamkeit in ſeiner Vaterſtadt III, 1230. Stiftung eines Märtyrerfeſtes III, 1231. ſeine Schriften III, 1232. ſ. Origenes.

Gregor von Tours I, 118.

H.

Hadrian. Sein Reſcript an Minucius Fundanus I, 147. iſt milde gegen die Chriſten; ebend. Aechtheit und Zweck des Reſcripts I, 148. 149. ſein Brief an Servianus I, 150.

Handauflegung (ἐπιθεσις τ. χειρων) Beſchluß der Taufhandlung II, 559. ſ. d. Art. Firmelung und Tertullian.

Hegemonius, angebl. Verfaſſer der acta in Betreff Mani's II, 815.

Hegeſippus, Leben III, 1138. ob er Pauli Gegner? III, 1139.

Heiden. Religionszuſtand der röm. und griech. Heidenwelt in den Zeiten der erſten Erſcheinung des Chriſtenthums I, 4 ff.

Heliogabalus. Ruhe für die Chriſten I, 189.

Heraklas, Schüler des Orig
Heracleon, der Gnostiker H
sche Schule.
Heraklian, Bischof von Ch
Hermas, Hirte desselben II,
apostolischen Hermas III, 11
Hermias, der Apologete III
Feind der griechischen Philo
Hermogenes. Charakter sei
sein Gegensatz gegen die Ki
gegen die Gnostiker III, 97
978. Gott Bildner der
quenzen in seiner Lehre III
Schöpfung, Theodoret.
Hesychius, egypt. Bischof II
Hexapla, s. Origenes.
Hierakas, der Asket III, 1
gese; ebend. Verwerfung de
— den Schwächern die E
den Mittelzustand der Kin
III, 1222.
Hierokles, schreibt gegen d
Hieronymus I, 180. über
Disputation mit Mani II,
III, 889. über alexandrin.
Beryllus von Bostra III, 1
ten III, 1166. über die Gn
über Hippolytus III, 115
über Arnobius III, 1161.
über Rufinus III, 1236.
Hilarius, Commentare über
die Laienpresbyteren I, 31
die Manichäer II, 859.

Hippolytus III, 1147. II, 517. Schriften und Wohnort III, 1148. im Paſſahſtreit II, 522. Schrift über Abendmahl II, 592. über Noetus III, 996. gegen Widerſacher der Johanneiſchen Schriften III, 1003. über dieſelben III, 1150. Werk gegen 32 Häreſieen III, 1150. übrige Schriften III, 1151.

Hypotypoſen, ſ. Clem. v. Alex.

J.

Jaldabaoth, ſ. Ophiten.

Idealiſtiſche Richtung (der kirchlichen Theol.) ſ. d. A. Alexandriner, alex. Kirche.

Ignatius von Antiochia, Schreiben an Polycarp II, 456. an die Magneſier über die Sonntagsfeier II, 514. über den Erlöſer III, 1071. über h. Abendmahl III, 1084. Briefe und Märtyrertod III, 1087. Brief an Polykarp; ebend.

Johannisjünger, ſ. Zabier.

Joſephus Urtheil über ſein Volk I, 51. über die Sadducäer I, 56. über Eſſener I, 58.

Irenäus von Lyon I, 119. über ſeine Lehrer III, 1141. über Heilungen I, 101. über Märtyrerthum I, 182. von der ecclesia apostolica zu Rom I, 318. gegen Victor I, 341. II, 524. über Kindertaufe II, 549. Anſpielung auf den Gebrauch der oblationes II, 586. 588. über Ebioniten II, 612. 615. 618. gegen gnoſtiſche Accomodationslehre II, 665. über Cerinth II, 672. gegen Ptolemäus, den Gnoſtiker II, 736. über Saturnin II, 760. über Tatianus, den Gnoſtiker II, 763. über Prodicianer II, 774. über Nicolaiten II, 774. ſeine realiſtiſche Richtung II, 866. über die weſentliche Grundlehre des Chriſtenthums II, 868. Friedensvermittler in Rom III, 896. über das Weſen Gottes III, 966. über Schöpfung III, 981. über Gegner des Johanneiſchen Evangeliums III,

1001. über den Erlöser u.
die Erlösung III, 1071. 1
setz III, 1078. über die Ta
mahl III, 1089. über Chi
kein Montanist III, 1143.
seine Schriften; ebend. Bil
meneutik III, 1145. seine
Gnostiker, gnost. Systeme,
Cultus, Feste.

Isidorus, s. Basilides.

Judas von Gamala (Ga

Juden. Religiöser Zustand
dische Theologie I, 52. A
Juden unter Griechen un
Evangel. wichtig I, 87.
sche Proselytenmacherei I,
I, 127. s. Philo, alexandri

Juliana, christl. Jungfrau

Julius Africanus III, 1
1207.

Justinus Martyr Leben
1110. als Verkündiger de
fleischl. Judensinn I, 81.
Philosophen seiner Zeit I,
Bekehrungsmittel I, 105.
502. über Cultus II, 53
über Abendmahlsfeier II,
beim Abendmahl II, 587.
über Ebioniten II, 616. ü
über heiligen Geist III,
seine Bestandtheile als G
Erlösung III, 1073. über
Chiliasmus III, 1091. sei
anlassung zur ersten Apolo

für ſie III, 1114. geſchrieben unter Antoninus Pius III, 1116. Eigenthüml. Idee dieſer Apologieen III, 1117. — über den λογος σπερματικος III, 1118. Verhältniß dieſer Idee zu ſeinen übrigen Schriften III, 1119. ſein παραινετικος προς ἑλληνας III, 1120 ff. ſein λογος προς ἑλληνας III, 1122. ſein B. περι μοναρχιας III, 1123. ſein Dialog mit dem Juden Tryphon; ebend. deſſen Authentie III, 1124. deſſen Verhältniß zu den übrigen Schriften III, 1125. deſſen Uebereinſtimmung mit den Apologieen III, 1126. beſonders in einzelnen Dogmen III, 1127. Veranlaſſung und Zeit der Abfaſſung III, 1128. verlorne Werke; ebend. unächter Brief über chriſtl. Cultus III, 1129. Märtyrertod des Juſtinus III, 1130.

K.

Kainiten. Ihre antijüdiſche Richtung II, 759. Judas Iſcharioth beſitzt die höhere Gnoſis; ebend. ſ. Gnoſtiker.

Κανονες ἀποστολικοι III, 1105. ſ. Clem. Rom.

Karpocrates, der Gnoſtiker II, 768. ſein Sohn Epiphanes arbeitet ſein Syſtem aus II, 768. ſeine Alleinheitslehre II, 769. Pantheiſtiſcher Myſticismus II, 770. Antinomismus II, 771. Verdrehung pauliniſcher Lehren 771. Epiphanes erhält einen Tempel II, 772. ſ. Gnoſtiker, Karpocratianer.

Karpocratianer — verdienen ſchwerlich den Namen einer chriſtl. Sekte II, 770. treiben Zauberkünſte II, 771. Inſchriften in Beziehung auf ſie II, 772. 773 n. ſie machen Simon von Cyrene zum Gegenſtand ihrer Dichtung II, 772.

Kataphrygier = Montaniſten III, 897.

Katecheten, Katechetenſchule, ſ. alex. Katechetenſchule.

Katechumenen. Prüfungszeit derſelben II, 534. Eintheil-

lung des Origenes II, 534.
Uebergabe des Symbolum
Katholiſche Kirche, äußer
wechſelung der alten u. neu
liche Repräſentation dieſer
hervor aus dem Kampf m
ſ. d. Art. Kirche, Kirchenſp
Ketzertaufe. Streit über die
kleinaſiat. u. der röm. Kir
Nordafrikaner II, 566. Ver
567 ff. Betrachtung der S
ſche Kirche II, 572. 574.
ſ. d. Art. Taufe, Cyprian,
nyſius von Alexandria.
Κηρυγμα ἀποστολικ
Kindercommunion, ſ. A
Kindertaufe, von Chriſtus
Spuren derſelben II, 549.
ſche Theorie von ihrer u
554. doch noch nicht allge
Art. Cyprian, Irenäus,
chäismus.
Kirche. Lage derſelben unter
im apoſtol. Zeitalter I, 2
einem zuſammenhängenden
tion der Einheit I, 333.
Novatian über ihren Beg
fleckenlos II, 423. Lehre v
Art. Chriſtenthum, chriſtl.
Lehre, Tertullian, Cyprian.
Kirchen, chriſtliche. Erſte
ihre urſprüngl. Einrichtung
chen unter Diocletian II,
Kirchenämter, Wahl zu d

in denſelben I, 292. früher mit Gewerben verbunden I, 303. Grundſatz bei den Wahlen I, 307. Vermehrung derſelben I, 312.

Kirchengeſang im N. Teſtament II, 531. Kirchenlieder II, 532.

Kirchenlehre, ſ. Kirchl. Theologie.

Kirchenlehrer. Geſchichte derſelben III, 1099 ff. ſ. d. A. Irenäus, Juſtinus Martyr, Clemens Alex., Origenes, Tertull., Cyprian, Minuc. Felix, Cornelius, apoſtoliſche Väter.

Kirchenſpaltungen. Geſchichte derſelben I, 359 — 407. a) in der afrikaniſchen Kirche. Feliciſſimus I, 360. Unterdrückung der Spaltung I, 386. b) in der römiſchen Kirche. Novatianus I, 388 — 407. ſ. d. Art. Cyprian, Novatus, Novatianus.

Kirchenväter, ſ. Kirchenlehrer.

Kirchenverfaſſung. Geſchichte derſelben I, 276 ff. Anſchließen an die jüdiſche Verfaſſung I, 283. Veränderung nach dem apoſtol. Zeitalter I, 292. kirchliches Subordinationsſyſtem I, 314. Provincialſynode I, 322. ſ. Kirche.

Kirchenverſammlungen zu Elvira. gegen Bilder II, 508. daſſelbe Concilium über die Pfingſtfeier II, 526. zu Carthago über Exorcismus II, 543. zu Ikonium u. Synnada II, 565. zu Carthago II, 566. 567. 569.

Kirchenzucht I, 346 ff. Nachtheile des Bußweſens I, 353. Schlüſſelgewalt I, 357. peccata venialia und mortalia I, 358.

Kirchliche Theologie. Einfluß des Gnoſticismus auf die Entwickelung der Lehre III, 863. beſonders auf die Hermeneutik; ebend. Angeln der kirchl. Theologie III, 865. Realiſtiſche Richtung III, 866 — 899. Idealiſtiſche Richtung III, 899 — 957. Entwickelung der einzelnen Hauptlehren III, 957 — 1098. ſ. d. A. chriſt-

liche Lehre, Kirchenlehrer, A
thropologie, Chriſtologie, Eſ
Kleinaſiatiſche Kirchenl
Richtung III, 1137. ihre
1140. ſ. Realiſtiſche Richtu
Κληρος, κληρικοι I, 2
I, 300.
Korakion, Vertheidiger des
Krescens, der Cyniker III,
Kreuzeszeichen bei den erſ

L

Landbiſchöfe I, 315.
Landpresbyteren I, 315.
Lapsi. Unruhen durch ſie in
Synode in Betreff ihrer I,
Layen, im Kampf gegen G
an Wahlen zu Kirchenämte
angelegenheiten I, 308.
Layenpresbyteren I, 309.
Lectores I, 312.
Legio fulminea I, 175.
Lehre, ſ. Chriſtl. Lehre und
Leonides, Vater des Origen
tyrertod III, 1176.
Libellatici I, 200. 201.
Logos. Idee deſſelben III, 9
nes; ebend. Zwei verſchiede
Juden III, 990. hieraus
denheit der Kirchenlehre u
Monarchianer. Gegenſätze

Zwei Klaſſen der Monarchianer III, 992. Dritte Klaſſe III, 1014. ſ. d. Art. Dreieinigkeit, Monarchianer.

Lukanus, ſ. Marcioniten.

Lucian, Presbyter zu Antiochia III, 1237. ſein Märtyrertod; ebend.

Lucian, Gegner des Chriſtenthums I, 250 ff.

Lucius, B. v. Rom I, 210.

Lucius, Brittiſcher König I, 121.

M.

Malchion, Presbyter III, 1013.

Mändäer II, 646 n.

Mani I, 113. Geſchichte deſſelben II, 814. verſchiedene Quellen über dieſelbe; ebend. griechiſche II, 815. Ableitung der Lehre von Scythianus II, 816. ſein Erbe und Schüler Terebinth II, 816. orientaliſche Quellen II, 817. ſeine Entwickelung II, 818. Abſtammung aus einer Familie der Magier; ebend. Vermiſchung des Parſismus mit Chriſtenthum II, 819. Verſchmelzungsverſuch beider II, 820. Er giebt ſich für den Paraklet aus II, 821. Zeit ſeines Auftretens. ſeine Gelehrſamkeit II, 822. ſeine Reiſen und weitere Schickſale II, 823. will als Reformator der Kirche betrachtet ſein II, 851. Hinrichtung II, 824. über ſeine Lehre ſ. Manichäismus.

Manichäer. Edict gegen ſie I, 223. ihr Eifer für die Rechte der Vernunft II, 851. Verfaſſung ihrer Religionsgeſellſchaft II, 851. zwei Klaſſen unter ihnen II, 852. ihre Feier der Sacramente II, 853. ob Taufe bei ihnen II, 854. wahrſcheinlich Abendmahl II, 855. ihre Erkennungszeichen II, 856. ihre Sonntagsfeier; ebend. ihr ſittlicher Charakter II, 857. Verfolgungen gegen ſie; ebend. Aechtheit des Edicts II, 858. ſ. d. Art. Fauſtus, Mani, Manichäismus, Felix, Hilarius.

Manichäismus. Charakter
Gnosticismus II, 813. Me
säische Sekte an II, 824.
theismus II, 825. — Lehr
griffe auf dasselbe II, 827.
II, 828. vom Urmenschen,
und Weltseele II, 829. v
830. Läuterungsproceß in
Welt II, 831. sein Christ
mystische Philosophie der
als gebannter Seele der
Menschen II, 836. der Me
Herrschaft des Geistes üb
gorische Erklärung der Erz
und Sündenfall II, 841.
II, 842. über ursprüngliche
dertaufe; ebend. über den
II, 844. die Erscheinung C
willkürl. Exegese. — die
apokryphische Schrift von
Eschatologie II, 848. Er
barungen Manis II, 849.
und dessen Verfälschung
von Lycopolis, Simplicius
Titus von Bostra, Moshe

Mark Aurel, Kaiser I, 29
156. Volkswuth gegen di
gen unter ihm I, 153.
I, 154. seine Verordnunge
gegen Christen I, 161. Sa
sinnungen gegen die Chris

Marcellus, röm. Centurio

Marcion II, 779. auf d
und praktischer Richtung

was er mit den Gnoſtikern gemeinſames hat; ebend. proteſtirt gegen zwingende Autorität der Tradition II, 782. ſeine hiſtoriſch-kritiſche Beſtrebungen im Gegenſatz gegen gnoſtiſche Exegeſe II, 783. kein Gegenſatz von γνωσις und πιστις bei ihm II, 783. ſein Leben u. religiöſe Entwickelung II, 784. weitere Ausbildung ſeiner Naturverachtung und Nachtheile derſelben II, 785. Gründe für ſeine Feindſchaft gegen das alte Teſtam. II, 786. Marcion Gegner eines judaiſirenden Chriſtenthums II, 787. wird aus der Gemeinde zu Sinope ausgeſchloſſen; ebend. ſeine Reiſe nach Rom; ebend. wird, von der Kirche daſelbſt ausgeſtoßen — Gnoſtiker II, 788. ſeine Verbindung mit Cerdo II, 789. ſeine Thätigkeit in Ausbreitung ſeiner Grundſätze; ebend. ſeine letzten Schickſale II, 790. Syſtem des Marcion; ebend u. folgd. ſeine gnoſtiſche Principien II, 191. über abſoluten Gegenſatz göttl. Gerechtigkeit und Heiligkeit II, 792. über das Verhältniß des Demiurgos zu dem höchſten Weſen II, 793. über die neue Schöpfung II, 793. Lehre vom Demiurgos — Anthropologie II, 794. Chriſtologie. Lehre von der Erlöſung II, 795. Patripaſſianismus — paſſend zu ſeinem Syſtem und Denkart II, 796. Jeſus nicht der von den Propheten verheißene Meſſias II, 797. — daher bei den Heiden leichter aufgenommen II, 798. ſeine Lehre vom descensus ad inferos II, 799. — vom zwiefachen Meſſiasreich II, 800. ſeine Ethik; — ihr heiliger Charakter II, 800. 801. praktiſche Inconſequenz ſeines Dualismus II, 801. Asketik 802. ſeine Anſicht von den Apoſteln und dem Canon II, 802. ſein Urevangelium — der verſtümmelte Lukas II, 803. ſeine Anſichten vom Cultus II, 810. über Gottesbewußtſein III, 963. ſein fleiſchlicher Anthropopathismus III, 968. über Glauben III, 1079. ſ. d. Art. Epiphanius, Gnoſtiker, Polycarp, Tertullian, Cerdo, Marcioniten, gnoſtiſcher Cultus.

Marcioniten II, 803. Veränderungen in Marc. Syſtem

durch die Sekte II, 803.
seine Anthropologie II, 80
ebend. der Marcionite Ape
tung; ebend. Rhodon re
II, 805. er flüchtet sich
sein Verhältniß zu Rhodo
lian, Marcion, Ambrosius.
Markus, der Marcionite. s.
Markus, der Gnostiker. s.
Markus, Evangelist I, 116
Markus, in Palästina I, 2
Markosianer, s. gnostischer
Martialis, span. Bischof
Märtyrerfeste, s. Feste.
Maximilianus I, 226. s.
Maximilla III, 877. 887.
Maximinus Thrax, röm
191. s. Verfolgungen.
Maximinus (Valerius) rö
sam I, 245. s. Verfolgung
Maximus, Kirchenlehrer I
Melito von Sardes III,
Aurel I, 153. im Passahs
Richtung III, 866.
Menander, samaritanischer
Mensurius, B. v. Carthag
Methodius von Tyrus,
Gegner des Origenes III,
III, 1232. 1233. seine Sc
Μητροπολεις I, 316.
Minucius Felix III, 116
Monarchianer. Eintheilun

Erſte Klaſſe III, 996 ff. zweite Klaſſe III, 992 ff. dritte Klaſſe III, 1014 ff. ſ. d. Art. Dreieinigkeit, Logos, Theodotus, Artemon, Aloger, Paulus von Samoſata, Patripaſſianer, Praxeas, Noetus, Beryllus von Boſtra, Sabellius.

Montanismus — eine Verirrung des Realismus III, 871. Charakter deſſelben III, 872. ſeine Lehre III, 877. Lehre von dem ſtufenmäßigen Fortſchreiten der Kirche III, 878. von der neuen Ausgießung des Geiſtes III, 879. Gegner deſſelben, in Bezieh. auf den Inſpirationsbegriff III, 886. äußere Geſchichte deſſelben III, 895 ff. Beförderungsmittel ſeines Umſichgreifens III, 894. Gegner des Montanismus III, 895. Synode gegen denſelben; ebend. auf die Spitze getriebene Oppoſition gegen denſelben III, 897 ff. Charakteriſtik dieſer Gegner III, 899.

Montanus, perſönliche Nachrichten III, 871 ff. keine neue Idee von ihm ausgeſprochen III, 871. ſeine Ideen von Tertullian verarbeitet; ebend. Eigenthümlichkeit des Mont. III, 873. ſein asketiſcher Eifer; ebend. Zeit ſeines Auftretens III, 874. Erklärungsgründe ſeiner Erſcheinung III, 875. ſeine Eitelkeit III, 876. ſeine Lehre nach und nach ausgebildet III, 877. über Märtyrerthum III, 890. über Pepuza III, 897. ſ. d. Art. Priscilla und Maximilla.

Montaniſten, Faſtenordnungen derſelben. Evangeliſcher Sinn gegen ſie II, 480. 512. ihr Gegenſatz gegen eine engherzige am äußerlichen klebende kirchl. Richtung III, 880. ihre Anſicht von d. Tradition und kirchl. Einrichtungen III, 881. von den Propheten, d. d. Paraklet erweckt; ebend. ihr Unterſchied der spiritales und psychici; ebend. von der Kirche und allgem. geiſtl. Prieſterthum aller Chriſten III, 882. Verwechſelung des A. u. N. Teſtamentl. Geſichtspunktes III, 883. ihr Prophetenthum III, 884. ihr Begriff von Eingebung III, 885. ihre Anſicht von der letzten Ausgießung des Geiſtes III,

887. ihre Ethik III, 888.
merische Ansichten vom Mé
der Ehe III, 891 ff. über
liasmus III, 894. die Gen
für sie III, 896.

Mosheim, über die Mensc
II, 837 n. ff.

N

Natalius, ein Theodotianer

Natur, Lehre von der mens

Nazaräer II, 626. s. d. Ar

Nepos, egyptischer Bischof I

Nero. Erste Christenverfolgur

Nerva, mildes Verfahren g

Nikolaiten. Benennung der
bolischer Name? II, 775.
II, 776. Nicolaos — C
fertigt ihn II, 777. s. d.
mens v. Alex.

Nicolaos, s. Nicolaiten.

Noëtus III, 993 n. von d
schlossen III, 996. seine Leh
chianer, Logos, Theodoret.,

Nordafrikanische Kirch
derselben III, 1152. s. d.
prian, Arnobius, Commodi
chenspaltungen, Verfolgunge

Novatianus I, 388 ff. Bei
Falsche Beschuldigungen geg
Novatus I, 395. Hauptprin
über Bußwesen I, 398. ü

Weſen Gottes III, 966. über Artemoniten III, 957. ſeine Schriften III, 1165. ſ. Kirchenſpaltungen.

Novatus, der afrikaniſche Presbyter I, 364. ordinirt den Felicissimus I, 366. ſeine Einmiſchung in die römiſchen Streitigkeiten I, 394.

Numidicus I, 203.

O.

Oblationes, ſ. Abendmahl.

Ophiten. Uebergangspunkt von den Valentinianern zu den antijüdiſchen Gnoſtikern II, 746. herrſchende Ideen in ihrem Syſteme II, 747. Demiurgos — Jaldabaoth genannt II, 747 ff. Unterſchied von den Valentinianern u. Verwandtſchaft mit ihnen II, 748. ὀφιομορφος II, 749. Ihre Anthropologie II, 749. Bedeutung der Schlange II, 750. ihre Anſicht vom Sündenfall II, 751. Eigenthümlichkeit ihrer Chriſtologie II, 752. ihr Pantheismus II, 753. praktiſche Nachtheile deſſelben II, 754. über ihren Urſprung und ihr Verhältniß zu altorientaliſchen Religionsſyſtemen II, 755. 756. ſ. d. Art. Gnoſtiker u. Sekten, Epiphanius, Clemens v. Alex., Origenes.

Origenes, der Kirchenlehrer. Leben- u. Bildungsgeſchichte III, 1172 ff. ſein Verhalten in der Verfolgung unter Sept. Severus III, 1176. ſeine Standhaftigkeit unter Verfolgungen III, 1178. ſeine Askeſe III, 1179. Mißverſtand in derſelben III, 1180. ſeine theologiſche Bildung III, 1181. ſeine Beſchäftigung mit Philoſophie III, 1182. ſeine Lehrer hierin III, 1183. ſein Verdienſt um Exegeſe III, 1186. ſeine Würkſamkeit als theologiſcher Lehrer III, 1187. Charakter ſeiner exegetiſchen Vorträge III, 1188. ſein Werk περι ἀρχων III, 1191. verfolgt von Demetrius III, 1193. Synode gegen ihn III, 1193. Urſachen dieſer Verfolgung III, 1195 u. ſeine Dogmatik Urſache der Verketzerung III, 1196. ſein Rechtferti-

gungsschreiben an die Syno
samkeit in Palästina; sein
III, 1199 — 1201. — auf
cien III, 1202. — verbessert
die alex. Version III, 1202.
seine Rückkehr nach Cäsarea
heit in Betreff der kirchl. Le
Werk gegen Celsus und Wer
1210. I, 96. 193. — sein
ten über die Unsterblichkeits
an Gregor Thaumaturg. II,
der I, 101. über Verbreitung
würkt auf Arabien I, 113.
über die Person des Celsu
Würkungen der Taufe II,
christlichen Soldatendienst II,
497. gegen Celsus in Bezi
Christen II, 499. über Klass
über Kindertaufe II, 556.
theilt milde über sie II, 617
selben an II, 618. über Ex
üb. Ambrosius u. dessen Neig
über Ophiten II, 755. übe
theilt seine Geschäfte als Ca
7, 9. III, 907. über das W
über die Stufen desselben I
niß der Gnosis und Pistis I
als ein Schauen III, 936. üb
III, 937. über zwiefachen
fleischlichen Christenthums I
denthum und fleischliches C
das ἐυαγγελιον πνευματ
Schriftsinn III, 942. über
men des Logos III, 943.
storischen Christenthums zu

menen III, 944. über das Verhältniß des Gnostikers zu den untergeordneten Standpunkten III, 945. über Matthäi 14, 10. III, 946. gegen stolze Verachtung der Einfältigen III, 947. seine Theorie von einem verschiedenen Standpunkt der Schrifterklärung III, 947. üb. die höchste Aufgabe der Exegese III, 948. über Offenbarung und Verhüllung Gottes in der Schrift und in der von ihm herrührenden Schöpfung III, 949. über Göttlichkeit der heil. Schrift III, 950. seine Verkennung der wesentlich-praktischen Zwecke des Christenthums III, 951. über den höchsten und untergeordneten Zweck der göttlichen Offenbarung III, 952. üb. den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit III, 952. über allegorischen Schriftsinn III, 953. über dreifachen Schriftsinn — parallel seiner Lehre von den Theilen der menschlichen Natur III, 953. über das Mythische in der Schrift III, 953. sein frommer gläubiger Sinn bei allem Irrthum III, 955. Erklärungsgründe für seine Richtung III, 955. 956. über Gottesbewußtsein III, 960. über Zorn Gottes — sich anschließend an Philo III, 971 — 973. seine Lehre von der Schöpfung III, 981. über ewiges Schaffen Gottes III, 982. über ewiges Werden III, 983. über die Allmacht Gottes III, 985. über Eitelkeit der Bischöfe III, 1008 n. über Beryll von Bostra III, 1016. er überzeugt den Beryll III, 1017. Darstellung seiner Dreieinigkeitslehre III, 1027. 1028. — im Gegensatz gegen Gnostiker und Monarchianer III, 1029. gegen Uebertragung des Zeitbegriffs auf den Logos III, 1030. gegen sinnliche Bezeichnungen einer Zeugung III, 1031. gegen Wesensgleichheit des Vaters und Sohnes III, 1032. seine praktischen Folgerungen in seiner Lehre von der Dreieinigkeit III, 1033. seine Theorie vom Gebet zum Vater III, 1034. — verglichen mit Tertullian in der Trinitätslehre III, 1035. über heiligen Geist III, 1040. seine Anthropologie III, 1050. sucht alle Verschiedenheit abzuleiten aus der sitt-

lichen Freiheit III, 1051. übe
III, 1053. über die Seelen al
ſen III, 1055. ſein Gegenſat
1056. — gegen Traducianism
fall der Seelen III, 1057. ve
Herabſinken entarteter Seelen
über drei Principien in der ge
1058. Unterſchied von der gno
rakteriſtik der πνευματικοι,
III, 1059. ſtrebt die Lehre
Chriſti ſyſtematiſch zu begrün
ſcheidung der ψυχη und de
III, 1066. über die Seele d
Lebensmittheilung III, 1067.
pers Chriſti III, 1068. ſein
lehre III, 1069. ſeine Erlöſu
Sacramente III, 1085. über
über die Symbole im Sacra
lichen Chiliasmus III, 1093.
1097. über ἀποκαταστα
cismus III, 1177. über den
1190. über ſeine Verketzerer
thum III, 1200. über Diako
chenkaſſe III, 1239. Origene
folgung. Sein Tod III, 1212
mens, Ammonius, Alexandr.

Origenes, der heidniſche III,

Origeniſtiſche Schule. Fort
Heraklas, Dionyſius III, 121
origeniſtiſche Parthei III, 121
gorius Thaumaturgus, Pampl

Oſterfeſt, ſ. Feſte.

Ostiarii, ſ. Θυρωροι.

P.

Pacianus von Barcelona I, 404 n.

Palladius III, 1204 n.

Pamphilus, Presbyter zu Cäsarea in Palästina III, 1234. gründet eine kirchl. Bibliothek daselbst; ebend. stiftet eine theologische Schule III, 1235. ein Verehrer des Origenes; ebend. sein Werk zur Vertheidigung desselben III, 1236. sein Märtyrertod III, 1235.

Pantänus I, 113. 115. erster Katechet zu Alexandria III, 903. 1167.

Papias von Hierapolis, seine realistische Richtung II, 866. sein grober Chiliasmus III, 1090.

Παραδοσις ἀποστολικη II, 536.

Parsismus, in der syrischen Gnosis II, 644. s. d. Art. Gnosis, Gnostiker, Gnostische Systeme.

Παρθενοι II, 469.

Passah, s. Feste.

Patripassianer III, 993. s. d. Art. Monarchianer, Logos, Praxeas.

Paulus, Apostel. Reise nach Spanien I, 120. über corinthische Gemeinde I, 279. über Kirchenzucht I, 349. über Beobachtung der Zeiten II, 510. über Gesang in den Gemeinden II, 531. Untertauchen symbolisch II, 547. unter Heidenchristen würkend II, 605 — 607. in Kampf mit verschiedenen Irrlehrern II, 620. Nazaräer über den Apostel II, 626. — über γνωσις II, 628.

Paulus von Samosata I, 220. II, 532. Charakter desselben, ungünstig geschildert III, 1007. sein Verhältniß zu der Königin Zenobia III, 1008. Benutzung dieser Verbindung III, 1009. seine Veränderungen in den Kirchenliedern III, 1010. Grund dieser Veränderung; ebend. seine Lehre III, 1010. vom Logos III, 1011.

worauf er den Namen Gotte
Unbeſtimmtheit III, 1013. ſe
Entſetzung durchgeführt III, 1
ner, Logos, Malchion.

Pauſanias üb. Sehnſucht na

Pepuza, Ort in Phrygien III,

Pepuzianer = Montaniſten

Perpetua, in Carthago I, 18

Petrus, Apoſtel, in Rom I,
334. Cathedra Petri I, 33
338. — real in Rom I, 33

Pfingſtfeſt, ſ. Feſte.

Phariſäer I, 53 ff. Namen,
Sekte. Verhältniß zum Evar

Philemon, röm. Presbyter I

Philippus Arabs, röm.
I, 193.

Philippus von Sida III,

Philo, über die Eſſener I, 5
I, 61. 62. über die Beſtir
über den Anthropopathismu
66. falſche Scheu vor dem
tungsweiſen Gottes I, 73.
exoteriſcher Religion I, 74.
tion I, 76. über Therapeut
Alexandrin. Juden.

Philoſtrat, ob gegen Chriſte

Philumene II, 805.

Photius, über Hippolyt. III
der Acta wegen Mani II,
1193. 1212.

Pierius, alexandr. Lehrer III

Platonismus I, 31. platon. Religionsphiloſophie I, 33. Platoniker I, 38. Verhältniß zum Evangel. I, 46. 251.

Plinius, der Aeltere, über Polytheismus I, 18.

Plinius, der Jüngere, Bericht über die Chriſten an Trajanus I, 140. 144. ſein Urtheil über Chriſtenthum I, 142. 145. Verfahren gegen deſſen Bekenner I, 143. über Lieder der Chriſten II, 532. über Agapen II, 580.

Plotinos, über die Materie II, 663. gegen Gnoſtiker II, 668 n.

Plutarch, über Prieſterbetrug I, 13. über Aberglauben I, 25. und Unglauben I, 26. 94. ſein Idealismus I, 34. über Dämonen I, 37.

Pneumatologie, ſ. Anthropologie.

Poenitentes. Tertull. über ſie I, 351. — Origenes; ebend. ſ. Kirchenzucht.

Polybius, über fraus pia I, 9. üb. Volksreligion I, 14.

Polycarpus von Smyrna. Sein Leiden u. Tod I, 162. bei dem Paſſahſtreit II, 520. die Gemeinde von ſeinen irdiſchen Ueberreſten II, 597. mit Marcion in Rom II, 790. ſeine realiſtiſche Richtung III, 866. ſein Brief nach Philippi III, 1108.

Polycrates von Epheſus, im Paſſahſtreit II, 522.

Pontikus I, 171.

Porphyrius, über Bilder in der Religion I, 35. über Dämonen I, 37. über Orakelſprüche I, 42. 268. gegen Chriſten I, 133. Lebensumſtände I, 266. Schrift gegen Chriſtenthum I, 267. über Antinomiſten II, 658. über Gnoſtiker II, 754. über Origenes III, 1183.

Porphyrius, Sclave des Pamphilus III, 1236 n.

Pothinus, B. v. Lyon I, 169.

Praxeas aus Kleinaſien, Gegner der Montaniſten III, 874 n. über Eleutheros III, 897. ein Patripaſſianer III,

994. Lebensumstände desselb
narchianer, Logos, Tertullian
Predigt, ſ. chriſtl. Cultus.
Πρεσβυτεροι, ſ. ἐπισκο
διδασκων? I, 288. Verh
291. ſ. Layenpresbyteren.
Prieſterthum, geiſtliches al
tullian hierüber I, 301. II,
Priscilla III, 877. über Cö
Proclus, der Montaniſt III,
Procopius, Presbyter aus
Prodicianer, Anhänger des
loſe Antinomiſten II, 774.
Proſelyten der Gerechtigkeit
rakter beider Klaſſen I, 89.
hältniß der letztern zum Ev
Protoktetus aus Cäſarea II
Provinzialſynoden in Gri
verfaſſung.
Pſeudobaſilidianer, Abar
wilde Schwärmerei derſelbe
ebend. ſie verhöhnen das M
lides, Baſilidianer, Gnoſtike
Pſeudopauliner II, 609. ſ.
Pſeudopetriner II, 609. ſ.
Ptolemäus, der Gnoſtiker,
Pupianus, Florentius, der

Q

Quadratus, chriſtl. Apologet
Quintus, der Phrygier I, 16

Quintus, afrik. Biſchof II, 567.
Quirinus III, 1159.

R.

Realiſtiſche Richtung (der kirchl. Theologie) ſ. d. Art. Polycarp, Papias, Melito von Sardes, Irenäus, Tertullian, Montanus u. ſ. w.

Rhodon, der Kirchenlehrer. ſ. Marcioniten.

Rom I, 118. Anſehen der dortigen Kirche I, 317. Cathedra Petri daſelbſt I, 339.

Römiſche Biſchöfe. Anmaßung derſelben I, 340. II, 566. ſ. d. Art. Aniket, Cornelius, Dionyſius, Eleutheros, Fabianus, Sixtus, Stephanus, Victor, Zephyrinus, u. Kirchenſpaltungen, chriſtl. Cultus, Ketzertaufe, Feſte.

Römiſche Kirche, ihre realiſtiſche Richtung II, 867. Spuren von Monarchianern in ihr III, 996. ihre wiſſenſchaftliche Bedeutung III, 1165.

Rufinus III, 1236.

S.

Sabbat, von Judenchriſten gefeiert II, 515. Gegenſatz der oriental. und occidental. Kirche II, 516. Tertullian hierüber II, 517.

Sabellius. Leben III, 1018. Quellen ſeiner Lehre III, 1019. Monas und Trias deſſelben III, 1020. 1021. ſchließt ſich an die Kirchenſprache an III, 1021. ſeine Lehre vom λογος προφορικος ſich anſchließend an Philo III, 1022. nimmt keine fortwährende Perſönlichkeit des Erlöſers an III, 1024. ſ. d. Art. Monarchianer, Logos, Epiphanius, Athanaſius.

Sacramente. Bedeutung im chriſtl. Cultus II, 532. Lehre von denſ. III, 1080. Lehre der Alexandriner von den Sacramenten III, 1085. ſ. Taufe u. Abendmahl.

Sadducäer I, 54 ff. ihre An
bestimmungen — Schilderun
I, 56. Verhältniß zum Eva

Saturninus, der Gnostiker
seine Anthropologie und Chr
cetik und Coelibat; ebend. s.
Epiphanius.

Σχισματα, s. Kirchenspal

Schöpfung. Lehre von der I
Lehre gegen die Naturreligi
Reinigung des religiösen G
thum III, 975. Schöpfung
III, 975. 976. verschiedene
III, 976 ff. s. d. Art. Hern
Origenes.

Scythianus, s. Mani.

Sekten. Zwei Hauptrichtung
602. 1) judaisirende
im apostol. Zeitalter II, 60
Heidenchristen II, 606. m
denchristen II, 607. Vier P
hundert wiederhohlend II, 6
zu Jerusalem II, 610. A
drian II, 611. Ebioniter
derselben II, 615. Theosophi
620 ff. Nazaräer II, 6
schung mit der Theos
rührende Sekten II, 6
II, 627. Allgemeine Einleit
— 671. Behandlung der ein
α) judaisirende Gnostiker I
sche Sekten, die den Zusa
Testament läugnen II, 74
II, 813 — 859. s. d. Art.

zarder, Epiphanius, Gnoſtiker, Manichäer, Irenäus, Tertullian, Clemens v. Alex., Origenes.

Sekundus, der Gnoſtiker. ſ. valentinianiſche Schule.

Seneka über Juden I, 87. über Götterverehrung I, 13.

Seniores plebis in Nordafrika I, 309.

Septimius Severus I, 127. Verfolgungen unter ihm I, 183. Verbot des Uebertritts zum Chriſtenthum I, 183. ſ. Verfolgungen.

Sethianer. Anthropologie derſelben II, 758. Lehre von Seth und den von ihm abſtammenden πνευματικοι II, 859. ſ. Gnoſtiker.

Severianer, Severus } ſ. Enkratiten.

Severus (Alexander) R. K., günſtig gegen die Chriſten I, 190. gebraucht Chriſtusbilder II, 506. ſ. Verfolgungen.

Severus von Asmonina II, 815 n. ſ. Mani.

Simon von Cyrene, ſ. Pſeudobaſilidianer und Karpocratianer.

Simon Magus I, 96. II, 516. ihm gebührt kein Name unter den chriſtl. Sektenſtiftern II, 778 n. ſ. Gnoſtiker, Simonianer, Clementinen, Juſtinus.

Simonianer — verehren einen Simon Magus als ihren Chriſtus II, 778. Simon Magus aus der apoſtol. Zeit gleichſam eine mythiſche Perſon — als angebl. Stammvater der Gnoſtiker II, 779 n. ſ. Gnoſtiker und Simon Magus.

Simplicius II, 827.

Sixtus, B. v. Rom I, 215. II, 571.

Socrates, Kirchengeſchichtſchreiber III, 1233.

Sonntag. Feier deſſelben II, 513. ob im N. Teſtament? II, 514. über Arbeiten am Sonntag; ebend. ſ. Sabbat.

Sozomenus, Kirchengeschic
in Rom II, 531.
Speratus in Numidien I,
Sponsores, ſ. Taufe.
Stationes, dies stationur
Stephanus, B. v. Rom I
prian I, 343. Anmaßung i
bei der Ketzertaufe II, 566
Stoiker I, 28. Weſen der
Chriſtenthum I, 251.
Strabo, über Mythen un
I, 11.
Stromata, ſ. Clem. v. Ale
Subdiaconi I, 312.
Subintroductae II, 476
Συνεισακτοι, ſ. Subint
Symbolum. Urſprung deſſe
Συμβολον II, 537. Ueber
538. nicht ſchriftlich mitg
Bekenntniſſes II, 541. ſittl
den; ebend.
Symmachus, der Ebionite
Symphorianus I, 174.
Synoden, ſ. Provincialſyno
Syriſch-perſiſche Chriſteng

T

Tacitus über Chriſten I, 13
Tatianus, der Gnoſtiker.
Uebertritt zum Chriſtenthum
das Studium des A. Teſt.
ἑλληνας III, 1133. er w

Lehre von der ὕλη II, 763. Schrift über chriſtl. Vollkommenheit, Ascetik II, 764. ob er apocryphiſche Evangelien benutzte? II, 765. ſ. d. Art. Irenäus, Clemens v. Alex., Euſebius, Enkratiten.

Taufbürgen, ſ. Taufe.

Taufe. Urſprüngl. Anwendung II, 533. Prüfung vor derſelben II, 534. Glaubensbekenntniß II, 535 ff. Entſagungsformel — Exorcismus II, 542. — äußere Form derſelben II, 544. Taufformel II, 545. Untertauchen II, 547. Kindertaufe II, 548. Taufzeugen II, 557. ſymbol. Gebräuche II, 558. 563. Ketzertaufe II, 563. Lehre von ihr III, 1081. Verwechſelung des Aeußern und Innern bei ihr, — Nachtheile III, 1082. Genugthuung für Sünden nach der Taufe III, 1083. ſ. d. Art. Katechumenen, Katecheten, Symbolum, Kindertaufe, Confirmation, Ketzertaufe, gnoſtiſcher Cultus, Manichäismus, Irenäus, Tertullian, Cyprian.

Terebinth, ſ. Mani.

Tertullianus. Charakteriſtik deſſelben III, 1152. ſein Leben III, 1153. ſ. Montanismus III, 1155. — v. Uebertritt zum Chriſtenthum I, 96. 105. 106. über Verbreitung deſſelben I, 108 ff. über Vorwürfe der Chriſten gegen die Heiden I, 125. von Tiberius I, 134. über die Entſcheidung des Trajanus I, 145. 148. über Verehrung der Kaiſer I, 165. über den Brief Marc Aurels I, 178. über Presbyteren und Biſchöfe I, 294. über allgem. Prieſterrechte I, 301. über poenitentes I, 351. 352. über Libelli pacis I, 373 n. gegen magiſche Würkungen der Taufe II, 419. über Matthäi 22, 21 II, 435. über Schauſpiele II, 442. gegen Künſte II, 442. gegen Sophiſtik des Celſus II, 447. über wahre Geiſtesfreuden II, 449. über Staatsdienſt II, 456. über Knechtsgeſtalt II, 458. über chriſtl. Leben und Sitte II, 467. über chriſtl. Ehe II, 482. chriſtl. Tracht II, 484. über ge-

miſchte Ehen II, 485 ff. ü
betszeiten II, 493. 500.
beiten am Sonntag II, 5
516. 517. über Symbolu
dertaufe II, 552 ff. Gebrau
II, 558. über Händeaufleg
Schrift über Ketzertaufe I
581. gegen ſie II, 583.
Brotes II, 591. über E
mäus und ſein Verhältniß
Simon Magus II, 780. ü
II, 790. über Apelles, d
deſſen Veränderung ſeiner
ner II, 808 n. ob er von
ſtellvertretende Taufe II, 8
gen III, 880. über die K
III, 891. gegen falſches V
III, 894. gegen übertrieben
über das urſprüngliche Zeu
ſelbe hervorhebend gegen
lismus in Beziehung auf
über Marcions Inconſequ
Erlöſung III, 969. ſeine V
Eigenſchaften III, 970. ü
gegen ihn III, 981. über d
— verglichen mit Origenes,
1035. er bildet die nordafri
1044. ſeine Theorie von d
ſten Verderbens III, 10
1046. gegen die platoniſc
ἄλογον und λογικον III,
Gnade und Wandelbarkeit
1048. über den Erlöſer ge
über die eigenthümlich m
1064. über Würkungen de

Abendmahl III, 1084. über tauſendjähriges Reich III, 1092. ob er Montaniſt blieb? III, 1158.

Tertullianiſten III, 1158.

Theodoret, entfernt die Bücher Tatians II, 765 n. über Severianer II, 767. über Hermogenes III, 980. 981. über Noëtus III, 996.

Theodorus, ſ. Gregor. Thaumaturgus.

Theodotus, ſtiftet eine kirchliche Parthei III, 997. Lehre der Theodotianer von Chriſti Gottheit III, 998. ihr Verhältniß zu den Artemoniten III, 897. — Verhältniß der Theodotianer zu den Alogern III, 1005. Fragmente aus ſeinen Schriften III, 1171. ſ. d. Art. Monarchianer, Logos, Artemon, Euſebius, Aloger.

Theognoſtos, alex. Lehrer III, 1216.

Theoktiſtus von Cäſarea III, 1192.

Theologie, ſ. Kirchl. Theologie.

Theologie, ſ. d. Art. Gott — Lehre von ihm, von der Schöpfung, Dreieinigkeit u. heil. Geiſt.

Theophilus von Antiochia III, 1135. über Offenbarung Gottes in der Schöpfung III, 960. ſeine Commentare über die heil. Schrift III, 1136. ſein apologetiſches Werk; ebend.

Therapeuten I, 78. Wohnſitz — Lebensart — ihre Abſtammung I, 79.

Thomas, Apoſtel I, 114 ff.

Tiberius, röm. Kaiſer I, 134. ſ. Verfolgungen.

Titus von Boſtra, über Mani II, 841. ſ. Manichäismus.

Trajanus, röm. Kaiſer, ſein Geſetz gegen die ἑταιρεῖαι I, 140. ſeine Entſcheidung über die Chriſten I, 145.

Trinität, ſ. Dreieinigkeit.

Θυρωροι I, 312.

U

Uchomo, der Abgare, Briefw

V

Valentinus, der Gnostiker.
Verhältniß zu Basilides –
Pleroma II, 705. Lehre vo
weisen des Horos II, 707.
κατω σοφια II, 708. Dre
Lehre vom Demiurgos II,
der Soter im Verhältniß
Anthropologie II, 715 ff.
II, 718. in Beziehung au
Beziehung auf die vorchristl
scheinen des Soter und sein
des psychischen Messias du
Soter und Messias bei der
Hauptsache der Erlösung I
Würkungen der Gemeinsch
über χριστιανισμος ψυχ
II, 728. Verhältniß der
Kirche II, 729. zum Ma
Eschatologie des Valentinus
Valentinianische Schule
xandriner II, 731. seine
desselben von dem Gespräc
rin II, 732. allegorisirende
im Gegensatz gegen Ueber
II, 735. — über Offenbar
chen II, 743. Ptolemäu
Flora II, 737. Darlegung
ben II, 738. Ansichten üb
setz II, 739. dreifaches Prin
Typische im Ceremonialges

deſſen Zweck II, 741. Sekundus, modificirt die valentinian. Ideen in Betreff der Ogdoas II, 741 n. Markus. Leben deſſelben II, 741. Poetiſche und ſymboliſche Richtung bei ihm vorherrſchend II, 742. Sein Einfluß auf die Lehre von dem λογος του ὀντος; ebend. Bardeſanes. Leben deſſelben II, 743. über Veränderungen in ſeinem Lehrbegriff II, 744. Er ſtimmt mehr als andere Gnoſtiker mit dem kirchlichen Lehrbegriff überein II, 744. Seine Bekämpfung der εἱμαρμενη in einer beſonderen Schrift II, 745. Lehre von der Freiheit II, 746. — von Spuren der Wahrheit bei allen Völkern; ebend. ſ. die Art. Valentinus, Clemens von Alex., Irenäus, Tertullian, Euſebius, Epiphanius.

Valerianus, röm. Kaiſer, Verfolgung unter ihm I, 210. II, 571, 572. Harte Maaßregeln gegen die Chriſten I, 214.

Varro, über theologia philosophica et civilis I, 12.

Verfolgungen. Urſachen derſelben I, 122 ff. Politiſcher Geſichtspunkt der Römer I, 123. — Chriſten Opfer der Volkswuth I, 132. (die einzelnen Verfolgungen ſiehe unter den einzelnen Kaiſern.) Beſchaffenheit der Verf. zur Zeit des M. Aurel I, 160. Verfolgung in Smyrna I, 162. Verfolgung in Lyon und Vienne I, 168. Verfahren des Statthalters mit den Chriſten I, 171. Verfolgung in Aedua I, 173. in Scilitta (Numidien) I, 185. in Carthago I, 186. Erſchlaffende Ruhe I, 197. Würkungen des decianiſchen Edikts in Afrika I, 201. Veränderung durch das Edikt des Gallienus I, 219. vierzigjährige Ruhe I, 221. Edikt des Diocletian I, 232. Vernichtung der Bibeln beabſichtigt I, 233. Einzelne Züge aus dieſer Verfolgung I, 237. Folgen des Nicomediſchen Brandes I, 240. Edikt über Opfer der Chriſten I, 242. neue Verfolgung I, 246. Duldungsedikt vom Jahr 311 I, 246. ſ. d. A. Kirche.

Vettius Pagatus I, 1
Victor, B. v. Rom I,
streit II, 521.
Victorinus, Biſchof v.
Virgines, ſ. παρθεν

Weihnachtsfeſt, ſ. Fe

Xerophagiae II, 88

Zabier II, 646. 655.
Gnoſis, gnoſtiſche Syſt
Zenobia III, 1109.
Zephyrinus, röm. Biſ

Citate, welche in den drei Abtheilungen dieſes Bandes vorkommen.

1. Stellen der heil. Schrift.

Genes. 1, 26. S. 749. 2, 7. S. 750. 3, 21. S. 767.

Levitic. 20, 9. S. 739. 24, 20. ib.

Deuteron. 32, 8. 9. S. 652. 23. S. 1193.

1 Chron. 16, 29. S. 447.

Psalm. 2, 7. S. 1030. 42, 6. S. 1201. 43, 2. S. 1068.

Proverb. 22, 28. S. 1209.

Jesaia 7, 9. S. 905. 31, 7. 8. S. 627. 53, 5. S. 505. 1068.

Evangel. Matth. 5, 17. S. 623. 5, 39. S. 459. 7, 22. S. 348. 9, 15. S. 524. 9, 17. S. 788. 10, 23. S. 1176. 10, 34. S. 707. 11, 9. S. 719. 11, 13. S. 898. 11, 25. S. 625. 13, 16. S. 1139. 13, 20. 21. S. 143. 14, 13. S. 1176. 16, 18. S. 334. 18, 18. S. 335. 19, 6. S. 739. 19, 12. S. 1180. 19, 14. S. 552. 21, 6. S. 1198. 26, 34. S. 335. 26, 52. S. 463.

Ev. Marc. 10, 21. S. 707. 10, 46. S. 617.

Ev. Luc. 6, 31. S. 190. 7, S. 463. 10, 20. S. 450. 12, 49. S. 1201. 18, 24. S. 478. 22, 24. 32. S. 334.

Ev. Joann. 1, 27. S. 724. 3, 5. S. 1085. 3, 29. S. 731. 4, 16. S. 733. 4, 48. S. 729. 6. S. 579.

6, 53. S. 1085. 7, 49.
10. S. 336. 13, 8. S. 11
22. S. 525. 20, 21. S. 3
15. S. 335.

Acta App. 1, 17. S. 301.
8. S. 96. 117. 560. 10,
14, 23. S. 290. 16, 33.
20. S. 288. 20, 7. S.
23, 8. S. 55. 24, 5. S.

Pauli ep. ad Rom. 11, 20
12, 7. 8. S. 287. 15,
16, 5. S. 502.

— ep. ad Corinth. I. 1, 1
2, 9. S. 1139. 5. S. 3
S. 517. 6, 12. S. 659.
1220. 7, 5. S. 765. 7,
9, 22. S. 402. 10, 33.
S. 279. 885. 12, 26.
13, 1. S. 450. 14, 6.
15, 29. S. 812. 16, 2.

— ad Corinth. ep. II. 2,
8, 19. S. 290.

— ep. ad Galat. 2. S. 268

— ep. ad Ephes. 3, 4. 5.
4, 11. S. 287. 5, 27. S

— ep. ad Philipp. 1, 1. S.
10. S. 497. 3, 14. S. 4

— ep. ad Coloss. 2, 16.
4, 15. S. 502.

— ad Timoth. I. 3, 1. 8.
17. S. 289. 583. 6, 12.

— ad Timoth. II. 2, 4. S.

— ad Titum. 1, 5. S. 284

Pauli epist. ad Hebr. 2. S. 654. 4, 12, S. 1201. 12, 14. S. 1221.

— ep. Petri I. 1, 12. S. 719. 2, 9. S. 278. 3, 21. S. 535. 541. 5, 13. S. 111.

— ep. Joannis I. 1, 7. S. 893. 2, 1. 2. S. 404.

Apocalyps. 1, 5. S. 172. 1, 6. S. 302. 1, 10. S. 513. 2. S. 774.

2. Stellen aus christlichen Schriftstellern.

Acta mart. Justini S. 455.

Acta mart. Procopii S. 531.

Acta Perpet. et Felic. S. 879. 882. 887.

Acta c. Felic. Manich. 1, 9. S. 822. 832.

Acta Thomae (Edit. Thilo) p. 10. S. 845. p. 17. S. 829.

Alexander Lycopol. προς Μανιχ. δ. c. 2. S. 825. c. 4. S. 836. 838. 847. c. 5. S. 834. 840. c. 23. S. 839. c. 24, S. 845.

Archel. (Disp. c.) c. 25. S. 830. c. 7. S. 837. 846. c. 10. S. 840.

Aristides orat. sacr. 1. S. 150.

Arnobius adv. gentes I, 13. S. 1163. I, 39. S. 1162. II, 71. S. 1163. III, 4. S. 234. IV, 36. S. 1162.

Athanasius hist. Arian. ad Monach. §. 64. S. 243. §. 71. S. 1008.

— orat. IV, 13. S. 1020. IV, 11. S. 1022. IV, 25. S. 1021. 1022.

— de synodis §. 43. S. 1036.

— opp. T. I. P. II, 68. S. 1223.

Athenag. (ed. Colon.) legat. pro Christ. p. 37. S. 892.

Augustinus (ed. Ben.) opus impf. c. Julian, III, 132.

S. 834. 843. III, 186.
III, 187. S. 843.

Augustinus c. Faustum
S. 850. XX. S. 835.
— c. ep. Fundam. 5. S.
— de morib. Manich. II,
— brevicul. collat. c. Do
— de haeres. 46. S. 853
— Serm. 202. §. 2. S. 1
— de nat. boni 46. S. 8
— de Civ. D. 19, 23. S.
— de doctr. christ. 2, 11
— (Euod.) de fide c. M
827. 14. S. 834. 28.

Barnab. ep. c. 15. S. 1

Basilius Caes. ep. 188
ep. 214. S. 1021.

Clemens Roman. 1 Co
42. S. 110. 285. 291.

Clemens Alex. (Ed. Pa
I, 278. S. 915. 917.
913. I, 298. S. 925.
S. 922. I, 310. S. 91
S. 914. I, 319. S. 5
I, 340. S. 529. — II
700. 701. II, 364. S.
371. S. 700. II, 373.
717. II, 381. S. 911.
S. 683. II, 409. S. 72
III, 425. S. 791. III,
S. 772. III, 436. S.
444. S. 908. III, 446.

III, 451. S. 724. III, 453. S. 1049. III, 460. S. 763. 765. III, 465. S. 763. 766. III, 470. S. 1074. — IV, 490. S. 909. IV, 503. S. 732. IV, 510. S. 1190. IV, 511. S. 1172. IV, 506. S. 688. 696. IV, 507. S. 683. IV, 508. S. 687. IV, 509. S. 684. 688. 715. 730. IV, 536. S. 698. IV, 539. S. 681. — V, 546. S. 795. V, 554. S. 917. V, 560. S. 924. V, 582. S. 537. V, 583. S. 689. V, 587. S. 912. V, 588. S. 960. V, 591. S. 1172. — VI, 636. S. 922. VI, 641. S. 662. 690. 720. VI, 644. S. 919. 923. VI, 647. S. 919. VI, 649. S. 932. 1063. VI, 655. S. 915. VI, 659. S. 902. 916. VI, 663. S. 928. VI, 668. S. 923. VI, 671. S. 922. VI, 675. S. 925. VI, 677. S. 948. VI, 681. S. 1172. VI, 691. S. 930. VI, 693. S. 919. — VII, 702. S. 928. VII, 722. S. 492. 774. VII, 415. S. 500. VII, 728. S. 492. VII, 730. S. 932. 945. VII, 731. S. 907. VII, 732. S. 539. 910. VII, 741. S. 482. VII, 753. S. 247. VII, 755. S. 326. 538. VII, 756. S. 911. VII, 759. S. 583. VII, 762. S. 911.

Clemens Alex. Paedagog. 1, 1. S. 1169. 1, 6. S. 907. 1, p. 103. S. 563. 1, p. 118. S. 974. 2, c. 12. S. 483. 2, p. 141. S. 483. 2, 8 p. 176. S. 1167. 2, p. 194. S. 497. 3, p. 246. S. 507. 551. 3, c. 1. S. 505. 3, p. 250. S. 482. 3, p. 255. S. 474. 3, p. 256. S. 425. 501. 3, p. 256. 257. S. 425.

— Quis dives salv. c. 11. S. 479. c. 21. S. 1050. c. 42. S. 301.

— Protrept. p. 45. S. 960.

Clementinae hom. S. 43. hom. 3, 51. S. 623. 3, 19. S. 624. 8, 6. S. 625. 15, 7 sqq. S. 615. 16, 12. S. 990. 1020.

Commodianus instructt.
80. S. 1240.
Constitutt. App. 2, 28.
8, 71. S. 440. 17, S.
Concil. Illiberit. can.
c. 25. S. 273. c. 26. S
c. 43. S. 520. c. 56. S
77. S. 382.
Conc. Nic. II. act. V. S.
Cyprianus (Ed. Baluz) I
3, S. 320. 367. ep. 4,
ep. 6, S. 374. 451. ep
S. 370. ep. 11, S. 37
13, S. 309. 377. ep. 1
205. ep. 18, S. 203.
22. S. 375. ep. 31, S.
40, S. 200. 322. 361.
S. 364. 366. 382. ep.
398. 400. ep. 54, S. 3
382. 386. ep. 56, S. 2
60. S. 427. ep. 62, S.
66, S. 305. ep. 68, S
ep. 70, S. 559. 574. 57
72, S. 562. 568. ep. 73
343. 573. ep. 75, S. 3
537. 541. 544. 547. ep.
— ad Donat. S. 410. 44
— ad Demetrium. S. 43
— de lapsis S. 198. 205.
— de habit. virgg. S. 47
— de spectac. S. 447. 5
— de mortalit. S. 432. 5
— de oper. et eleemosyn

Cyprianus de rebaptism. S. 575.

— de testimon. 3, 25. S. 420. 1085. 3, 26. S. 420. 3, 18. S. 369.

Dionysius Alex. bei Euseb. H. E. 7, 5. S. 571. 7, 6. S. 567. 7, 7. S. 570. 7, 9. S. 541. 572. 573. 7, 10. S. 576. 7. 22. S. 432.

Diognet. (ep. ad) S. 92.

Ephraem. Syr. opp. T. II. p. 553. 555. S. 745. Orat. 14. p. 468. S. 791. orat. 52, 6. p. 551. S. 800.

Epiphan. (ed. Bas.) haer. 8. S. 673. h. 26. S. 753. h. 30. S. 619. h. 30. §. 16. S. 589. h. 33. §. 3. S. 737. h. 44. §. 2. S. 806. §. 4. S. 1003. h. 48. §. 4. S. 884. h. 62. S. 1019. 1022. h. 64. S. 1178. h. 67. S. 1011. 1217. h. 69. S. 1223. h. 70. §. 11. S. 523.

— exposit. fid. cathol. 21. S. 530.

— de mensur. et pondd. 15. S. 611.

Eusebius hist. eccl. I, 10. S. 115. — II, 2. S. 1154. II, 7. S. 183. II, 13. S. 1117. II, 23. S. 1139. — III, 1. S. 112. III, 5. S. 610. III, 28. S. 679. III, 37. S. 1109. — IV, 3. S. 1109. IV, 6. S. 611. IV, 11. S. 1117. IV, 15. S. 162. 597. 801. IV, 16. 17. S. 1117. IV, 23. S. 318. 320. IV, 26. S. 521. 1141. IV, 29. S. 765. — V, 3. S. 472. 896. V, 5. S. 176. V, 13. S. 805. V, 16. S. 876. V, 17. S. 1109. V, 18. S. 874. V, 20. S. 1142. V, 24. S. 590. V, 26. S. 1146. V, 27. S. 1234. — VI, 1. S. 117. VI, 3. S. 1168. VI, 6. S. 1174. VI, 10. S. 900. 901. VI, 11. S. 1169. VI, 13. S. 1168. VI, 15. S. 1186. VI, 14. S. 1172. 1175. VI, 17. S. 1204. VI, 19. S. 113. 268. 303. 1183. 1192. VI, 20. S. 1148. VI, 28. S. 192. 1001. VI, 29. S. 1202.

VI, 30. S. 1228. VI, 3
1210. VI, 36. S. 1196.
39. S. 1212. VI, 33. S
197. 201. VI, 43. S. 3
S. 396. — VII, 2. S.
VII, 7. S. 1215. VII,
193. VII, 11. S. 213.
S. 217. VII, 24. S. 1
1012. 1105. VII, 32. S.
— VIII, 2. S. 231. VI
S. 1237. VIII, 32. S.

Eusebius Praeparat. evan
S. 35. 42. IV, 13. S.
10. S. 113. 745.

— Demonstrat. evang. III

— Vita Constantini II, 32

— de martyrib. Pal. 4.
11, 1. S. 242. 1236.

Firmil. Caesar. bei Cypr
569. 585.

Gregor. Naz. orat. 25. S.

Hermae Pastor 3, 5. S.

Hegesipp. bei Euseb. H.

Heracleon bei Orig. in Jo
VI, 23. S. 724. 726. XI
S. 712. 719. XIII, 20.
XX, 20. S. 712.

Hieronymus (ed. Martia
S. 1180. ep. 27. ad Ma
1197. ep. 41. ad Pamm
1191. ep. 71. ad Luci
Vital. S. 517. ep. 83.

146. S. 293. ep. 148. S. 115. ep. ad Algas. T. IV. S. 1136.

Hieronymus de viris illustr. c. 20. S. 1109. c. 25. S. 1136. c. 27. S. 1234. c. 36. S. 900. c. 53. S. 1158. c. 60. S. 1018. c. 62. S. 1195. c. 63. S. 1206. c. 70. S. 1165. c. 72. S. 814. c. 79. S. 1161.

— comment. in Jesaiam T. III. p. 79. 83. 250. 261. 627.

— comment. in ep. ad Gal. 6, 6. S. 811.

— adv. Rufin. I, p. 359. S. 1232. 1235. II, 425. S. 1237.

Hilarius comm. in ep. ad Ephes. 4, 12. S. 281. in 1 Tim. 3. S. 293. 1 Tim. 5. S. 311. 2 Tim. 3, 7. S. 859. de synodis §. 86. S. 1036.

Hippolytus (ed. Fabr.) III, p. 193. S. 683. c. Noët. c. 2. S. 993.

Ignatii ep. ad Polyc. §. 4. S. 456. §. 5. S. 487. ad Magnesios §. 9. S. 514. ad Ephesios §. 20. S. 1084.

Irenäus (ed. Massuet.) haer. I, 3. S. 868. I, 3 §. 5. S. 708. I, 6. S. 442. I, 8 §. 4. S. 714. I, 10. S. 119. I, 12. §. 4. S. 716. I, 16. §. 3. S. 718. I, 21. §. 4. S. 808. I, 24. S. 758. 800. 681. I, 25. S. 771. I, 26. S. 615. 673. I, 27. §. 2. S. 799. I, 28. S. 763. — II, 4. S. 644. II, 13. §. 4. S. 966. II, 16. S. 681. II, 22. S. 101. II, 22. §. 4. S. 549. 550. II, 46. S. 869. II, 47. S. 870. — III, 2. S. 666. III, 3. S. 301. 308. III, 4. S. 119. III, 5. S. 665. III, 7. S. 1145. III, 11. S. 1001. III, 15. S. 667. 669. III, 17. S. 1031. III, 20. S. 1073. III, 31. S.

1073. — IV, 13. S. 1078. IV, 18. S. 587. IV
18. §. 4. S. 588. IV, 26. S. 294. IV, 30. S. 18
467. IV, 33. S. 182. IV, 33. §. 6. S. 1143. —
V, 16. S. 1073. V, 20. S. 870. V, 32. S. 109
1092. V, 35. S. 1091. — VIII, 14. S. 294. Ire
naeus bei Euseb. V, 24. S. 525.

Justinus Mart. (ed. Colon.) Apol. I, p. 45. S
100. p. 50. S. 1110. Apol. II, S. 411. 434. 46
487. 531. 779. II, §. 10. S. 1063. II, 56. S
1020. II, 58. S. 138. II, 63. S. 104. II, 7
S. 1127. II, 81. S. 1121. II, 88. S. 81. II, 9
S. 1122. II, 98. S. 110.

— Dial. c. Tryph. Jud. §. 30. S. 1077. §. 48. S
616. p. 218. S. 17. p. 247. 264. S. 1126.
266. S. 689. p. 273. S. 1127. p. 320. S. 112
p. 344. S. 1040. p. 345. S. 587. p. 349. S
1126. p. 350. S. 59. p. 370, S. 81.

— Cohortatio p. 15. S. 1121.

Lactantius institutt. IV, 26. S. 270. V, 2. S. 27
V, 11. S. 191. VII, 9. S. 965.

— de mortib. persecutor. c. 10. S. 226. c. 16. S
244. 272.

Minuc. Felix. Octav. 8. S. 458. 466.

Methodius (Bibl. gr. PP. auct. n.) Sympos. de
virgg. S. 621. orat. 2. 9. S. 1233.

Melito Sardens. bei Euseb. IV, 26. S. 147. 153.

Optatus Milevit. de schism. Donat. 1, 22. S. 24
p. 174. S. 235.

Origenes (opp. ed. de la Rue — c. Cels. ed. Hoe
schel.) c. Celsum. I, c. 4. S. 960. I, c. 10. S
933. I, c. 32. S. 1069. I, c. 57. S. 780. I,
67. S. 412. I, p. 35. S. 103. I, p. 54. S. 25
— II, 1, S. 612. II, 9. S. 1067. II, 23. S. 106

— III, c. 27. S. 804. III, c. 29. S. 413. III, 41. S. 1067. III, 42. S. 1069. III, 46. S. 934. III, 51. S. 534. III, 75. S. 1058. III, p. 117 ed. Hoeschel S. 128. III, p. 119. S. 110. 194. III, p. 120. S. 196. 260. III, p. 123. S. 196. III, p. 128. S. 105. III, p. 147. S. 351. III, p. 149. S. 96. III, p. 152. S. 262. III, p. 156. S. 263. III, p. 206. S. 257. III, p. 211. S. 265. III, p. 226. S. 256. — IV, c. 40. S. 1057. IV, c. 57. S. 1097. IV, p. 215. S. 265. IV, p. 236. S. 265. — V, c. 61. S. 618. 963. V, p. 293. S. 264. V, p. 254. S. 128. — VI, c. 13. S. 934. VI, 24. S. 1184. VI, c. 28. S. 755. VI, c. 44. S. 1053. VI, c. 75. S. 1069. VI, p. 302. S. 196. VI, p. 311. S. 256. — VII, p. 347. S. 102. VII, p. 348. S. 255. VII, p. 359. S. 195. VII, p. 360. S. 261. — VIII, c. 12. S. 994. 1029. VIII, c. 21. S. 446. VIII, c. 22. S. 525. VIII, p. 400. S. 129. 499. VIII, p. 417. S. 160. VIII, p. 420. S. 101. VIII, p. 430. S. 131. VIII, p. 435. S. 130. VIII, p. 436. S. 161. VIII, p. 438. S. 128. VIII entr. S. 461. p. 8. 11. 205. 223. 240. 313. 317. 371. 374 etc. S. 258. 259.

Origenes in Joannem Tom. I, 9. S. 946. I, 11. S. 945. I, 16. S. 1053. I, 22. S. 943. 944. 1057. I, p. 32. S. 984. I, 32. S. 1031. I, 33. S. 1067. I, p. 40. S. 974. I, p. 42. S. 1015. — Tom. II, 1. S. 1031. II, 2. S. 991. 1028. 1033. II, 3. S. 993. II, 4. S. 947. II, 7. S. 1054. II, 15. S. 713. 1059. II, 18. S. 994. II, 21. S. 1074. — Tom. V. extr. S. 670. — Tom. VI, 1. S. 1194. VI, 2. S. 886. VI, 17. S. 1086. VI, 24. S. 1192. VI, 34. S. 1075. — Tom. X, 2. S. 1034. X, 4. S. 954. X, 14. S. 679. X, 21. S. 994. — Tom. XIII, §. 11. S. 639. XIII, 21. S. 965. XIII, 25.

S. 982. 1032. XIII, 52.
S. 942. — Tom. XIX, 1
S. 1067. XIX, 6. S. 93
982. 1131. XX, 20. S.
Tom. XXVIII, 14. S. 107
5. S. 1185. XXXII, 11.
16. S. 1088. XXXII, 18

Origenes in Matthaeum
857. S. 192. — Tom.
S. 1088. — XII, S. 35
S. 1175. p. 367. S. 11
617. p. 207. S. 1053.
231. S. 1176. p. 271.
p. 268. S. 945. p. 290.
p. 305. S. 985. p. 344.
p. 378. S. 975. p. 381.
p. 430. S. 1008. p. 424.
p. 445. S. 1198. p. 470.

— Homil. in Jerem. 8, 8
hom. 14. S. 1057. ho
hom. 16. S. 1058. hom
13. S. 617. hom. 19, 4

— Philocalia I, p. 10. S.
I, 28. S. 952. I, 51. S
c. 13. S. 1229. c. 14.
948. c. 15. p. 139. S.

— libb. περι ἀρχων prae
S. 981. — II, 1. S. 1
4. S. 981. II, 6. S. 1
10. S. 1097. — III, 4.
frgt. I, 1. S. 1057.

— de oratione c. 12. S.
15. S. 1033. 1034. c. 24
c. 31. S. 500.

Origenes Comment. in ep. Rom. opp. vol. IV, p. 549. S. 686.
— adv. Rufin. L. II. opp. IV, 413. S. 1031.
— Comment. in Genesin. in. S. 981. opp. Vol. II. p. 25. S. 1140.
— Selecta in ψ. p. 570. S. 1090.
— Comment. in ep. Tit. opp. IV, 695. S. 994. 1016.
— Homil. in Jes. IV, 1. S. 1051. opp. T. I. p. 3. S. 1189.
— de martyr. §. 4. §. 29. S. 1200. §. 37. S. 1201.
— ep. ad Afric. §. 4. S. 1208. §. 5. S. 1203.
Pacian. v. Barcellona ep. 3. c. Noët. S. 404.
Palladius λαυσιακα 147. S. 1204.
Photius bibl. cod. 95. S. 815. cod. 111. S. 1171. cod. 118. S. 1172. 1195. 1212. cod. 121. S. 1147. cod. 202. S. 1151. cod. 235. S. 984. 1139.
Praedestinat. h. 26. 86. S. 1157.
Rufin. expos. symb. ap. S. 536.
Socrates H. E. II, 6. S. 1016. IV, 13. S. 1233. IV, 28. S. 399.
Sozomenus H. E. VII, 19. S. 531.
Sulpic. Sever. hist. sacr. II, 31. S. 611.
Tatian. orat. c. Graec. §. 19. S. 1130.
Tertullian. (ed. Par.) Apologet. c. 1. S. 117. c. 3. S. 453. c. 4. S. 139. c. 5. S. 134. 176. c. 21. S. 134. 460. 1157. c. 34. S. 165. 581. c. 39. S. 105. 294. c. 42. S. 435. 467. c. 46. S. 108.
— ad Nationes 1, 5. S. 350. 423. 1, 18. S. 106.
— ad Scapulam c. 2. S. 274. c. 4. S. 118. 149. 176.
— adv. Jud. 7. S. 121.

Tertullian. ad martyr. 1.
— de idololatr. c. 6. S. 4
S. 435. c. 18. S. 458.
— de spectac. c. 1. S. 4
S. 444. c. 19. S. 442.
S. 443. c. 26. S. 445.
— de coron. mil. c. 3. S
801. c. 11. S. 457. 463
— de pudicitia c. 1. S.
S. 507. c. 10. S. 507
S. 565. 893. c. 21. S.
— de poenitent. c. 5. S
c. 9. S. 351. 352.
— de jejun. c. 13. S. 322
515. 516. c. 17. S. 583
— de baptism. c. 7. S.
S. 566. c. 18. S. 552.
— de virginibus veland.
c. 14. S. 476.
— de monogamia c. 12.
— ad uxorem 2, 4. S.
2, 8. S. 426. 482. 2, 9
— de cultu femin. 2, 9.
— de patientia c. 1. S.
— de oratione c. 6. S.
23. S. 515. 517. 526.
493. c. 26. S. 494. c.
— de anima c. 9. S. 888
S. 1064. c. 16. S. 104
S. 1081. 1046. c. 47.
— de testimon. anim. c.
— de carne Christi c. 6.
c. 11. S. 965. 1065. c.

Tertullian de resurrect. carnis c. 2. S. 804. c. 8. S. 1085. c. 59. 561. c. 48. S. 541. 812.

— adv. Valentin. c. 4. S. 730. c. 5. S. 1144.

— adv. Praxeam. c. 3. S. 991. c. 7. S. 965. c. 12. S. 1072. c. 10. 14. 26. S. 995. c. 27. S. 995.

— c. Marcion. I, 2. S. 1156. I, 7 — 15. S. 791. I, 10. S. 963. I, 11. S. 796. I, 14. S. 563. I, 28. S. 801. — II, 12. S. 969. II, 15. S. 970. II, 26. S. 969. II, 27. S. 969. 970. — III, 3. 4. S. 800. III, 15. S. 798. III, 24. S. 795. 800. — IV, 4. S. 784. IV, 9. S. 789. IV, 22. S. 885. IV, 29. S. 800. IV, 34. S. 802. IV, 36. S. 789. IV, 40. S. 1085. — V, 10. S. 812. V, 1. S. 537.

— Praescriptt. haer. c. 13. S. 1156. c. 22. S. 338. c. 30. S. 790. 804. 1156. c. 41. S. 313. 811. c. 53. S. 998.

Theophilus Antioch. ad Autolyc. I, 2. S. 961.

Theodorus paneg. in Orig. 15. S. 1226.

Theodoret. haeret. fabb. 1, 10. S. 808. 1, 14. S. 750. 1, 19. S. 980. 1, 20. S. 765. 1, 21. S. 707. 3, 3. S. 996. H. E. 1, 4. S. 1238.

Theodot. didascal. anatol. fol. 800. S. 810. fol. 806. S. 764.

Titus Bostrensis c. Manich. I, 12. S. 830. I, 30. S. 848. III, praef. S. 841. III, init. S. 849.

---

3. Stellen aus Profanſchriftſtellern.

Ammianus Marc. 25, 4. S. 158.

Apollon. v. Tyana bei Euseb. S. 36. ep. 58. S. 41.

Arian. diatrib. 4, 7. S. 252.

Aristides orat. sacr. 1. S. 150.

Aristot. de anim. III, 5. S. 718.

Artemidor. Oneirocr. IV

Athenaeus III, 20. S. 3

Cicero de legg. 2, 8. S.

Dio Chrysost. orat. 12,

Dio Cassius 55, 23. S
71, 8. S. 177.

Dion. Halicarn. Antiqu
S. 128. II, 68. S. 68.

Julius Capitolinus vita
vit. Marc. Aur. 11, 24.

Julius Paulus L. V. tit
ceptae S. 163.

Aelius Lampridius vi
148. vita Commodi 6.
3. 6. 7. S. 190.

Marci Aurel. Monol. 1,
1, 18. S. 158. 2, 14. S
27. S. 30. 11, 3. S. 1
5. S. 30. 12, 23. S. 3

Pausanias 2, 8. S. 21.

Plin. Sec. epp. 10, 97. S

Plin. H. N. 2, 7., 7, proo

Plotin. Ennead. 1, lib. 8.
c. 15. S. 659. 3, lib. 2

Plutarch. Non posse suav
περι δεισιδαιμ. S. 25.
ad sacerd. Isid. 3. S. 34
35. 21. S. 35. 24. S
13. S. 37. de animae
adv. Stoicos 31. S. 34.

Polyb. 6, 56. S. 9. 16,

Porphyr. ep. ad Marcell. S. 267. de abstin. carn. 1, 40. S. 658. bei Euseb. S. 35. 37. 42.

Philo vita Mosis 1, 607. S. 61. 1, 625. S. 63. 3, 681. S. 79. de migrat Abr. 402. S. 76. 414. S. 67. de Abrah. 364. S. 63. 366. S. 766. 367. S. 1019. de Victim. offerent 56. S. 64. 854. S. 79. 858. S. 68. de decalog. 760. S. 77. 79. de monarchia 816. S. 79. 822. S. 85. de somn. 580. S. 66. 1111. S. 68. Deum immutab. 302. S. 72. 301. S. 73. de nomin. mutat. p. 1053. S. 62. de caritate 699. S. 63. de profugis 455. S. 77. de confusione linguar. 320. S. 61. opp. p. 186. S. 1180. T. II. p. 679. 656. S. 760.

Seneca c. superstit. S. 13.

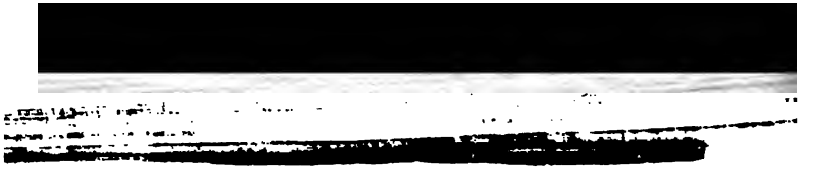
Simplic. in Epictet. p. 187. S. 828.

Strabo 1, 2. S. 11.

Sueton. vit. Vespas. c. 4. S. 89. vit. Claud. c. 24. S. 1009. c. 25. S. 136.

Spartian. Aelius vit. Hadrian. 22. S. 148.

Tacit. Annal. II, 85. S. 127. VI, 22. 6. S. 21. XV, 44. S. 1239.

Themistocles orat. 15. S. 177.

Gedruckt bei A.